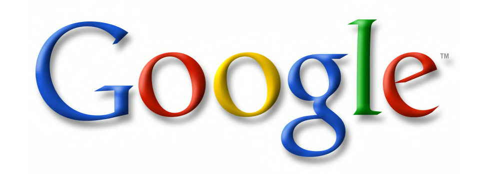


This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

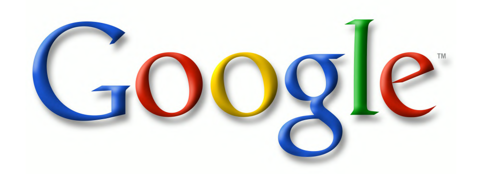
Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at http://books.google.com/



Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.
+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.
+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.
+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

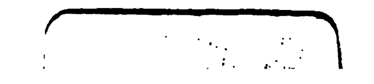
Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.





Seidel Collection

HISTORY OF MEDICINE
AND NATURAL MEDICINE





Zeitschrift

der

Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

Herausgegeben

von den Geschäftsführern,

in Halle Dr. **Pischel**, Dr. **Thorbecke**,

in Leipzig Dr. **Krehl**, Dr. **Windisch**,

unter der verantwortlichen Redaction

des Prof. Dr. E. Windisch.

Ein und vierzigster Band.

Leipzig 1887,

in Commission bei F. A. Brockhaus.

490.5
D486
V.41

LANE LIBRARY

Inhalt

des einundvierzigsten Bandes der Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

72314

Seite

Nachrichten

über

Angelegenheiten

der

Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

Personalnachrichten.

Als ordentliche Mitglieder sind der Gesellschaft beigetreten:

Für 1886:

1100 Herr Paul Lergetporer, z. Z. stud. phil. in München.

Für 1887:

1101 Herr Friedrich Müller, z. Z. stud. theol. et or. in Berlin.

1102 „ Dr. theol. Edouard Montet, Prof. d. Theol. a. d. Univers. in Genf.

1103 „ Hans Stumme, stud. orient. in Tübingen.

1104 „ Alexander von Kégl, Gutsbesitzer, in Budapest.

1105 „ Dr. Martin Schreiner, Rabb. in Csurgó, Ungarn.

1106 „ Th. W. Juynboll, stud. litt. orient. in Leiden.

An die Stelle eines ordentlichen Mitgliedes sind getreten:

Die Königl. Universitätsbibliothek zu Marburg.

The Owens College, Manchester.

Der Berliner Orientalistische Verein in Berlin.

Durch den Tod verlor die Gesellschaft ihre ordentlichen Mitglieder:

Herrn Prof. Tobias Theodores in Manchester.

„ Prof. Wladimir Girgass, † 26. Febr. in Kiew.

„ Prof. Dr. Abr. Wilh. Theod. Juynboll in Delft.

„ Prof. Dr. Adolf Friedrich Stenzler, Geh. Regierungsrath, † 27. Febr. 1887 in Breslau.

„ Prof. Dr. Alfred v. Gutschmid, † 1. März 1887 in Tübingen.

„ Dr. Lud. v. Stephani, Exc., K. Russ. Geheimer Rath, † 11. Juni 1887 in Pawlowsk bei S. Petersburg.



Verzeichniss der vom 15. Februar bis 31. Mai 1887 für die Bibliothek der D. M. G. eingegangenen Schriften u. s. w.

I. Fortsetzungen.

1. Zu Nr. 29a [157]. **Society, Royal Asiatic. The Journal of Great Britain and Ireland.** London. — New Series. Vol. XIX. Part II. 1887.
2. Zu Nr. 155a [77]. **Gesellschaft, Deutsche Morgenländische. Zeitschrift.** Leipzig. — Vierzigster Band. 1886. Heft 4.
3. Zu Nr. 202 [153]. **Journal Asiatique.** Publié par la Société Asiatique. Paris. — Huitième Série. Tome IX. No. 2. 1887.
4. Zu Nr. 239a [85]. **Anzeigen, Göttingische Gelehrte.** Unter der Aufsicht der königl. Gesellschaft der Wissenschaften. Göttingen. — 1887. Nr. 1—6.
5. Zu Nr. 239b [85]. **Nachrichten** von der k. Gesellschaft der Wissenschaften und der Georg-Augusts-Universität zu **Göttingen**. — Aus dem Jahre 1887. Nr. 1. 2.
6. Zu Nr. 593c. 3 [1646]. *Ibn Hajar*, A Biographical Dictionary of Persons who knew Muhammad. Ed. in Arabic, by M. *Abd-ul-Hai.* Calcutta. — B. I., O. S., No. 256—259. (Vol. II. No. 10. Vol. III. Nos. 11. 12. 13.)
7. Zu Nr. 594a. 5 [1081]. **The Mímáñsá Darśana**, with the Commentary of *Śavara Svámin.* Ed. by *Maheśachandra Nyáyaratna.* Calcutta. — Fasc. XIX. 1887. — B. I., N. S., No. 605.
8. Zu Nr. 594a. 19. **Chaturvarga-Chintámaṇi** By *Hemádri.* Ed. by Paṇḍita *Yogeśvara Smṛitiratna* and Paṇḍita *Kámákhyánátha Tarkaratna.* Calcutta. — Vol. III. Part I. Pariśeshakhaṇḍa. Fasc. XVI. 1887. — B. I., N. S., No. 607.
9. Zu Nr. 594a. 37. **The Nirukta.** With Commentaries. Ed. by Paṇḍit *Satyavrata Sámaśramí.* Calcutta. — Vol. IV. Fasc. II. 1886. B. I., N. S., No. 596.
10. Zu Nr. 594a. 47. **Śrauta Sútra of Śánkháyana, The.** Ed. by Dr. *A. Hillebrandt.* Calcutta. — Vol. I. Fasc. IV. 1887. — B. I., N. S., No. 606.
11. Zu Nr. 594a. 50. **Vivádaratnákara, The.** Ed. by Paṇḍit *Dánanátha Vidyálankára.* Calcutta. — Fasc. V. 1887. — B. I., N. S., No. 599.
12. Zu Nr. 594a. 52. **Kúrma Puráṇa, The.** Ed. by *Nílmaṇi Mukhopádhyáya Nyáyálankára.* Calcutta. — Fasc. III. 1887. — B. I., N. S., No. 60[illegible].
13. Zu Nr. 594a. 53. **Vṛihannáradíya Puráṇa, The.** Ed. by Paṇḍit *Hṛishíkeśa Śástrí.* Calcutta. — Fasc. III. 1887. — B. I., N. S., No. 600.
14. Zu Nr. 594a. 54. **Aśvavaidyaka, The.** A Treatise on the Diseases of the Horse compiled by *Jayadatta Súri*, edited by *Kavirdj Umeśa*

Chandra Gupta Kaviratna. Calcutta. — Fasc. IV. V. 1886. — B. I., N. S., No. 597. 598.

15. Zu Nr. 594 a. 55. Varáha Purána, The. Edited by Pandit *Hrishíkeśa Śástrí.* Calcutta. Fasc. I. 1887. B. I., N. S. No. 601.

16. Zu Nr. 594 a. 56. Ashtasáhasriká Prajnápáramitá. A Collection of Discourses on the Metaphysics of the Maháyána School of the Buddhists, now first edited from Nepalese Sanskrit MSS. by *Rájendralála Mitra.* Calcutta. — Fasc. I. 1887. B. I., N. S., No. 603.

17. Zu Nr. 594 b. 21. Zafarnámah by *Mauláná Sharfuddín 'Alí Yazdí* edited by *Mauláwí Muhammad Ilahdád.* Vol. I. Fasc. VII. Calcutta 1887. — B. I., N. S., No. 604.

18. Zu Nr. 609 c [2628]. Society, Royal Geographical. Proceedings and Monthly Record of Geography. London. — Vol. IX. No. 3. 4. 5.

19. Zu Nr. 1044 a [160]. Society, Asiatic, of Bengal. Journal. Calcutta. — Vol. LIII. Part II. No. IV. 1884. Vol. LV. Part I. No. III. 1886.

20. Zu Nr. 1044 b [161]. Society, Asiatic, of Bengal. Proceedings. Calcutta. 1886. No. 8. 9. 10. 1887. No. 1.

21. Zu Nr. 1101 a [99]. Institution, Smithsonian. Annual Report of the Board of Regents, showing the Operations, Expenditures, and Condition of the Institution for the year 1884. Part II. Washington 1885.

22. Zu Nr. 1422 b [68]. Genootschap, Bataviaasch, van Kunsten en Wetenschappen. Notulen van de Algemeene en Bestuurs-Vergaderingen. Batavia. — Deel XXIV. Aflevering II. 1886.

23. Zu Nr. 1422 c. Q. Genootschap, Bataviaasch, van Kunsten en Wetenschappen. Realia. Register op de Generale Resolutiën van het Kasteel Batavia. 1632—1805. s' Hage & Batavia. — Derde Deel 1886.

24. Zu Nr. 1456 [69]. Genootschap, Bataviaasch, van Kunsten en Wetenschappen. Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde. Batavia & s' Hage. — Deel XXXI. Aflevering 2 (Vervolg) en Aflevering 3. 1886.

25. Zu Nr. 1521 a. Société de Géographie. Compte Rendu des Séances de la Commission Centrale. Paris 1887. No. 3. 4. 5. 6. 7. 8. 9.

26. Zu Nr. 1674 a [107]. Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië. Uitgegeven door het Koninklijk Instituut voor de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië. 's Gravenhage. — Vijfde Volgreeks. Tweede Deel. Tweede Aflevering. 1887. (Deel XXXVI der geheele Reeks).

27. Nr. 2327 [9]. Akademie, K. B., der Wissenschaften zu München. Sitzungsberichte der philosophisch-philologischen und historischen Classe. München. — 1886. Heft IV. 1887. Heft I.

28. Zu Nr. 2452 [2276]. Revue Archéologique publiée sous la direction de MM. *Alex. Bertrand* et *G. Perrot.* Paris. — Troisième Série. Tome IX. 1. 2. 3. 4. 1887.

29. Zu Nr. 2763 [2503]. *Trübner*'s American, European, & Oriental Literary Record. London. — New Series. Vol. VIII. Nos. 1. 2.

30. Zu Nr. 2771 a Q. [200]. Zeitschrift für Aegyptische Sprache und Alterthumskunde. Fortgesetzt von *H. Brugsch* und *L. Stern.* Leipzig. Jahrgang 1886. 3. und 4. Heft.

31. Zu Nr. 2852 a [2595]. Общества, Императорскаго Русскаго Географическаго. Извѣстія. С.-Петербургъ. — Томъ XXII. 1886. Выпускъ 4. 5. 6.

32. Zu Nr. 2852 b [2596]. Общества, Императорскаго Русскаго Географическаго, Отчетъ. С.-Петербургъ. — За 1886 Годъ. 1887.

33. Zu Nr. 2938 [41]. **Akadémia, A Magyar Tudományos. Nyelvtudományi Közlemények.** Kiadya a M. T. A. nyelvtudományi bizottsága. Szerkeszti *Budenz, J.* Budapest. — XIX. kötet. 2. 3. füzet. 1885.

34. Zu Nr. 2940 [42]. **Akadémia, A Magyar Tudományos. Almanach** csillagászati és közönséges naptárral. Budapest. — 1886.

35. Zu Nr. 2971 a [167]. **Society, American Philosophical. Proceedings** held at Philadelphia for Promoting useful Knowledge. Philadelphia. — Vol. XXIII. No. 123. 1886.

36. Zu Nr. 2971 b. **Society, American Philosophical** at Philadelphia. **List of Surviving Members.** Presented to the Society at the stated Meeting held March 5, 1886. Philadelphia.

37. Zu Nr. 3100 [38]. **Akadémia, A Magyar Tudományos, Értekezések** a nyelv- és széptudományok köréböl. Az I. osztály rendeletéböl szerkeszti *Gyulai Pál.* Budapest. — XII. kötet. XII. szám. XIII. kötet. I. II. V. szám. 1885.

38. Zu Nr. 3569. **Catalogue, A,** of Sanskrit Manuscripts in **Oudh.** Compiled by Paṇḍita *Devíprasáda.* For the year 1885. Allahabad 1886.

39. Zu Nr. 3769 a Q. R. **Accademia dei Lincei. Atti.** Roma. — Serie quarta. **Rendiconti.** Vol. III. 1. Semestre. Fasc. 3. 4. 5. 6. 7. 1887.

40. Zu Nr. 3866 [2390]. **Catalogue, A,** of Sanskrit Manuscripts in the North-Western Provinces. Allahabad. — Part X. 1886.

41. Zu Nr. 3868 Q. [46]. **Annales de l'Extrême Orient et de l'Afrique.** Paris. — 9e Année No. 104. 105. 106. 1887.

42. Zu Nr. 3877 [186]. **Palästina-Verein,** Deutscher. **Zeitschrift.** Hrsg. . . . von Prof. Lic. *Hermann Guthe.* Leipzig. — Band X. Heft 1. 1887.

43. Zu Nr. 3879. **Nyelvemléktár.** Régi Magyar Codexek és Nyomtatványok. XIII. kötet. Budapest 1886.

44. Zu Nr. 3884 a. **Revue, Ungarische.** Mit Unterstützung der ungarischen Akademie der Wissenschaften hrsg. von *P. Hunfalvy* und *G. Heinrich.* Budapest. — 1887. Heft I—V.

45. Zu Nr. 4023. **Polybiblion.** Revue Bibliographique Universelle. Paris.
 a. **Partie Littéraire.** Deuxième Série. — Tome vingt-quatrième. — XLVIIe de la Collection. Livr. 5. 1886. Tome vingt-cinquième XLIXe de la Collection Livr. 2. 3. 4. 5. 1887.
 b. **Partie Technique.** Deuxième Série. Tome douzième. XLVIIIe de la Collection. Livr. 9. 11. 1886. Tome treizième. LIe de la Collection Livr. 2. 3. 4. 5. 1887.

46. Zu Nr. 4030. **Gesellschaft für Erdkunde** zu **Berlin. Zeitschrift.** Hrsg. von Dr. *W. Koner.* Berlin. — XXII. Band. Heft 2. 1887.

47. Zu Nr. 4031. **Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin. Verhandlungen.** Berlin. — XIV. Band. Nr. 2. 3. 4. 1887.

48. Zu Nr. 4070. **Books of the East, The Sacred.** Translated by various oriental Scholars and edited by *F. Max Müller.* Oxford. — Vol. XXV. The Laws of Manu. Translated with Extracts from seven Commentaries by *G. Bühler.* 1886. Vol. XXIX. The Gṛihya-Sûtras. Rules of Vedic Domestic Ceremonies. Translated by *Hermann Oldenberg.* Part I. Sâṅkhâyana-Gṛihya-Sûtra, Âsvalâyana-Gṛihya-Sûtra, Pâraskara-Gṛihya-Sûtra, Khâdira-Gṛihya-Sûtra. 1886.

49. Zu Nr. 4203 Q. **Annales du Musée Guimet.** Paris. — Tome neuvième. Les Hypogées Royaux de Thèbes par M. *E. Lefébure.* Première division. Le Tombeau de Séti Ier. Publié in extenso avec la collaboration de MM. *U. Bouriant* et *V. Loret* et avec le concours de M. *Ed. Naville.* Paris 1886.

50. Zu Nr. 4204. **Revue de l'Histoire des Religions.** Publiée sous la

Direction de M. *Jean Réville*. Paris. — Septième année. Tome XIII. No. 2. 3. 1886. Tome XIV. No. 1. 1887.

51. Zu Nr. 4224. *Fleischer, H. L.*, Studien über *Dozy*'s Supplément aux dictionnaires arabes. Leipzig. (Abdruck aus den Berichten der philol.-hist. Classe der Kgl. Sächs. Gesellschaft der Wissenschaften.) — Sechstes Stück. 1886. (Vom Verf.)

52. Zu Nr. 4348. Muséon, Le. Revue Internationale publiée par la Société des Lettres et des Sciences. Louvain. — Tome VI. 2. 1887.

53. Zu Nr. 4458 Q. Akademie, Königlich Preussische, der Wissenschaften zu Berlin. Sitzungsberichte. Berlin. — Jahrgang 1886. No. XL —LIII. 1887. No. I—XVIII.

54. Zu Nr. 4626. Gesellschaft, Numismatische, in Wien. Monatsblatt. Wien. — No. 43. 44. 45. 1887.

55. Zu Nr. 4628. Supplément au Catalogue des Livres Chinois qui se trouvent dans la Bibliothèque de l'Université de Leide. Leide 1886.

56. Zu Nr. 4654. Literaturblatt für orientalische Philologie. Unter Mitwirkung von Dr. *Johannes Klatt* in Berlin hrsg. von Prof. Dr. *E. Kuhn* in München. Leipzig. — 3. Bd. Heft 3. 1886.

57. Zu Nr. 4696 Q. Survey, United States Geological. Monographs. Washington. — Vol. XI. Israel Cook Russell, Geological History of Lake Lahontan. 1885.

58. Zu Nr. 4698. Survey, United States Geological. Bulletin. Washington. No. 30—33. 1886.

59. Zu Nr. 4698a. Mineral Resources of the United States. Calendar Year 1885. Washington 1886.

60. Zu Nr. 4743. *Howell, M. S.*, A Grammar of the Classical Arabic Language, translated and compiled from the Works of the most approved Native or Naturalised Authorities. The Introduction and Part I. (The Noun). Fasc. II. Allahabad 1886. (Von dem Secretary of State in Council of India).

61. Zu Nr. 4837 Q. Monatsschrift, Oesterreichische, für den Orient. Hrsg. vom Orientalischen Museum in Wien. Wien. — Dreizehnter Jahrgang. No. 2. 3. 4. 1887.

62. Zu Nr. 4936. Académie Nationale Hongroise des Sciences. Bulletins. (Tirage à part de la Revue Internationale.) Florence. IV. V. 1885. 86.

63. Zu Nr. 4988. Plakaatboek. Nederlandsch-Indisch, 1602 — 1811, door *J. A. van der Chijs*. Derde Deel. 1678 — 1709. Batavia & s' Hage 1886.

II. Andere Werke.

5125. Zu I. Société, des Études Indochinoises de Saigon. *Bulletin*. Année 1884—1886. 1er Semestre. Saigon. 1884—1886. (Von Herrn K. Himly, Halberstadt.)

5126. Zu II. 7. h. γ. 1. *Scherman, L.*, Philosophische Hymnen aus der Ṛig- und Atharva-Veda-Sanhitâ verglichen mit den Philosophemen der älteren Upanishad's. Strassburg 1887. (Vom Verf.)

5127. Zu III. 3. *Indrâjî, Bh.*, Twenty-Three Inscriptions from Nepâl. Translated from Gujarâtî by *G. Bühler*. Bombay 1885.

5128. Zu III. 5. c. *Berliner, A.*, Professor Paul de Lagarde nach seiner Natur gezeichnet. Berlin 1887. (Vom Verf.)

5129. Zu III. 5. b. η. *Chijs, J. A. van der*, De Vestiging van het Nederlandsche Gezag over de Banda-Eilanden (1599—1621). Met eene Kaart. Batavia & 's Hage. 1886. (Von der Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen.)

5130. Zu II. 7. k. *Booch, F., Frey, A.,* und *Messer, F.,* Hand-Wörterbuch der russischen und deutschen Sprache. Russisch-deutsches Wörterbuch. 4. Auflage. Leipzig s. a.

5131. Zu III. 5. c. *Duka, T.,* Körösi Csoma Sándor dolgozatai. Budapest 1885. Cfr. Nr. 5106.

5132. Zu III. 2. *Hellebrant, Á.,* A Magyar Tudományos Akadémia könyvtárában levö ösnyomtatványoknak jegyzéke. Budapest 1886.

5133. Zu III. 5. a. Emlékek, Irodalomtörténeti. Kiadja A. M. T. Akadémia irodalomtörténeti bizottsága. 1. Kötet. Két Magyarországi egyházi iró a XV. századból: Andreas Pannonius. — Nicolaus de Mirabilibus. Budapest 1886.

5134. Zu III. 8. b. *Pott, A. F.,* Einleitung in die allgemeine Sprachwissenschaft. Leipzig 1885. 86. (S.-A.) (Vom Verf.)

5135. Zu III. 8. b. *Pott, A. F.,* Zur Litteratur der Sprachenkunde Europas. Leipzig 1887 (Techmers Zeitschrift Supplement I). (Vom Verf.)

5136 Q. Zu III. 5. b. *α*. *Nottebohm, W.,* Montecuccoli und die Legende von St. Gotthard (1664). Berlin 1887. (Wissenschaftliche Beilage zum Programm des Friedrichs-Werderschen Gymnasiums zu Berlin. Ostern 1887.) (Vom Verf.)

5137 Q. Zu II. 13. i. Kalender für das laufende Jahr Çālivāhana 1809 = 1887/88. n. Chr. (Von Dr. Hultzsch.)

5138 Q. Zu I. Memoirs of the Literature College, Imperial University of Japan. No. I. Tōkyō 1887. (Von der I. U. of Tōkyo).

5139. Zu II. 7. i. *π*. *v. Sowa, R.,* Die Mundart der slovakischen Zigeuner. Göttingen 1887. (Vom Verf.)

5140. Zu II. 2. d. *Basset, R.,* Manuel de Langue Kabyle (Dialecte Zouaoua). Grammaire, Bibliographie, Chrestomathie et Lexique. Paris 1887.

5141. Zu II. 7. h. *γ*. 2. *Müller, Max,* Rig-Veda-Sanhita. The Sacred Hymns of the Brahmans. Translated and explained. Vol. I. London 1869.

5142. Zu III. 12. *α*. *β*. 2. *Reckendorf, S.,* Ueber den Werth der altäthiopischen Pentateuchübersetzung für die Reconstruction der Septuaginta. Giessen 1886. (Leipziger Doctordissertation.) (Vom Verf.)

5143 Q. Zu II. 7. h. *ε*. Mánava-Dharma-Śástra [Institutes of Manu] with the Commentaries of Medhátithi, Sarvajñanáráyaṇa, Kullúka, Rághavánanda, Nandana, and Rámachandra and an Appendix by the Honorable Rao Saheb *Vishvanáth Náráyan Mandlik.* Dazu Supplement: The Commentary of Govindarája on Mánava-Dharma-Śástra. Bombay 1886. [Vom Secretary of State in Council of India.]

5144. Zu II. 7. h. *γ*. 2. **कौषीतकिब्राह्मणम्.** Das Kaushitaki Brâhmaṇa. Herausgegeben und übersetzt von *B. Lindner.* I. Text. Jena 1887.

5145. Zu II. 1. a. *α*. *Bondi, J. H.,* Dem Hebräisch-Phönizischen Sprachzweige angehörige Lehnwörter in hieroglyphischen und hieratischen Texten. Leipzig 1886.

5146. Zu II. 12. b. *γ*. 5. *Frothingham, A. L.,* Stephen Bar Sudaili, the Syrian Mystic and the Book of Hierotheos. Leyden 1886. (Vom Verf.)

5147. Zu III. 5. c. *Knortz, Karl,* Gustav Seyffarth. Eine biographische Skizze. New York 1886.

5148. Zu II 12. c. *β*. *Mahler, E.,* Ueber den Stern mišrî der Assyrer. Wien 1887. (S.-A.) (Vom Verf.)

5149. Zu III. 5. a. *Mahler, E.,* Ueber eine in einer syrischen Grabinschrift erwähnte Sonnenfinsterniss. Wien 1887. (S. A.) (Vom Verf.)

5150. Zu II. 3. b. *γ*. Burjätisch. *Stumpf, C.,* Mongolische Gesänge. (Leipzig) 1887. (S. A.) (Vom Verf.)

Personalnachrichten.

Zum Correspondirenden Mitglied der D. M. G. ist ernannt worden:

Herr Dr. R. G. Bhandarkar, Professor am Deccan College zu Puna in Indien.

Als ordentliches Mitglied ist der Gesellschaft beigetreten:

Für 1887:

1107 „ Herr G. W. Thatcher, M. A., B. D., in Melbourne (Australien).

Durch den Tod verlor die Gesellschaft ihr Ehrenmitglied:

Herrn Professor Dr A. F. Pott, † 5. Juli in Halle,

ihre ordentlichen Mitglieder:

Herrn Dr. John Nicholson und Herrn Dr. Abr. Nager.

Verzeichniss der vom 1. Juni bis 31. Juli 1887 für die Bibliothek der D. M. G. eingegangenen Schriften u. s. w.

I. Fortsetzungen.

1. Zu Nr. 9a F. [28]. Académie Impériale des Sciences de St.-Pétersbourg. Bulletin. St. Pétersbourg. — T. XXXI. No. 4. Avril 1887.

2. Zu Nr. 155a [77]. Gesellschaft, Deutsche Morgenländische. Zeitschrift. Leipzig. — Ein und vierzigster Band. 1887. Heft 1.

3. Zu Nr. 239a [85]. Anzeigen, Göttingische Gelehrte. Unter der Aufsicht der königl. Gesellschaft der Wissenschaften. Göttingen. — 1887. Nr. 7—13.

4. Zu Nr. 239b [85]. Nachrichten von der k. Gesellschaft der Wissenschaften und der Georg-Augusts-Universität zu Göttingen. — Aus dem Jahre 1887. Nr. 4—9.

5. Zu Nr. 609c [2628]. Society, Royal Geographical. Proceedings and Monthly Record of Geography. London. — New Monthly Series. Vol. IX. 1887. No. 6. 7.

6. Zu Nr. 641a Q. [22]. Akademie, Königliche, der Wissenschaften zu Berlin. Philosophische und historische Abhandlungen. Berlin. — Aus dem Jahre 1886. 1887. Nebst Anhang: Abhandlungen nicht zur Akademie gehöriger Gelehrter.

7. Zu Nr. 1422b [68]. Genootschap, Bataviaasch, van Kunsten en Wetenschappen. Notulen van de Algemeene en Bestuurs-Vergaderingen. Batavia. — Deel XXIV. 1886. Aflevering 3. 4.

8. Zu Nr. 1456 [69]. Genootschap, Bataviaasch, van Kunsten en Wetenschappen. Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde. Batavia & s' Hage. — Deel XXXI. Aflevering 4. 1886.

9. Zu Nr. 1521a. Société de Géographie. Compte Rendu des Séances de la Commission Centrale. Paris 1887. No. 10. 11. 12.

10. Zu Nr. 1674a [107]. Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië. Uitgegeven door het Koninklijk Instituut voor de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië. 's Gravenhage. — Vijfde Volgreeks. Tweede Deel. Derde Aflevering. 1887. (Deel XXXVI der geheele Reeks).

11. Zu Nr. 1857. *Amari, Michele,* Bibliotheca Arabo-Sicula. Seconda appendice. Lipsia 1887.

12. Nr. 2327 [9]. Akademie, K. B., der Wissenschaften zu München. Sitzungsberichte der philosophisch-philologischen und historischen Classe. München. — 1887. Heft II.

13. Zu Nr. 2452 [2276]. Revue Archéologique publiée sous la direction de MM. *Alex. Bertrand* et *G. Perrot.* Paris. — Troisième Série. Tome IX. 5. 6. 1887.

14. Zu Nr. 2771 a Q. [200]. Zeitschrift für Aegyptische Sprache und Alterthumskunde. Fortgesetzt von *H. Brugsch* und *L. Stern.* Leipzig. Jahrgang 1887. 1. und 2. Heft.

15. Zu Nr. 2852 a [2595]. Общества, Императорскаго Русскаго Географическаго. Извѣстія. С.-Петербургъ. — Томъ XXIII. 1887. Випускъ 1. 2.

16. Zu Nr. 3131 [3278]. Gesellschaft, Numismatische, in Wien. Zeitschrift, hrsg. durch deren Redactions-Comité. Wien. — 18. Jahrgang. 2. Halbjahr. 1886.

17. Zu Nr. 3641 F. [2385]. Catalogue, Bengal Library, of Books. [Appendix to the Calcutta Gazette.] Calcutta. — 1886. Quarters 1. 2.

18. Zu Nr. 3644 F. [2389]. Statement of Particulars regarding Books and Periodicals published in the North-Western Provinces and Oudh. Allahabad. — 1886. Quarters 1. 2.

19. Zu Nr. 3645 F. [2392]. Catalogue of Books registered in the Punjab. Lahore. — 1886. Quarter 1.

20. Zu Nr. 3647 F. [2387]. Catalogue of Books printed in Lower Burma. Rangoon. — 1886. Quarters 1 – 4.

21. Zu Nr. 3769 a Q. R. Accademia dei Lincei. Atti. Roma. — Serie quarta. Rendiconti. 1887. Vol. III. Fasc. 8. 9. 10. 11. 12.

22. Zu Nr. 3868 Q. [46]. Annales de l'Extrême Orient et de l'Afrique. Paris. — 9e Année. No. 107. 108. 1887.

23. Zu Nr. 3884 a. Revue, Ungarische. Mit Unterstützung der ungarischen Akademie der Wissenschaften hrsg. von *P. Hunfalvy* und *G. Heinrich.* Budapest. — 1887. Heft VI. VII.

24. Zu Nr. 4023. Polybiblion. Revue Bibliographique Universelle. Paris.
 a. Partie Littéraire. Deuxième Série. — Tome vingt-cinquième. Livr. 6. 1886. Tome vingt-sixième. Livr. 1. 1887.
 b. Partie Technique. Deuxième Série. Tome treizième. Livr. 6. 7. 1887.

25. Zu Nr. 4031. Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin. Verhandlungen. Berlin. — XIV. Band. Nr. 5. 6. 1887.

26. Zu Nr. 4070. Books of the East, The Sacred. Translated by various oriental Scholars and edited by *F. Max Müller.* Oxford. — Vol. XXXI. The Zend-Avesta. Part III Translated by *L. H. Mills.* 1887.

27. Zu Nr. 4203 Q. Annales du Musée Guimet. Paris. — Tome onzième et douzième. Les fêtes annuellement célébrées à Émoui (Amoy). Étude concernant la religion populaire des Chinois par *J. J. M. de Groot.* Traduite du Hollandais avec le concours de l'auteur par *C. G. Chavannes.* Illustrations par *F. Régamey.* Paris 1886.

28. Zu Nr. 4204. Revue de l'Histoire des Religions. Publiée sous la Direction de M. *Jean Réville.* Paris. — Septième année. Tome XIV. No. 2. 3. 1886.

29. Zu Nr. 4224. *Fleischer, H. L.,* Studien über *Dozy*'s Supplément aux dictionnaires arabes. Leipzig. (Abdruck aus den Berichten der philol.-hist. Classe der Kgl. Sächs. Gesellschaft der Wissenschaften.) — Siebentes Stück. 1887. (Vom Verf.)

30. Zu Nr. 4343. Muséon, Le. Revue Internationale publiée par la Société des Lettres et des Sciences. Louvain. — Tome VI. 3. 1887.

31. Zu Nr. 4558. *Schlegel,* Dr. *G.,* Nederlandsch-Chineesch Woordenboek met de Transcriptie der Chineesche Karakters in het Tsiang-Tsiu Dialekt. Leiden. — Deel II. Aflevering II. 1887.

32. Zu Nr. 4626. Gesellschaft, Numismatische, in Wien. Monatsblatt. Wien. No. 46. 47. 1887.

33. Zu Nr. 4633 F. Memorandum of Books registered in the Hyderabad Assigned Districts. Akola. — 1886. Quarters 3. 4.

34. Zu Nr. 4667. *Εταιρια, Η ιστορικη και εθνολογικη της Ελλαδος. Δελτιον. Εν Αθηναις. — Τομος II, τευχος* 7. 1887.

35. Zu Nr. 4696 Q. Survey, United States Geological. Monographs. Washington. — Vol. X. *Marsh, O. Ch.,* Dinocerata. A Monograph of an Extinct Order of Gigantic Mammals. 1886.

36. Zu Nr. 4813 F. Assam Library. Catalogue of Books and Periodicals. Quarters 2. 3. 1886. (Vgl. 3648.)

37. Zu Nr. 4837 Q. Monatsschrift, Oesterreichische, für den Orient. Hrsg. vom Orientalischen Museum in Wien. Wien. — Dreizehnter Jahrgang. 1887. Nr. 5. 6.

38. Zu Nr. 5098. Die Keilschrifttexte Asurbanipals, Königs von Assyrien (668—626 v. Chr.). Nach dem in London copirten Grundtext mit Transcription, Uebersetzung, Kommentar und vollständigem Glossar von *Samuel Alden Smith.* Heft II. Neue Bautexte, Unveröffentlichte Briefe und Depeschen mit Originaltext-Ausgabe u. s. w. Leipzig 1887. (Vom Herausg.)

II. Andere Werke.

5151 Q. Zu II. 12. a. λ. *Berg, L. W. C. van den,* Le Ḥadhramout et les colonies arabes dans l'archipel indien. Batavia 1886. (Von der Niederländ. Regierung)

5152. Zu III. 7. *Six, J. P.,* Monnaies Lyciennes. (Extrait de la Revue Numismatique 1886—1887.) Paris 1887. (Vom Verf.)

5153. Zu II. 12 a. β. Dr. *C. P. Caspari's* Arabische Grammatik. Fünfte Auflage. Bearbeitet von *August Müller.* Halle a. S. 1887.

5154. Zu II. 12. e. α. *Ley, J.* Leitfaden der Metrik der Hebräischen Poesie. Halle a. S. 1887.

5155. Zu II. 12. c. β. *Smith, S. A.,* Assyriologische Miscellen. (S. A. aus der Zeitschrift für Assyriologie Bd. II. Heft 2.)

5156. Zu I. Review, The Scottish. Vol. IX. No XVIII. (Darin: *Löwy, A.,* The apocryphal Character of the Moabite Stone.) Paisley and London 1887.

5157. Zu III. 2. Bibliothèque Khédiviale. Guide de la salle d'exposition. Le Cairo 1887. (Von Dr. Vollers.)

5158. Zu III. 2. قرار صادر من نظارة المعارف العموميّة فى ٢٨ فبراير سنة ٨٧ مشتمل على قانون للكتبخانة المصريّة الخديويّة. Cairo 1887. (Von Dr. Vollers.)

5159. (B. 502 zu II. I. g. ζ.) Abschrift eines Briefes des Mahdî an Karamallâh, von diesem an Emin-Bey gesandt 30. December 1884. (Von Dr. Vollers.)

5160. Zu II. 7. c. α. 2. Թովմայի վարդապետի Արծրունւոյ պատմութիւն տանն Արծրունեաց ի լոյս էած Ք. Պ. (i. e. K. Patkanov). St. Petersburg 1887.

5161. Zu III. 1. b. ε. *Groeneveldt, W. P.,* Catalogus der Archeologische Verzameling van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen. Batavia 1887.

5162. Zu III. 7. *Chijs, J. A. van der,* Catalogus der Numismatische Verzameling van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen. Derde Druk. Batavia & 's Hage 1886.

5163. Zu III. 11. b. γ. *Berg, L. W. C. van den,* Het Mohammedaansche Godsdienstonderwijs op Java en Madoera en de daarbij gebruikte Arabische Boeken. Batavia 1887 (S. A.). (Vom Verf.)

5164 Q. Zu III. 4. b. ζ. *Berg, L. W. C. van den,* De inlandsche Rangen en Titels op Java en Madoera. Batavia 1887. (Von der Niederländischen Regierung.)

5165. Zu III. 11. α. *Bachmann, J.,* Lateinische Secundus-Handschriften aus der Kgl. Bibliothek zu München. (A. aus Philologus Bd. XLVI.) (Vom Verf.)

5166. Zu II. 12. a. ϰ. مواقع غرر شهور اعوام النصف الاوّل من القرن الرابع عشر فى السنين الغرغواريّة von ابراهيم عصمت الفلكى. Cairo 1887.

5167. Zu II. 13. h. *de Silva, S.,* Siṇhalese-English Grammar and Exercise Book. Colombo 1884.

5168. Zu II. 7. i. η. 1. *Bate, J. D.,* A Dictionary of the Hindee Language. Benares 1875.

5169. Zu III. 4. b. ε. *Mateer, S.,* Native Life in Travancore. London 1883.

Generalversammlung 1887.

Die Generalversammlung der D. M. G. für das Jahr 1887 findet statutengemäss zugleich mit der XXXIX. Versammlung Deutscher Philologen und Schulmänner statt. Dieselbe wird tagen in Zürich, von Mittwoch 28. September bis Sonnabend 1. October, unter dem Präsidium der Herren Gymnasialdirektor Dr. *H. Wirz* und Professor Dr. *H. Blümner*. Die von diesen unterzeichnete Einladung theilt Folgendes mit:

„Für die einzelnen Sektionen haben die vorbereitenden Geschäfte übernommen:

1. für die pädagogische Herr Gymnasialdirektor Dr. *J. Welti* in Winterthur,
2. für die orientalische die Herren Professor Dr. *H. Steiner* und Professor Dr. *A. Kägi* in Zürich,
3. für die deutsch-romanische Herr Professor Dr. *L. Tobler* und Professor Dr. *J. Ulrich* in Zürich,
4. für die archäologische Herr Professor Dr. *H. Blümner* in Zürich,
5. für die philologische (kritisch-exegetische) Herr Professor Dr. *H. Hitzig* in Zürich,
6. für die mathematisch-naturwissenschaftliche Herr Professor Dr. *A. Weilenmann* in Zürich,
7. für die neusprachliche Herr Professor Dr. *K. Sachs* in Brandenburg und Herr Professor *H. Breitinger* in Zürich,
8. für die historische Herr Professor Dr. *G. Meyer von Knonau*.

Vorträge für die allgemeinen Sitzungen bitten wir an einen der beiden Unterzeichneten, für die Sektionssitzungen bei denselben, oder bei den oben genannten Ordnern bezw. Vorständen der Sektionen anmelden zu wollen.

Ende August wird ein zweites Rundschreiben an die betheiligten Kreise versendet werden, enthaltend das Programm der Sitzungen und geselligen Veranstaltungen, Mittheilungen betr. die von den Eisenbahnverwaltungen gewährten Vergünstigungen, betr. Unterkunft in Gasthöfen und Privatquartieren, betr. Zustellung der Mitgliederkarte, wofür statutengemäss der Betrag von 10 Mark = 12½ Franken an den Schatzmeister Herrn *Caesar Schoeller*, Falkenburg 4 Hottingen-Zürich, pränumerando einzuzahlen sein wird.“

Personalnachrichten.

Als ordentliche Mitglieder sind der D. M. G. beigetreten:

Für 1887:

1108 „ Herr H. D. van Gelder in Haarlem, Holland.

1109 „ Dr. Franz Kühnert in Wien.

1110 „ Dr. Bruno Liebich in Breslau.

Durch den Tod verlor die Gesellschaft ihre ordentlichen Mitglieder:

Herrn Dr. Johann Hanusz, Privatdoc. in Wien.

„ Dr. Isidor Kalisch, Rabbiner in Newark, † am 11. Mai 1886.

Verzeichniss der vom 1. August bis 24. October 1887 für die Bibliothek der D. M. G. eingegangenen Schriften u. s. w.

I. Fortsetzungen.

1. Zu Nr. 29a [157]. Society, Royal Asiatic. The Journal of Great Britain and Ireland. London. — New Series. Vol. XIX. Part III. IV. 1887.
2. Zu Nr. 155a [77]. Gesellschaft, Deutsche Morgenländische. Zeitschrift. Leipzig. — Ein und vierzigster Band. 1887. Heft 2.
3. Zu Nr. 202 [153]. Journal Asiatique. Publié par la Société Asiatique. Paris. — Huitième Série. Tome IX. No. 3. Tome X. No. 1. 1887.
4. Zu Nr. 217 [166]. Society, American Oriental. Proceedings at Boston, May 1887.
5. Zu Nr. 239a [85]. Anzeigen, Göttingische Gelehrte. Unter der Aufsicht der königl. Gesellschaft der Wissenschaften. Göttingen. — 1887. Nr. 14—20.
6. Zu Nr. 239b [85]. Nachrichten von der k. Gesellschaft der Wissenschaften und der Georg-Augusts-Universität zu Göttingen. — Aus dem Jahre 1887. Nr. 10—14.
7. Zu Nr. 294a [13]. Akademie, Kaiserliche, der Wissenschaften. Sitzungsberichte. Philosophisch-Historische Classe. Wien. — Jahrgang 1886. Band CXII. CXIII. Jahrgang 1887. Band CXIV. Heft I.
8. Zu Nr. 295a [2864]. Archiv für österreichische Geschichte. Hrsg. von der zur Pflege vaterländischer Geschichte aufgestellten Commission der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften. Wien. — 68. Band. 2. Hälfte. 1886. 69. 70. Band. 1887.
9. Zu Nr. 609c [2628]. Society, Royal Geographical. Proceedings and Monthly Record of Geography. London. — Vol. IX. No. 8. 9. 10.
10. Zu Nr. 937a. Society, Royal Asiatic. Journal of the Bombay Branch. Bombay. — Vol. XVIII. No. XLV. Extra Number. Prof. Peterson's Report on the Search for Sanskrit MSS. in the Bombay Circle, 1884—86. Bombay 1887.
11. Zu Nr. 1044a [160]. Society, Asiatic, of Bengal. Journal. Calcutta. — Vol. LVI. Part I. No. I. 1887.
12. Zu Nr. 1044b [161]. Society, Asiatic, of Bengal. Proceedings. Calcutta. 1887. No. 2—5.
13. Zu Nr. 1101a [99]. Institution, Smithsonian. Annual Report of the Board of Regents, showing the Operations, Expenditures, and Condition of the Institution to July, 1885. Part I. Washington 1886.

14. Zu Nr. 1232a [2899]. Verein, Historischer, für Steiermark. Mittheilungen. Graz. — XXXV. Heft. 1887. Mit Beilage Stiria illustrata, Bogen 21—24.

15. Zu Nr. 1521 [2620]. Société de Géographie. Bulletin. Paris. — 7e Série, Tome VIII. 1er Trimestre 1887.

16. Zu Nr. 1674 a [107]. Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië. Uitgegeven door het Koninklijk Instituut voor de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië. 's Gravenhage. — Vijfde Volgreeks. Tweede Deel. Vierde Aflevering. 1887. (Deel XXXVI der geheele Reeks).

17. Zu Nr. 2327 [9]. Akademie, K. B., der Wissenschaften zu München. Sitzungsberichte der philosophisch-philologischen und historischen Classe. München. — 1887. Band I. Heft III. Band II. Heft I.

18. Zu Nr. 2452 [2276]. Revue Archéologique publiée sous la direction de MM. *Alex. Bertrand* et *G. Perrot*. Paris. — Troisième Série. Tome X. Juillet-Aout 1887.

19. Zu Nr. 2574 F. [1544]. *Lane*'s Arabic-English Lexicon. Edited by *Stanley Lane-Poole*. London. — Vol. VIII. Fasc. 1. (ع,ف) 1886.

20. Zu Nr. 2727. Beiträge zur Kunde steiermärkischer Geschichtsquellen. Herausgegeben vom historischen Vereine für Steiermark. 22. Jahrgang. Graz 1887.

21. Zu Nr. 2763 [2503]. *Trübner*'s American, European, & Oriental Literary Record. London. — New Series. Vol. VIII. No. 3. 4.

22. Zu Nr. 2771 a Q. [200]. Zeitschrift für Aegyptische Sprache und Alterthumskunde. Fortgesetzt von *H. Brugsch* und *L. Stern*. Leipzig. Jahrgang 1887. 3. Heft.

23. Zu Nr. 2852 a [2595]. Общества, Императорскаго Русскаго Географическаго. Извѣстія. С.-Петербургъ. — Томъ XXIII. 1887. Выпускъ 3.

24. Zu Nr. 2938 [41]. Akadémia, A Magyar Tudományos. Nyelvtudományi Közlemények. Kiadya a M. T. A. nyelvtudományi bizottsága. Szerkeszti *Budenz, J.* Budapest. — XX. kötet, 1. 2. füzet. 1886.

25. Zu Nr. 2940 [42]. Akadémia, A Magyar Tudományos. Almanach csillagászati és közönséges naptárral. Budapest. — 1887.

26. Zu Nr. 3100 [38]. Akadémia, A Magyar Tudományos, Értekezések a nyelv-és széptudományok köréből. Az I. osztály rendeletéből szerkeszti *Gyulai Pál*. Budapest. — XIII. kötet. III. IV. VI. VII. IX. X. XI. XII. szám. 1885—1887.

27. Zu Nr. 3450 [163]. Society, Royal Asiatic. Journal of the China Branch. Shanghai. — New Series. Vol. XXI. Nos. 3. 4. 5. 6. 1886.

28. Zu Nr. 3769 a Q. R. Accademia dei Lincei. Atti. Roma. — Serie quarta. Rendiconti. 1887. Vol. III. 1. Semestre Fasc. 13. 2. Semestre Fasc. 1. 2. 3.

29. Zu Nr. 3877 [186]. Palästina-Verein, Deutscher. Zeitschrift. Hrsg. ... von Prof. Lic. *Hermann Guthe*. Leipzig. — Band X. Heft 2. 3. 1887.

30. Zu Nr. 3880. Régi Magyar költök tára. V. kötet. Budapest 1886.

31. Zu Nr. 4023. Polybiblion. Revue Bibliographique Universelle. Paris.
 a. Partie Littéraire. Deuxième Série. — Tome vingt-sixième. Livr. 2. 3. 1887.
 b. Partie Technique. Deuxième Série. Tome treizième. Livr. 8. 9. 1887.

32. Zu Nr. 4030. Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin. Zeitschrift. Hrsg. von Dr. *W. Koner*. Berlin. — XXII. Band. Heft 3. 4. 1887.

33. Zu Nr. 4031. Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin. Verhandlungen. Berlin. — XIV. Band. Nr. 7. 1887.

34. Zu Nr. 4204. Revue de l'Histoire des Religions. Publiée sous la Direction de M. *Jean Réville*. Paris. — Huitième année. Tome XV. No. 1. 2. 1887.

35. Zu Nr. 4343. Muséon, Le. Revue Internationale publiée par la Société des Lettres et des Sciences. Louvain. — Tome VI. 4. 1887.

36. Zu Nr. 4458 Q. Akademie, Königlich Preussische, der Wissenschaften zu Berlin. Sitzungsberichte. Berlin. — Jahrgang 1887. No. XIX —XXXIX.

37. Zu Nr. 4626. Gesellschaft, Numismatische, in Wien. Monatsblatt. Wien. No. 48. 49. 50. 1887.

38. Zu Nr. 4654. Literaturblatt für orientalische Philologie Unter Mitwirkung von Dr. *Johannes Klatt* in Berlin hrsg. von Prof. Dr. *E. Kuhn* in München. Leipzig. — 3. Bd. Heft 4. 1887.

39. Zu Nr. 4806. Cochinchine Française. Excursions et Reconnaissances. Saigon. — XII. No. 28. XIII. No. 29. 1886. 7.

40. Zu Nr. 4821 Q. Annual Report of the Bureau of Ethnology to the Secretary of the Smithsonian Institution. By *J. W. Powell*. Washington. — Fourth Report 1882—83. 1886.

41. Zu Nr. 4837 Q. Monatsschrift, Oesterreichische, für den Orient. Hrsg. vom Orientalischen Museum in Wien. Wien. — Dreizehnter Jahrgang. 1887. Nr. 7. 8. 9.

42. Zu Nr. 5023. Academy, California, of Sciences. Bulletin. Vol. 2. No. 5. 6. San Francisco 1886. 87. (Von der C. Ac. of Sc.)

II. Andere Werke.

5170 F. Zu II. 1. a. *β*. *Birch, S.*, Egyptian Texts of the Earliest Period from the Coffin of Amamu in the British Museum. With a Translation. London 1886. (Von den Trustees of the British Museum.)

5171 Q. Zu III. 2. *Blumhardt, J. F.*, Catalogue of Bengal printed Books in the Library of the British Museum. London 1886. (Von den Trustees of the British Museum.)

5172. Zu II. 10. b. *η*. *Azémar, H.*, Dictionnaire Stieng. Recueil de 2,500 mots. Fait à Brölâm en 1865. Saigon 1887. (S. A.) (Vom Verf.)

5173. Zu III. 12. a. *γ*. 2. *Ahrens, K.*, Zu Matthäus 7. 6. (S. A.) (Vom Verf.)

5174. Zu III. 3. *Glaser, E.*, Südarabische Streitfragen. Prag 1887. (Vom Verf.)

5175. Zu III. 11. a. *Bachmann, J.*, Das Leben und die Sentenzen des Philosophen Secundus des Schweigsamen. Nach dem Aethiopischen und Arabischen. (Dissertation.) Halle a. S. 1887. (Vom Verf.)

5176. Zu II. 12. a. *ν*. *Hamadânî*, Makâmen Constantinopel 1298.

5177. Zu III. 5. e. *Lincke, A.*, Vom Wiener Orientalisten-Congress. 27. September bis 2. October 1886. Ein Gedenkblatt. Dresden 1887. (Vom Verf.)

5178. Zu III. 3. *Hultzsch, E.*, A Pallava Inscription from Amaravati. (From the Madras Journal of Literature and Science for the Session 1886—87.) (Vom Verf.)

5179. Zu III. 7. *Stein, M. A.*, Zoroastrian Deities on Indo-Scythian Coins. London 1887. (S. A.) (Vom Verf.)

5180. Zu II. 7. c. δ. 4. *Salemann, C.*, Bericht über des Mag. V. Žukovski Materialien zur persischen Dialektologie. (Aus den Mélanges Asiatiques Tome IX.) (Vom Verf.)

5181. Zu II. 10. a. β. *Harlez, C. de*, Le texte originaire du Yih-King, sa nature et son interprétation. Paris 1887. (Extrait du Journal Asiatique.) (Vom Verf.)

5182. Zu II. 10. a. β. *Harlez, C. de*, Tchou-Tze-Tsieh-Yao-Tchuen, Résumé de la philosophie de Tchou-Hi. Paris 1887. (Extrait du Journal Asiatique.) (Vom Verf.)

5183. Zu II. 12. c. β. *Mahler, E.*, Der Kakkab mišri'. s. l. et a. (S. A.) (Vom Verf.)

5184. Zu III. 5. b. δ. *Wüstenfeld, F.*, Vergleichungs-Tabellen der muhammedanischen und christlichen Zeitrechnung. Leipzig 1854.

5184a. Zu III. 5. b. δ. *Mahler, E.*, Fortsetzung der Wüstenfeldschen Vergleichungs-Tabellen der muhammedanischen und christlichen Zeitrechnung (von 1300—1500 der Hedschra). Leipzig 1887.

5185. Zu II. 7. h. δ. *Monseur, E.*, Cāṇakya. Récension de cinq recueils de stances morales. Paris 1887. (Vom Verf.)

5186. Zu II. 7. h. α. *Kühnau, R.*, Rhythmus und indische Metrik. Eine Entgegnung. Göttingen 1887.

5187. Zu III. 9. *Poznanski, A.*, Ueber die religionsphilosophischen Anschauungen des Flavius Josephus. Breslau 1887. (Vom Verf.)

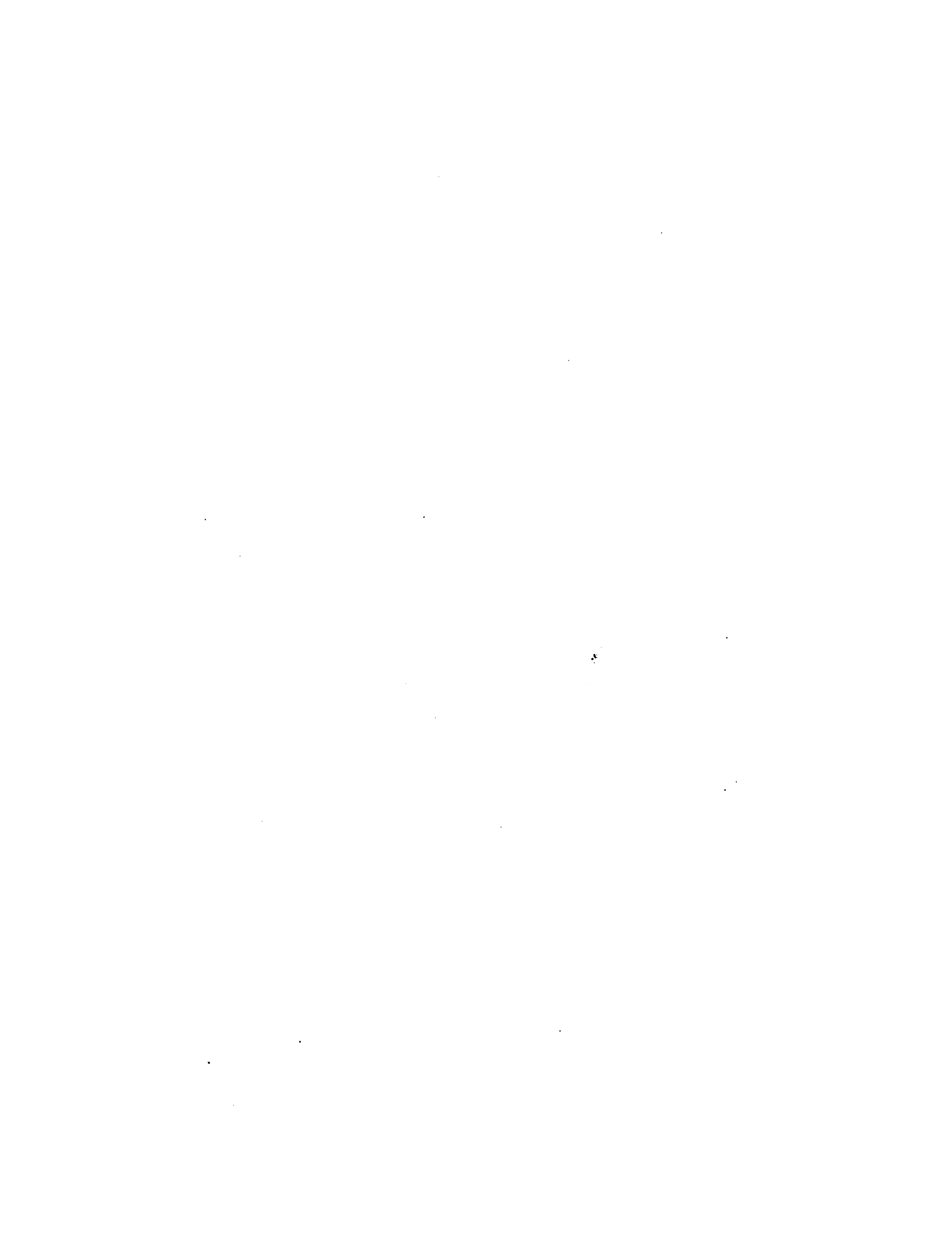
5188. Zu III. 8. b. *Abel*, Ueber Gegensinn. (Aus den Verhandlungen der Berliner anthropologischen Gesellschaft. Sitzung vom 16. Oct. 1886.) Beigelegt: Maspero, Sprachwissenschaft. (S. A.) (Vom Verf.)

5189. Zu II. 3. a. *Setälä, E. N.*, Zur Geschichte der Tempus- und Modusstammbildung in den finnisch-ugrischen Sprachen. Helsingissä 1887. (Journal de la Société finno-ougrienne II.)

5190. Zu III. 8. b. *Balassa, József*, A Phonetika Elemei, különös tekintettel a Magyar nyelvre. Budapest 1886.

5191. Zu II. 3. a. κ. *Munkácsi, Bernát*, Votják Népköltészeti Hagyományok. Budapest 1887.

5192. Zu III. 4. a. Ethnologische Mitteilungen aus Ungarn. Zeitschrift für die Volkskunde der Bewohner Ungarns und seiner Nebenländer. Redigiert und herausgegeben von Prof. Dr. *Anton Herrmann*. I. Jahrgang. I. Heft. Budapest 1887.



Generalversammlung zu Zürich.

Protokollarischer Bericht über die auf der Philologenversammlung zu Zürich vom 28. Sept.—1. Oct. 1887 abgehaltene Generalversammlung der D. M. G.

Erste Constituirende Sitzung am 28. September.

Anwesend 14 Mitglieder. Auf Antrag von Prof. Roth wird Prof. Steiner in Zürich zum Präsidenten und Prof. Kaegi zum Vicepräsidenten gewählt; zu Schriftführern Pfarrer Marti in Muttenz und Dr. Müller in Bern.

Der Beginn der Sitzungen wird auf 9 Uhr festgesetzt.

Zweite Sitzung am 29. September.

Nach Ratificirung des Protocolls hielt Hr. Prof. Steiner seinen Vortrag über die Bedeutung Hottinger's als Orientalist. Die Rechnungsvorlage wurde auf die folgende Sitzung verschoben und die Herren Prof. Gildemeister und Kautzsch zu Rechnungsrevisoren ernannt. Hierauf hörte die Versammlung den Vortrag von Hrn. Prof. Roth über eine Ausgabe des Atharvaveda von Shankar P. Pandit mit Sâyaṇa's Commentar und die in Kashmir neu aufgefundene Paippalâdarecension an.

Dritte Sitzung am 30. September.

Hr. Prof. Thorbecke legte den Kassenbericht der D. M. Gesellschaft vor [1]). Im Anschluss daran verliest Prof. Kautzsch einen schriftlichen Bericht und Antrag der Tags zuvor erwählten Rechnungsrevisoren. Dieselben beantragen, die Jahresrechnung für 1886 zu genehmigen und dem Kassirer Decharge zu ertheilen, jedoch unter dem Vorbehalt, dass ein bereits auf der Generalversammlung zu Wien erhobener Anstand, betreffend die Auszahlung rückständiger Honorare, nachträglich beseitigt und Bericht darüber an den geschäftsleitenden Vorstand erstattet werde. Dieser Antrag wird von der Versammlung einstimmig genehmigt. Es folgt der Secretariatsbericht [2]), dann der Bibliotheks-

1) S. S. XXVI. 2) S. Beilage A.

bericht[1]) und schliesslich der Redactionsbericht[2]). Bei letzterem wiederholt Prof. Roth seinen Wunsch, dass die in der Zeitschrift abzudruckenden Werke von deutschem Text begleitet resp. in der Sprache des Herausgebers abgefasst sein sollen. Hr. Prof. Gildemeister theilt als Deputirter der betr. Commission mit, dass als Versammlungsort für die nächste Versammlung Görlitz in Aussicht genommen ist und zwar soll dieselbe im Jahr 1889 stattfinden. Die Wahl eines Präsidenten für diese Versammlung wird dem geschäftsführenden Vorstand überlassen.

Hr. Prof. Thorbecke berichtet, dass der Vorrath an Diplomen für neueintretende erschöpft und die Kupferplatte zur Herstellung derselben verloren gegangen sei. Hr. Prof. Kautzsch beantragt ein lithographirtes Formular zu diesem Zweck herzustellen. Dieser Antrag wird genehmigt.

Hierauf verliest Hr. Prof. Thorbecke einen Antrag von Prof. August Müller in Königsberg, ihm für seine im Erscheinen begriffene Orientalische Bibliographie eine jährliche Unterstützung von 500 M. aus der Kasse der Gesellschaft zu gewähren. Der Antrag ist begleitet von Gutachten der Herren Prof. Windisch, Krehl, Pischel, Thorbecke, Wüstenfeld, Gildemeister, Nöldeke, v. Roth, v. Kremer, v. d. Gabelentz.

Hr. Prof. Kuhn bemerkt hierzu, dass Dr. Klatt das Material für seine Bibliographie für das Jahr 1886 beisammen habe und dass der Verleger bereit sei dieselbe zu drucken unter der Bedingung, dass die Gesellschaft die bis jetzt ausgezahlten 500 M. auch für dieses Jahr bewillige.

Hr. Prof. Thorbecke beantragt nun für die Klatt'sche Bibliographie für das Jahr 1886 wiederum 500 M. zu bewilligen unter der Bedingung, dass ein vollständiger Namenindex zu allen vier Bänden geliefert wird. Erst nach dessen Vollendung sind die 500 M. zahlbar. Dieser Antrag wird genehmigt.

Was das Gesuch von A. Müller betrifft, so beantragt Prof. Thorbecke für diese Bibliographie ebenfalls 500 M. auf 2 Jahre (1888/89) zu bewilligen, unter der Bedingung, dass jedem Band ein vollständiger Namenindex beigefügt wird, nach dessen Vollendung jene Summe erst zahlbar ist. Auch dieser Antrag wird genehmigt. Es folgen die Vorstandswahlen: Einstimmig werden bestätigt die Herren Gildemeister, Nöldeke, Wüstenfeld. Statt des verstorbenen Hrn. Prof. Pott wird Prof. Schlottmann in Halle in den Vorstand gewählt. Vereinzelte Stimmen fielen auf Prof. Geldner und Prof. Socin. Hierauf hielt Hr. Dr. Heidenheim seinen Vortrag über die Wichtigkeit der samaritanischen Literatur für die semitische Sprachwissenschaft, Exegese, Kirchen- und Dogmengeschichte mit besonderer Berücksichtigung der Schriften des im 4. Jahrhundert lebenden samaritanischen Schriftstellers Markah.

Vierte Sitzung vom 1. October.

Herr Prof. Leumann hält seinen Vortrag: Eine Bitte an die künftigen Herausgeber von Dramen und nichtvedischen Prosatexten der indischen Literatur.

Prof. Roth betont die Schwierigkeit in medicinischen Werken wie Suçruta, Caraka etc. zu citiren, besonders wenn nur Handschriften vorliegen.

1) S. Beilage B. 2) S. Beilage C.

Man müsste für jede einzelne Gattung von Werken besondere Directionen geben. Auch würden die Kosten des Druckes bedeutend erhöht.

Prof. Kuhn findet, man solle sich ganz auf die Zahlen beschränken und keine indischen Kapitelnamen aufnehmen. Ausserdem betont er die Schwierigkeit der Citirung bei verschiedenen Recensionen desselben Textes und in Pâlitexten bei den durch das Wort peyyâla angedeuteten Abkürzungen.

Die Herren Roth und Gildemeister beantragen, dass die Versammlung ihr Interesse an dem Vorschlag des Hrn. Prof. Leumann ausspreche und dass eine durchgeführte Probe an einer vielgebrauchten Ausgabe gemacht werden solle. Die Versammlung erklärt ihre Zustimmung zu diesem Antrage.

Wegen der vorgerückten Zeit fällt der Vortrag von Dr. Müller Ueber syntactische Verschiedenheiten zwischen Sanskrit und Pâli aus und die Sitzung wird geschlossen, nachdem Prof. Gildemeister im Namen der Versammlung dem Präsidenten, Vicepräsidenten und den Secretären seinen Dank ausgesprochen hat.

Beilage A.

Secretariatsbericht 1886—87.

Beigetreten sind der DMG. im verflossenen Jahre 20 Mitglieder, darunter 3 Institute und Vereine; Herr Dr. Bhandarkar in Puna wurde zum correspondirenden Mitglied ernannt. Durch den Tod verlor sie 2 Ehrenmitglieder, hervorragende Zierden unserer Wissenschaft und Mitbegründer unserer Gesellschaft, Geh. Regierungsrath Prof. Dr. Stenzler in Breslau und Prof. Dr. Pott in Halle, und die ordentlichen Mitglieder Dr. J. Schoenberg in Oxford, Prof. Theodores in Manchester, Prof. Girgass in Kiew, Prof. Dr. A. W. Th. Juynboll in Delft, Prof. Dr. von Gutschmid in Tübingen, Dr. L. v. Stephani, Exc. in Pawlowsk, Dr. Nicholson in Penrith und Rabbiner Dr. Nager in Rawitsch.

Vom Band 40 der Zeitschrift wurden 657 Exemplare versandt, davon 487 an Mitglieder, 40 an gelehrte Gesellschaften und Institute und 130 an diverse Buchhandlungen.

Das Fleischerstipendium wurde durch Herrn Geheimrath Fleischer auch für dieses Jahr an Herrn Dr. A. Huber, Docent in Leipzig, verliehen; über den Vermögensstand des Stipendiums giebt der Kassenbericht Aufschluss.

Herrn Hofrath Prof. Dr. Weil in Heidelberg wurden zu seinem 50jährigen Doctorjubiläum die Glückwünsche der Gesellschaft ausgesprochen.

Ein Schriftenaustausch mit der American Philosophical Society in Philadelphia und der Wiener Mechitaristen-Congregation musste abgelehnt werden.

Beilage B.

Bibliotheksbericht für 1886—1887.

Ausser den regelmässigen Fortsetzungen sind im verflossenen Jahre neu eingegangen 150 Druckwerke. Die im zweiten Bande des Kataloges verzeichneten Sammlungen sind um eine Nummer vermehrt worden. Ausgeliehen

wurden 362 Bände und 4 MSS. an 31 Entleiher. In Folge der grossen Lücken der Bibliothek, zu deren Ausfüllung keine Mittel bewilligt sind, mussten zahlreiche Gesuche um Bücher abschlägig beschieden werden. Zur Benutzung auf der Bibliothek sind MSS. gesandt worden von der Kgl. Bibliothek zu Berlin und der Hof- und Staatsbibliothek zu München.

R. Pischel,
d. Z. Bibliothekar der DMG.

Beilage C.

Aus dem Redactionsbericht für 1886—1887.

Der 41. Band der **Zeitschrift** ist in den Händen der Gesellschaft.

Von weiteren Publicationen der Gesellschaft ist erschienen:

Seconda Appendice alla **Biblioteca Arabo-Sicula** per *Michele Amari*. Leipzig 1887. In Commission bei F. A. Brockhaus. 4. 2 M. (Für Mitglieder der Gesellschaft 1 M. 50 ₰.)

Fortsetzung der **Wüstenfeld'schen Vergleichungs-Tabellen** der Muhammedanischen und Christlichen Zeitrechnung (von 1300 bis 1500 der Hedschra). Im Auftrage und auf Kosten der D. M. G. herausgegeben von Dr. *Eduard Mahler*. Leipzig 1887. In Commission bei F. A. Brockhaus. 4. 75 ₰. (Für Mitglieder der Gesellschaft 50 ₰.)

Beilage D.

Theilnehmer an der Generalversammlung der D. M. G. zu Zürich.

1. J. Gildemeister, Prof. in Bonn.
2. Roth, Tübingen.
3. Lindner, Leipzig.
4. Ernst Leumann, Strassburg.
5. E. Kautzsch, Tübingen.
6. E. Kuhn, München.
7. M. Heidenheim, Zürich.
8. A. Kaegi, Zürich.
9. J. Wackernagel, Basel.
10. A. Socin, Tübingen.
11. E. Müller, Bern.
12. K. Marti, Muttenz.
13. H. Steiner, Zürich.
14. H. Schweizer-Siedler, Zürich.
15. R. E. Brünnow, Vevey.
*16. K. Furrer, Zürich.
*17. Dr. J. E. Schermann, Prof., Ravensburg.
18. H. Thorbecke, Halle.
19. R. Smend, Basel.
20. R. Steck, Bern.
21. J. Wellhausen, Marburg.
*22. Robert v. Planta, Chur.
*23. T. Schiess, stud. phil., Zürich.
*24. Dr. Th. Im Hof, Bern.
*25. Rudolf Zerner, Zürich.

* Nicht Mitglied der D. M. G.

Personalnachrichten.

Als ordentliche Mitglieder sind der D. M. G. beigetreten:

Für 1887:

1111 Herr J. N. Reuter, Magister der Philosophie, in Abo, Finnland.

Für 1888:

1112 „ Dr. Errico Vitto, Console di S. M. il Re d'Italia, in Aleppo, Syrien.

1113 „ Dr. G. Hoberg, Professor in Paderborn.

Durch den Tod verlor die Gesellschaft ihre ordentlichen Mitglieder:

Herrn Professor John Avery, † im September 1887.

„ Professor Dr. Constantin Schlottmann in Halle, † am 8. Nov. 1887.

Extract aus d. Rechnung über Einnahme u. Ausgabe bei d. Kasse d. D. M. G. auf d. Jahr 1886.

Einnahmen.

20385 M. 53 ₰ Kassenbestand vom Jahre 1885.

348 M. 83 ₰ auf rückständige Jahresbeiträge d. Mitglieder für d. Jahre 1883/1885.

6188 „ 79 „ Jahresbeiträge von Mitgliedern für das Jahr 1886.

6537 „ 62 „

31 M. 56 ₰ auf rückständ. Porti für directe Zusendung d. „Zeitschrift“ p. Post von Mitgliedern auf d. Jahre 1883/1885.

157 „ 36 „ Porti für directe Zusendung der „Zeitschrift“ p. Post von Mitgliedern auf das Jahr 1886.

188 „ 92 „

4 „ — „ Vermögens-Zuwachs des Fleischer-Stipendii pro 1886, lt. statutenmässig darüber geführtem besondern Kassa-Buch und geprüftem Abschluss:

9676 M. 66 ₰ Bestand nach der Rechnung pro 1886.

9672 „ 66 „ „ „ „ „ „ 1885.

4 M. — ₰ Zuwachs des Fleischer-Stipendii pro 1886 w. o.

405 „ — „ Zinsen von hypothek. u. zeitweise auf Rechnungsbuch d. Allgem. D. Creditanstalt zu Leipzig angelegten Geldern.

110 „ 88 „ zurückerstattete Auslagen.

Ausgaben.

9348 M. 52 ₰ für Druck, Lithographie etc. der „Zeitschrift, Band 40“, von „Ibn Ja'îš, Commentar ed. Jahn, Band 2 Heft 3“, von Schroeder, Mâitrâyanî Samhita, Buch IV“, der „Abhandlungen f. d. Kunde des Morgenlandes Band 9, No. 1“ und von „Accidentien“.

1514 „ 52 „ Honorare, als:

1414 M. 02 ₰ für „Zeitschrift, Band 40“ und auf frühere Bände, incl. Correctur derselben.

100 „ 50 „ „ Revision von „Ibn Ja'îš, Commentar ed. Jahn, Band 2, Heft 3 und 4.

1514 M. 52 ₰ w. o.

1750 „ — „ Honorare für Redaction der „Zeitschrift Band 40“, sowie für sonstige Geschäftsführung an die Beamten der Gesellschaft und den Rechnungsmonenten.

120 „ — „ Reisediäten an Vorstandsmitglieder zur General-Versammlung in Wien.

483 „ 54 „ für Buchbinderarbeiten (incl. derer für die Bibliothek d. Gesellschaft in Halle).

399 „ 67 „ für Porti, Frachten etc., incl. der durch die Brockhaus'sche Buchhandlung verlegten.

2745 „ — „ Unterstützungen, als:
1500 ℳ. — ₰ von der Königl. Preuss. Regierung.
345 „ — „ (200 fl. rh.) von der Königl. Württembergischen Regierung.
900 „ — „ von der Königl. Sächs. Regierung.
2745 ℳ. — ₰ w. o.

3 „ 95 „ Lucrum durch Coursdifferenzen und auf eingeg. Wechsel und Checks.
1580 ℳ. 40 ₰ durch die von der F. A. Brockhaus'schen Buchh., lt. Rechnung v. 9. Aug. 1887, gedeckten Ausgaben.
2346 „ 95 „ Baarzahlung derselben, lt. Rechnung vom 9. Aug. 1887.

3927 „ 35 „

34308 ℳ. 25 ₰ Summa. Hiervon ab:
14675 „ 23 „ Summa der Ausgaben, verbleiben:
19633 ℳ. 02 ₰ Bestand. (Davon: 9900 ℳ. — ₰ in hypothek. angelegten Geldern,
9676 „ 66 „ Vermögensbestand d. Fleischer-Stipendii
und 56 „ 36 „ baar)
19633 ℳ. 02 ₰ w. o.

73 „ 38 „ Insgemein: (für Anzeigen, Wechselstempel u. Coursdifferenzen, f. Schreib- u. Bibliotheks-Materialien, f. Emballage, Verpackung u. Transport von Büchern u. Beischlüssen, für Beleuchtung u. Reinigung der Sitzungs- u. Bibliotheks-Locale und für Aufwartung,

1580 ℳ. 40 ₰ Ausgaben d. Buchh. F. A. Brockhaus, lt. deren Rechnung v. 9. Aug. 1887.
594 „ 80 „ ab: für Posten, welche in vorstehender Specification vertheilt schon mit enthalten und in der Rechnung bezeichnet sind.

985 „ 60 „ demnach verbleibende Ausgaben der Buchh. F. A. Brockhaus, incl. Provision derselben auf den, von den Publicationen der Gesellschaft im Laufe des Jahres erzielten Absatz etc., lt. Rechnung vom 9. Aug. 1887.

14675 ℳ. 23 ₰ Summa.

Königl. Universitäts-Kassen-Rendant Boltze in Halle, als Monent.

F. A. Brockhaus in Leipzig, d. Z. Kassirer.

Verzeichniss der vom 25. October 1887 bis 9. Februar 1888 für die Bibliothek der D. M. G. eingegangenen Schriften u. s. w.

I. Fortsetzungen.

1. Zu Nr. 29a [157]. Society, Royal Asiatic. The Journal of Great Britain and Ireland. London. — New Series. Vol. XX. Part I. 1888.
2. Zu Nr. 155a [77]. Gesellschaft, Deutsche Morgenländische. Zeitschrift. Leipzig. — Ein und vierzigster Band. 1887. Heft 3.
3. Zu Nr. 202 [153]. Journal Asiatique. Publié par la Société Asiatique. Paris. — Huitième Série. Tome X. No. 2. 1887. Tome XI. No. 1. 1888.
4. Zu Nr. 239a [85]. Anzeigen, Göttingische Gelehrte. Unter der Aufsicht der königl. Gesellschaft der Wissenschaften. Göttingen. — 1887. Nr. 21—26.
5. Zu Nr. 239b [85]. Nachrichten von der k. Gesellschaft der Wissenschaften und der Georg-Augusts-Universität zu Göttingen. — Aus dem Jahre 1887. Nr. 15—21. Nebst Beilage: *Wüstenfeld, F.*, Die Mitarbeiter an den Göttingischen gelehrten Anzeigen in den Jahren 1801 —1830. Göttingen 1887.
6. Zu Nr. 593c. 3 [1646]. *Ibn Hajar*, A Biographical Dictionary of Persons who knew Muhammad. Ed. in Arabic, by M. *Abd-ul-Hai.* Calcutta. — Fasc. XXXVI. (Vol. II. No. 11). Fasc. XXXVII. (Vol. III. No. 14). B. I., O. S., No. 260. 261.
7. Zu Nr. 593a. 22 [970]. The Sañhitá of the Black Yajur Veda, with the Commentary of *Mádhava Ácháárya.* Ed. by *Maheśachandra Nyáyaratna.* Calcutta. — Fasc. XXXIV. 1887. — B. I., N. S., Nr. 617.
8. Zu Nr. 594a. 19. Chaturvarga-Chintámaṇi By *Hemádri.* Ed. by Paṇḍita *Yogeśvara Smṛitiratna* and Paṇḍita *Kámákhyánátha Tarkaratna.* Calcutta. — Vol. III. Part I. Pariśeshakhaṇḍa. Fasc. XVII. 1887. — B. I., N. S., No. 621.
9. Zu Nr. 594a. 36. Kathá Sarit Ságara or Ocean of the Streams of Story. Transl. from the original Sanskrit by *C. H. Tawney.* Calcutta. — Vol. II. Fasc. XIV. 1887. — B. I., N. S., No. 615.
10. Zu Nr. 594a. 37. The Nirukta. With Commentaries. Ed. by Paṇḍit *Satyavrata Sámaśramí.* Calcutta. — Vol. IV. Fasc. III. 1887. B. I., N. S., No. 613.
11. Zu Nr. 594a. 45. Tattva Chintámaṇi. Ed. by Paṇḍita *Kámákhyánátha Tarkaratna.* Calcutta. — Fasc. VI. 1887. — B. I., N. S., No. 612.
12. Zu Nr. 594a. 46. Kála Mádhava by Paṇḍit Chandrakánta Tarkálankára. Calcutta. — Fasc. III. 1887. B. I., N. S., No. 622.

13. Zu Nr. 594a. 50. Vivádaratnákara, The. Ed. by Paṇḍit *Dínanátha Vidyálankára.* Calcutta. — Fasc. VI. 1887. — B. I., N. S., No. 619.

14. Zu Nr. 594a. 51. Uvāsagadasāo, The. Ed. by Dr. *A. F. Rudolf Hoernle.* Calcutta. — Fasc. III. 1886. — B. I., N. S., No. 614.

15. Zu Nr. 594a. 52. Kúrma Puráṇa, The. Ed. by *Nílmaṇi Mukhopádhyáya Nyáyálankára.* Calcutta. — Fasc. IV. 1887. — B. I., N. S., No. 618.

16. Zu Nr. 594a. 56. Ashṭasáhasriká Prajṉápáramitá. A Collection of Discourses on the Metaphysics of the Maháyána School of the Buddhists, now first edited from Nepalese Sanskrit MSS. by *Rájendralála Mitra.* Calcutta. — Fasc. II. 1887. B. I., N. S., No. 620.

17. Zu Nr. 594a. 57. The Institutes of Paráśara. Translated from the Original Sanskrit by *Krishṇakamal Bhattácharya.* Calcutta 1887. B. I., N. S., No. 611.

18. Zu Nr. 594b. Q. 12. [743]. The Akbarnámah by *Abul-Fazl i Mubárak i 'Allámí.* Ed. by *Maulaví 'Abd-ar-Rahím.* Calcutta. — Index to Vol. III. — B. I., N. S, Nr. 608. 609.

19. Zu Nr. 594b. 21. Zafarnámah by *Mauláná Sharfuddín 'Alí Yazdí* edited by *Mauláwi Muhammad Ilahdád.* Vol. I. Fasc. VIII. IX. Calcutta 1887. — B. I., N. S., No. 610. 616.

20. Zu Nr. 609c [2628]. Society, Royal Geographical. Proceedings and Monthly Record of Geography. London. — New Monthly Series. Vol. IX. 1887. No. 11. 12. Vol. X. 1888. No. 1. 2.

21. Zu Nr. 1044a [160]. Society, Asiatic, of Bengal. Journal. Calcutta. — Vol. LIV. Part II. No. IV. 1885.

22. Zu Nr. 1044b [161]. Society, Asiatic, of Bengal. Proceedings. Calcutta. 1887. No. 6—8.

23. Zu Nr. 1175 [2367]. Die Handschriftenverzeichnisse der Kgl. Bibliothek zu Berlin. (g). Verzeichniss der Arabischen Handschriften von *W. Ahlwardt.* Erster Band. Berlin 1887.

24. Zu Nr. 1422b [68]. Genootschap, Bataviaasch, van Kunsten en Wetenschappen. Notulen van de Algemeene en Bestuurs-Vergaderingen. Batavia. — Deel XXV. 1887. Aflevering 1. 3.

25. Zu Nr. 1456 [69]. Genootschap, Bataviaasch, van Kunsten en Wetenschappen. Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde. Batavia & s' Hage. — Deel XXXI. Aflevering 5. 6. 1886.

26. Zu Nr. 1521 [2620]. Société de Géographie. Bulletin. Paris. — 7e Série, Tome VIII. 2. 3. Trimestre 1887.

27. Zu Nr. 1521a. Société de Géographie. Compte Rendu des Séances de la Commission Centrale. Paris 1887. No. 13—16. 1888. No. 1. 2.

28. Zu Nr. 1674a [107]. Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië. Uitgegeven door het Koninklijk Instituut voor de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië. 's Gravenhage. — Vijfde Volgreeks. Derde Deel. (Deel XXXVII der geheele Reeks). Eerste Aflevering. 1888.

29. Zu Nr. 1831 [150]. Seminar, Jüdisch-theologisches, „Fränkel'scher Stiftung", Jahresbericht. Breslau. — 1888. Darin: *Rosin, D.*, Reime und Gedichte des Abraham Ibn Esra. Heft III.

30. Zu Nr. 2327 [9]. Akademie, K. B., der Wissenschaften zu München. Sitzungsberichte der philosophisch-philologischen und historischen Classe. München. — 1887. Band II. Heft II.

31. Zu Nr. 2452 [2276]. Revue Archéologique publiée sous la direction de MM. *Alex. Bertrand* et *G. Perrot.* Paris. — Troisième Série. Tome X. Septembre-Octobre; Novembre-Décembre 1887.

32. Zu Nr. 2763 [2503]. *Trübner*'s American, European, & Oriental Literary Record. London. — New Series. Vol. VIII. No. 5.

33. Zu Nr. 2771 a Q. [200]. Zeitschrift für Aegyptische Sprache und Alterthumskunde. Fortgesetzt von *H. Brugsch* und *L. Stern.* Leipzig. Jahrgang 1887. 4. Heft.

34. Zu Nr. 2852 a [2595]. Общества, Императорскаго Русскаго Географическаго. Извѣстія. С.-Петербургъ. — Томъ XXIII. 1887. Выпускъ 4. 5.

35. Zu Nr. 3641 F. [2385]. Catalogue, Bengal Library, of Books. [Appendix to the Calcutta Gazette.] Calcutta. — 1886. Quarters 3. 4. 1887. Quarter 1.

36. Zu Nr. 3644 F. [2389]. Statement of Particulars regarding Books and Periodicals published in the North-Western Provinces and Oudh. Allahabad. — 1886. Quarter 3. 1887. Quarters 1. 2 und Supplementary Statement to the Second Quarter of 1887.

37. Zu Nr. 3645 F. [2392]. Catalogue of Books registered in the Punjab. Lahore. — 1886. Quarters 2. 3. 4. 1887. Quarters 1. 2.

38. Zu Nr. 3647 F. [2387]. Catalogue of Books printed in Lower Burma. Rangoon. — 1887. Quarters 1. 2.

39. Zu Nr. 3769 a Q. R. Accademia dei Lincei. Atti. Roma. — Serie quarta. Rendiconti. 1887. Vol. III. 2. Semestre Fasc. 4. 5. 6. 7. 8.

40. Zu Nr. 3877 [186]. Palästina-Verein, Deutscher. Zeitschrift. Hrsg. ... von Prof. Lic. *Hermann Guthe.* Leipzig. — Band X. Heft 4. 1887.

41. Zu Nr. 3884 a. Revue, Ungarische. Mit Unterstützung der ungarischen Akademie der Wissenschaften hrsg. von *P. Hunfalvy* und *G. Heinrich.* Budapest. — 1887. Heft VIII. IX. X. 1888. Heft I.

42. Zu Nr. 4023. Polybiblion. Revue Bibliographique Universelle. Paris.
    a. Partie Littéraire. Deuxième Série. — Tome vingt-sixième. Livr. 4. 5. 6. 1887. Tome vingt-septième. Livr. 1. 1888.
    b. Partie Technique. Deuxième Série. Tome treizième. Livr. 10. 11. 12. 1887. Tome quatorzième. Livr. 1. 1888.

43. Zu Nr. 4030. Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin. Zeitschrift. Hrsg. von Dr. *W. Koner.* Berlin. XXII. Band. Heft 5. 1887. XXIII. Band. Heft 1. 2. 1888.

44. Zu Nr. 4031. Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin. Verhandlungen. Berlin. — XIV. Band. No. 8. 9. 10. 1887. XV. Band No. 1. 1888.

45. Zu Nr. 4192 F. *Böhtlingk, O.,* Sanskrit-Wörterbuch in kürzerer Fassung. St. Petersburg. — Siebenter Theil. Erste Lieferung (स-सुरक्षयुज्). 1887.

46. Zu Nr. 4265. — 4265 a. *Hunter, W. W.,* The Imperial Gazetteer of India. Second Edition. 14 Voll. London 1885—87. (Vom Secretary of State in Council for India.)

47. Zu Nr. 4283 Q. *Barbier de Meynard, A. C.,* Dictionnaire Turc-Français. Supplément aux dictionnaires publiés jusqu'à ce jour. Volume premier. Troisième livraison. Paris 1883. Second Volume. Livraison 1. 2. 1886. 87.

48. Zu Nr. 4329. *Bartholomae, Chr.*, Arische Forschungen. Halle a. S. — Heft III. 1887. (Vom Verf.).

49. Zu Nr. 4343. Muséon, Le. Revue Internationale publiée par la Société des Lettres et des Sciences. Louvain. — Tome VI. 5. 1887. VII. 1. 1888.

50. Zu Nr. 4405 a. *Meyers* Reisebücher. Türkei und Griechenland, untere Donauländer und Kleinasien. Zweite Auflage. Leipzig. Bibliographisches Institut. 1888. (Vom Verleger durch die Redaction). [Preis 14 Mark].

51. Zu Nr. 4558. *Schlegel*, Dr. *G.*, Nederlandsch-Chineesch Woordenboek met de Transcriptie der Chineesche Karakters in het Tsiang-Tsiu Dialekt. Leiden. — Deel II. Aflevering III. 1887.

52. Zu Nr. 4626. Gesellschaft, Numismatische, in Wien. Monatsblatt. Wien. — No. 51. 52. 53. 54. 1887.

53. Zu Nr. 4633 F. Memorandum of Books registered in the Hyderabad Assigned Districts. Akola. — 1887. Quarter 3.

54. Zu Nr. 4689. *Meyer, Elard Hugo*, Indogermanische Mythen. II. Achilleis. Berlin. Ferd. Dümmlers Verlagsbuchhandlung. 1887. (Vom Verleger durch die Redaction).

55. Zu Nr. 4697 Q. Survey, United States Geological. Annual Report to the Secretary of the Interior. By *J. W. Powell.* Washington. — Sixth Report 1884—85. 1885.

56. Zu Nr. 4698. Survey, United States Geological. Bulletin. Washington. No. 34—39. 1886. 87.

57. Zu Nr. 4832. Avesta, die heiligen Bücher der Parsen. Hrsg. von *K. F. Geldner*. Stuttgart. — II. Vispered und Khorde Avesta. 4. Lieferung. Vispered. Einleitung zum Khorde Avesta. Die Nyaish. Gah. Yasht 1—4. 8. 1887.

58. Zu Nr. 4837 Q. Monatsschrift, Oesterreichische, für den Orient. Hrsg. vom Orientalischen Museum in Wien. Wien. — Dreizehnter Jahrgang. 1887. Nr. 10. 11. 12.

59. Zu Nr. 4839 Q. *De Rosny, Léon,* Kami Yo-No Maki. Histoire des Dynasties Divines. Publiée en Japonais traduite pour la première fois sur le Texte original accompagnée d'une glose inédite composée en Chinois et d'un commentaire perpétuel rédigé en Français. II. Le Règne du Soleil. III. L'Exil. Paris 1887.

60. Zu Nr. 4931. Society, Asiatic, of Japan. Transactions. Yokohama. Vol. XV. Part II. September 1887.

61. Zu Nr. 4988. Plakaatboek, Nederlandsch-Indisch, 1602—1811, door *J. A. van der Chijs.* Vierde Deel. 1709—1743. Batavia & 's Hage 1887.

62. Zu Nr. 5134 Q. *Pott, A. F.*, Einleitung in die allgemeine Sprachwissenschaft. Zur Literatur der Sprachenkunde Afrikas. Leipzig 1887. (S. A.) (Von Prof. Pott).

63. Zu Nr. 5166 F. مواقع غرر شهور اعوام النصف الاوّل من القرن الرابع عشر فى السنين الغرغواريّة von ابراهيم عصمت الفلكى. Cairo 1887. (Fortsetzung.)

II. Andere Werke.

5193. Zu III. 1. a. Общества, Императорскаго Русскаго Археологическаго, восточнаго отдѣленія. Записки. St. Petersburg. — Томъ I. 1886. Выпускъ 1—4. Томъ II. B. 1. 2. (Von Herrn Baron von Rosen).

5194. Zu II. 12. a. ϑ. *Mehren, A. F.*, L'Oiseau. Traité mystique d'Avicenne. (S. A.) s. l. et a. (Vom Verf.).

5195 Q. Zu III. 5. b. δ. *v. Kremer, A.*, Ueber das Einnahmebudget des Abbasiden-Reiches vom Jahre 306 H. (918—919). Wien 1887. (Vom Verf.).

5196 Q. Zu II. 7. c. δ. 4. a. *Weber, A.*, Ueber den Pârasîprakâça des Kṛishṇadâsa. Berlin 1887. (S. A.) (Vom Verf.).

5197. Zu III. 8. b. *Bastian, A.*, Sprachvergleichende Studien mit besonderer Berücksichtigung der Indochinesischen Sprachen. Leipzig 1870. (Von Herrn Prof. Pott).

5198 Q. Zu II. 4. b. *v. Tschudi, J. J.*, Ollanta. Ein altperuanisches Drama aus der Kechuasprache. Uebersetzt und commentirt. Wien 1875. (Von Herrn Prof. Pott).

5199. Zu II. 4. b. *v. Tschudi, J. J.*, Organismus der Khetšua-Sprache. Leipzig 1884. (Desgleichen).

5200 F. Zu III. 4. b. ε. *Beverley, H.*, Report on the Census of Bengal 1872. Calcutta 1872. (Desgl.).

5201. Zu II. 7. h. δ. *Galanos, D.*, Ἰνδικῶν μεταφράσεων πρόδρομος. Athen 1845. (Desgl.).

5202. Zu II. 5. *Hannemann, K.*, Prolegomena zur Baskischen oder Kantabrischen Sprache. Leipzig 1884. (Desgl.).

5203. Zu II. 7. c. δ. 3. Aogemadaêcâ. Ein Pârsentractat in Pâzend, Altbaktrisch und Sanskrit. Herausgegeben, übersetzt, erklärt und mit Glossar versehen von *W. Geiger*. Erlangen 1878. (Desgl.).

5204. Zu III. 8. b. *Penka, K.*, Origines Ariacae. Wien und Teschen 1883. (Desgl.).

5205. Zu II. 12. e. α. *Baumgartner, A. J.*, Introduction à l'étude de la langue Hébraïque. Genève 1887. (Vom Verf.).

5206. Zu III. 4. ϑ. *Culin, Stewart*, China in America. A Study in the Social Life of the Chinese in the Eastern Cities of the United States. Philadelphia 1887. (Vom Verf.).

5207. Zu III. 2. Orientalische Bibliographie. Herausgegeben von Prof. Dr. *A. Müller*. Berlin 1887. I. Jahrgang (Band I). Heft 1.

5208. Zu III. 4. b. ζ. *van der Chijs*, Dagh-Register gehouden int Casteel Batavia vant passerende daer ter plaetse als over geheel Nederlandts-India. Anno 1640—41. Batavia & 's Hage 1887.

5209. Zu II. 7. c. δ. 1. *Kossowicz, C.*, Inscriptiones Palaeo-Persicae Achaemenidarum. Petersburg 1872. (Von Dr. Salemann).

5210. Zu III. 5. c. *Veselovski, N. J.*, Василій Васильевичъ Григорьевъ по его письмамъ и трудамъ. 1816—1881. St. Petersburg 1887. (Desgl.).

5211. Zu III. 5. b. η. *Ivanovski, A.*, Матерьялы для исторіи инородцевъ юго-западнаго Китая. Томъ I. Часть 1. 2. St. Petersburg 1887. (Desgl.).

5212. Zu III. 11. b. *ε. Minajev, J. P.,* Индѣйскія сказки и легенды собранныя въ Камаонѣ въ 1875 г. St. Petersburg 1876. (Desgl.).

5213. Zu II. 7. i. *λ. Minajev, J.,* Очеркъ фонетики и морфологіи языка Пâли. St. Petersburg 1872. (Desgl.).

5214. Zu II. 3. b. *α.* Русско-Калмыцкій словарь. Astrachan 1885. (Desgl.).

5215. Zu III. 5. b. *α. Smirnov, V. D.,* Сборникъ нѣкоторыхъ важныхъ извѣстій и офиціальныхъ документовъ касательно Турціи, Россіи и Крыма. St. Petersburg 1881. (Desgl.).

5216. Zu III. 5. b. *ε. Gilaneantz, S.,* Дневникъ осады Испагани Афганами. Переводъ и объясненія К. Патканова. St. Petersburg 1870. (Desgl.).

5217. Zu III. 5. b. *α. Dorn, B.,* Каспій. St. Petersburg 1875. (Desgl.). (Cfr. No. 3631 Q.).

5218. Zu III. 8. b. *Smirnov, V.,* Anzeige von *Radloff,* Vergleichende Grammatik der nördlichen Türksprachen. (Russisch). (Desgl.).

5219. Zu III. 8. a. *Smirnov, V.,* Нѣсколько словъ объ учебникахъ русскаго языка для Татарскихъ народныхъ школъ. (S. A.). (Desgl.),

5220. Zu III. 4. a. *Smirnov, V.,* По вопросу школьномъ образованіи инородцевъ-Мусильманъ. (S. A.). (Desgl.).

5221. Zu III. 1. b. a. *Smirnow, V.,* Археологическая экскурсія въ Крымъ лѣтомъ 1886 г. (S. A.). (Desgl.).

5222. Zu II. 10. a. *α. Su-jun,* Коу-эрл-нянъ-син-эрл-цзи. St. Petersburg 1887. (Desgl.).

5223. Zu II. 3. e. *δ. Ilminski, N.,* Предварительное сообщеніе о Турецкомъ переводѣ изложенія вѣры Патріарха Геннадія схоларія. (s. l. et a.). (Desgl.). Cfr. Nr. 4560.

5224. Zu II. 7. i. *π. Salemann, C.,* Anzeige von *Patkanov,* Цыганы. Russisch. St. Petersburg 1887. (Desgl.).

5225. Zu II. 7. c. *ϑ.* 4. d. *Žukovski, V.,* Образчикъ персидскаго юмора. (S. A.). (Desgl.).

5226. Zu III. 11. b. *γ. Žukovski, V.,* Секта „Людей истины" — Áhli ha:x — въ Персіи. (S. A.). (Desgl.).

5227. Zu III. 8. c. Еванг. отъ Іоанна, гл. 3[a] ст. 16. Образцы переводовъ священнаго писанія изданныхъ великобританскимъ и иностраннымъ библейскимъ обществомъ. London 1885. (Desgl.).

5228. Zu II. 7. c. *ϑ.* 2. *Spiegel, Fr.,* Zur Interpretation des Vendidad. Leipzig 1853. (Desgl.).

5229 Q. Zu III. 1. b. *α. Antonin,* Изъ Румеліи. St. Petersburg 1886.

5230 Q. Zu III. 1. a. Общества, Императорскаго Русскаго Археологическаго, Отдѣленія Русской и Славянской археологій. Записки. Томъ четвертій. St. Petersburg 1887.

5231 Q. Zu III. 1. a. Общества, Императорскаго Русскаго Археологическаго. Записки. Томъ II. Выпускъ второй. Новая Серія. St. Petersburg 1886.

5232 Q. Zu III. 1. b. *ϑ.* Survey, Archaeological of Southern India. Vol. I. London 1887. (Cfr No. 3411 a Q).

5233. Zu III. 2. *Ahlwardt, W.,* Kurzes Verzeichniss der Glaserschen Sammlung arabischer Handschriften. Berlin 1887. (Vom Kgl. Preuss. Kultusministerium).

5234. Zu III. 12. a. *β.* 2. *Müller, A.,* Das Lied der Deborah. Eine philologische Studie. (S. A. aus den „Königsberger Studien". Erster Band). (Vom Verf.).

5235. Zu III. 11. b. ζ. *de Harlez, Ch.*, La religion nationale des Tartares orientaux Mandchous et Mongols, comparée à la religion des anciens Chinois. Bruxelles 1887. (Vom Verf.).

5236. Zu III. 12. e. β. *Perles, J.*, Die Berner Handschrift des kleinen Aruch. (S. A. aus „Jubelschrift zum siebzigsten Geburtstage des Prof. Dr. H. Graetz“). (Vom Verf.).

5237. Zu II. 12. c. α. *Smith, S. A.*, Why that „Assyrisches Wörterbuch“ ought never to have been published. Leipzig 1888. (Vom Verf.).

5238. Zu II. 12. a. ϑ. Ein Tractat des ابن سينا über die Seele. Beirût (ohne Jahr und näheren Titel).

5239 Q. Zu III. 4. b. ζ. *Devéria, G.*, La Frontière Sino-Annamite. Paris 1886.

5240 Q. Zu III. 8. a. Mélanges Orientaux, Nouveaux. Mémoires Textes et Traductions publiés par les Professeurs de l'École Spéciale des Langues Orientales Vivantes à l'occasion du septième congrès international des Orientalistes réuni à Vienne (Septembre 1886). Paris 1886. (Cfr. No. 4844 Q).

5241. Zu II. 2. c. *Schön, J. F.*, Grammar of the Mende Language. London 1882. (Vom Verf.).

5242. Zu II. 2. c. *Schön, J. F.*, Vocabulary of the Mende Language. London 1884. (Vom Verf.).

5243. Zu II. 2. e. γ. *Schön, J. F.*, Letāfi na Yesāya, annabi. Ḍa magána Haúsa. The Book of Isaiah. Translated into Haúsa. London 1881. (Vom Verf.).

5244. Zu II. 2. e. γ. *Schön, J. F.*, Magána Hausa. Native Litterature, or Proverbs, Tales, Fables and Historical Fragments in the Hausa Language. To which is added a Translation in English. London 1885. (Vom Verf.).

5245. Zu II. 12. a. ν. *Müller, A.*, Zu den Märchen der tausend und einen Nacht. Göttingen. (A.). (Vom Verf.).

5246. Zu II. 7. c. β. *Prym, E.* und *Socin, A.*, Kurdische Sammlungen. Erste Abteilung. Erzählungen und Lieder im Dialekte des Ṭûr 'Abdîn. a. Die Texte. b. Übersetzung. St. Pétersbourg 1887. (Von den Verfassern).

5247 Q. Zu II. 12. a. λ. Alberuni's India. Edited in the Arabic Original by Dr. *Edward Sachau.* London 1887. (Vom Secretary of State for India in Council).

5248 Q. Zu III. 1. a. Comité de conservation des Monuments de l'Art Arabe. I. Procès-Verbaux des séances. II. Rapports de la deuxième Commission. Le Caire 1884—1887.

5249. Zu II. 7. i. ν. The Gaüḍavaho. A Historical Poem in Prâkṛit by Vâkpati. Edited by *Shankar Pâṇḍurang Paṇḍit*, M. A. Bombay 1887. [Bombay Sanskrit Series No. XXXIV]. (Vom Herausgeber).

5250. Zu III. 8. a. *Haberlandt, M.*, Der altindische Geist. Leipzig (A. G. Liebeskind). 1887. (Vom Verleger durch die Redaktion). [Preis 4 M.].

5251. Zu III. 11. b. ε. *Olcott, H. S.*, Ein buddhistischer Katechismus nach dem Kanon der Kirche des südlichen Indiens bearbeitet. Leipzig, Th. Griebens Verlag (L. Fernau). 1887. (Desgl.).

5252. Zu III. 5. b. ε. *Nöldeke, Th.*, Aufsätze zur Persischen Geschichte. Leipzig, T. O. Weigel. (Desgl.). [Preis 4 M.]. 1887.

5253. Zu III. 11. a. *Gelbhaus, S.*, Ueber Stoffe altdeutscher Poesie. Berlin. Verlag der Stuhr'schen Buchhandlung. s. a. (Desgl.).

5254. Zu II. 12. a. ϑ. Analecta Orientalia ad Poeticam Aristoteleam edidit *D. Margoliouth.* London, D. Nutt, 1887. (Vom Verf. und Verleger durch die Redaction).

5255. Zu III. 5. c. Bibliographie analytique des ouvrages de Monsieur *Marie-Félicité Brosset*, 1824—1879. Saint-Pétersbourg, Eggers & Co. 1887. (Vom Verleger durch die Redaction).

5256. Zu II. 12. c. β. *Pognon, H.*, Les Inscriptions Babyloniennes du Wadi Brissa. Paris, A. Vieweg, 1887. [Bibliothèque de l'École des Hautes Études. Fasc. 71e]. (Desgl.).

5257. Zu II. 12. c. α. *Teloni, B.*, Crestomazia Assira con paradigmi grammaticali. Roma-Firenze-Torino, H. Loescher, 1887. [Pubblicazioni della Società Asiatica Italiana Volume I]. (Desgl.).

5258. Zu III. 11. a. *Chantepie de la Saussaye, P. D.*, Lehrbuch der Religionsgeschichte. Erster Band. Freiburg i. B., J. C. B. Mohr, 1887. [Sammlung theolog. Lehrbücher. Erster Band]. (Desgl.). [Preis 9 M.].

5259. Zu III. 4. a. *Bastian, A.*, Die Welt in ihren Spiegelungen unter dem Wandel des Völkergedankens. Prolegomena zu einer Gedankenstatistik. Berlin, S. Mittler & Sohn, 1887. (Desgl.).

5259 a. F. Zu III. 4. a. *Bastian, A.*, Ethnologisches Bilderbuch mit erklärendem Text. Berlin 1887. [Zugleich Illustrationen zu Nr. 5259]. (Desgl.).

5260. Zu III. 12 a. β. 2. *Stickel, J. G.*, Das Hohelied in seiner Einheit und dramatischen Gliederung. Mit Uebersetzung und Beigaben. Berlin, H. Reuther's Verlagsbuchhandlung, 1888. (Desgl.). [Preis 4 M.].

5261. Zu II. 7. c. δ. 3. Gujastak Abalish. Relation d'une conférence théologique présidée par le calife Mâmoun. Texte Pehlvi publié pour la première fois avec traduction, commentaire et lexique par *A. Barthelemy.* Paris, A. Vieweg, 1887. [Bibliothèque de l'École des Hautes Études Fasc. 69]. (Desgl.).

5262. Zu III. 4. a. *Jacob, G.*, Der nordisch-baltische Handel der Araber im Mittelalter. Leipzig, Georg Böhme, 1887. (Desgl.). [Preis 4 M.].

5263. Zu III. 12. a. β. 2. *Schönfelder, J. M.*, Die Klagelieder des Jeremias nach rabbinischer Auslegung. I. Abraham Ibn Ezra's Commentar in deutscher Uebertragung. II. Commentar in Cod. Hebr. 5 der K. Hof- und Staatsbibliothek in München. Hebräischer Text mit Uebersetzung. München, Ernst Stahl sen., 1887. (Desgl.).

5264. Zu II. 12. c. δ. *Lederer, Ph.*, תלמודה של בבל Lehrbuch zum Selbstunterricht im babylonischen Talmud. III. Heft enthaltend die wichtigsten Partien aus dem Traktate Chulin. Frankfurt a. M., J. Kauffmann, 1888. (Desgl.).

5265. Zu III. 5. b. γ. *Graetz, H.*, Volkstümliche Geschichte der Juden. Heft 1. Leipzig, Oskar Leiner, 1888. (Desgl.). [Preis 70 Pf.].

5266. Zu II. 4. b. *Adam, L.*, La langue Chiapanèque. Vienne, Alfred Hoelder, 1887. (Desgl.).

5267. Zu III. 2. b. β. *Manssúrov, B.*, Die Kirche des heiligen Grabes zu Jerusalem in ihrer ältesten Gestalt. Aus dem Russischen übersetzt von *A. Boehlendorff.* Heidelberg, G. Koester, 1888. (Desgl). [Preis 2 M.].

5268. Zu III. 8. b. *Soltau, F.*, Zur Erklärung der Sprache des Volkes der Scythen. Berlin, J. A. Stargardt, 1887. (Desgl.).

5269. Zu II. 12. a. ξ. *Hartmann, M.*, Allgemeines deutsches Handelsgesetzbuch mit Ausschluss des Seerechts und allgemeine deutsche Wechselordnung. Uebersetzt ins Arabische. Leipzig und Beirut 1887. (Vom Verf.).

5270. Zu I. Società Asiatica Italiana, Giornale. Volume primo. 1887. Roma-Firenze-Torino, H. Loescher, 1887. (Vom Verleger durch die Redaction).

5271. Zu I. Zeitschrift für afrikanische Sprachen. Herausgegeben von *C. G. Büttner*. Jahrgang I. Heft 1. Berlin, A. Asher & Co., 1887. (Desgl.).

5272. Zu II. 10. c. *Portman, M. V.*, A Manual of the Andamanese Languages. London 1887. (Vom Secretary of State for India in Council).

5273. Zu II. 7. h. ζ. वैशेषिकदर्शनम् । कणादमहर्षिप्रणीतम् । The Vaiśeshika-Darśanam with the Commentaries of Mahámahopádhyáya Chandrakant Tarkalankar published by *Radhavallabh Chaudhuri*. Calcutta 1887. (Vom Herausgeber).

5274. Zu III. 4. b. γ. *Doughty, Ch. M.*, Travels in Arabia Deserta. Vol. I. II. Cambridge 1888. (Von den Syndics of the Cambridge University Press).

B. 503. Abschrift *P. von Bohlens* 1) des Ekâkṣarakoça des Puruṣottamadēva 2) des Ekâkṣaranighaṇṭu 3) des Yajñadattavadha nach Chézy's Ausgabe 4) des Bhâminîvilâsa 5) von Persischen Sentenzen „from Rosen's Collection". (Von Herrn Prof. Pott).

B. 504. MS. des Gitagovinda mit dem Commentare des Nârâyaṇa. Devanâgarî-Schrift foll. 80 (fol. 79 fehlt). (Von Herrn Prof. Pott).

Ausserdem hat Frau Geheimräthin *Stenzler* in Breslau den reichen literarischen Nachlass ihres verstorbenen Mannes der Bibliothek der Gesellschaft geschenkt. Darüber wird nach erfolgter Ordnung Bericht erstattet werden.

Verzeichniss der Mitglieder der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft im Jahr 1887.

I.

Ehrenmitglieder.

Herr Michele Amari, Senator des Königr. Italien in Rom.
- Dr. O. von Böhtlingk Exc., kaiserl. russ. Geh. Rath und Akademiker, in Leipzig.
- Dr. H. L. Fleischer, Geheimer Rath, Prof. d. morgenl. Spr. in Leipzig.
- Dr. M. J. de Goeje, Interpres legati Warneriani u. Prof. in Leiden.
- B. H. Hodgson Esq., B. C. S., in Alderley Grange, Wotton-under-Edge Gloucestershire.
- Dr. Alfr. von Kremer, Exc., k. k. Handelsminister a. D. in Wien.
- Dr. F. Max Müller, Prof. an der Univ. in Oxford.

Sir Henry C. Rawlinson, Major-General u. s. w. in London.

Herr Dr. R. von Roth, Oberbibliothekar und Professor an d. Univ. in Tübingen.
- Dr. Whitley Stokes, früher Law-member of the Council of the Governor General of India, jetzt in London.
- Subhî Pascha Exc., kais. osman. Reichsrath, früher Minister der frommen Stiftungen, in Constantinopel.
- Graf Melchior de Vogüé, Mitglied des Instituts in Paris.
- Dr. W. D. Whitney, President of the American Oriental Society and Prof. of Sanskrit in Yale College, New-Haven, Conn., U. S. A.
- Dr. William Wright, Prof. an der Univ. in Cambridge.

II.

Correspondirende Mitglieder.

Herr Francis Ainsworth Esq., Ehren-Secretär der syrisch-ägyptischen Gesellschaft in London.
- Bâbu Râjendra Lâla Mitra in Calcutta.
- Dr. R. G. Bhandarkar, Professor am Deccan College zu Puna in Indien.
- Dr. G. Bühler, Professor an d. Univ. in Wien.
- Alexander Cunningham, Major-General, Director of the Archaeological Survey of India.
- Dr. J. M. E. Gottwaldt, Exc., kais. russ. w. Staatsrath, Oberbibliothekar an d. Univ. in Kasan.
- Îçvara Candra Vidyâsâgara in Calcutta.
- Major General William Nassau Lees, LL. D., in London.
- Lieutenant-Colonel Sir R. Lambert Playfair, K. C. M. G., Her Majesty's Consul-General for Algeria and Tunis, in Algier.
- Dr. G. Rosen, kais. deutscher Generalconsul a. D. in Detmold.
- Dr. R. Rost, Oberbibliothekar a. d. India Office Library in London.

Herr Dr. Edward E. Salisbury, Prof. in New Haven, Conn., U. S. A.
- Dr. W. G. Schauffler, Missionar, in New York.
- Dr. A. Sprenger in Heidelberg.
- Dr. Cornelius V. A. Van Dyck, Missionar in Beirut.

III.

Ordentliche Mitglieder[1]).

Herr Dr. Aug. Ahlquist, Prof. in Helsingfors (589).
- Dr. W. Ahlwardt, Prof. d. morgenl. Spr. in Greifswald (578).
- Karl Ahrens, Gymnasiallehrer in Plön (Holstein) (1011).
- Dr. Hermann Almkvist, Prof. der Vergl. Sprachforschung a. der Univ. in Upsala (1034).
- Arthur Amiaud, Prof. in Paris (998).
- Antonin, Archimandrit und Vorsteher der russischen Mission in Jerusalem (772).
- Dr. Theodor Arndt, Prediger an St. Petri in Berlin (1078).
- Dr. Carl von Arnhard, Gutsbesitzer in München (990).
- G. W. Arras, Director der Handelsschule in Zittau (494).
- Dr. Joh. Auer, Prof. am akadem. Gymnasium in Wien (883).
- Dr. Siegmund Auerbach, Rabbiner in Halberstadt (597).
- Dr. Th. Aufrecht, Prof. an der Univ. in Bonn (522).
- Freiherr Alex. von Bach Exc. in Wien (636).
- Dr. Wilhelm Bacher, Prof. an der Landes-Rabbinerschule in Budapest (804).
- Dr. Johannes Bachmann, z. Z. in Berlin (1099).
- Dr. Seligman Baer, Lehrer in Biebrich a. Rh. (926).
- Lic. Dr. Friedrich Baethgen, Professor an der Univ. in Kiel (961).
- Rev. C. J. Ball, chaplain to the Hon. Society of Lincoln's Inn, Hebrew Lecturer in Merchant Taylors' School, London (1086).
- Dr. Otto Bardenhewer, Prof. d. neutest. Exegese a. d. Univ. in München (809).
- Dr. Jacob Barth, Professor an der Univ. in Berlin (835).
- Dr. Christian Bartholomae, Professor an d. Univ. in Münster i/W. (955).
- René Basset, professeur à la chaire d'arabe de l'École Supérieure des Lettres in Algier (997).
- Dr. A. Bastian, Professor an d. Univ. in Berlin (560).
- Dr. Wolf Graf von Baudissin, Prof. an d. Univ. in Marburg (704).
- Dr. A. Baumgartner, Doc. a. d. Univers. in Basel (1063).
- Dr. Ant. J. Baumgartner, Prof. ord. à l'école de Théologie in Genf (1096).
- Dr. Gust. Baur, Geheimer Kirchenrath, Prof. und Universitätsprediger in Leipzig (288).
- J. Beames, Commissioner of Orissa, in Calcutta, Bengal, India (732).
- G. Behrmann, Hauptpastor in Hamburg (793).
- Dr. Wilhelm Bender, Prof. der Theol. in Bonn (983).
- R. L. Bensly, M. A., Professor a. d. Universität in Cambridge (498).
- Dr. Max de Berchem, in Genf (1055).
- Dr. Ernst Ritter von Bergmann, Custos der k. k. Münz- und Antiken-Sammlung in Wien (713).
- Aug. Bernus, Pastor in Basel (785).
- Dr. E. Bertheau, Geh. Regierungsrath u. Prof. d. morgenl. Spr. in Göttingen (12).

[1]) Die in Parenthese beigesetzte Zahl ist die fortlaufende Nummer und bezieht sich auf die nach der Zeit des Eintritts in die Gesellschaft geordnete Liste Bd. II. S. 505 ff., welche bei der Anmeldung der neu eintretenden Mitglieder in den Nachrichten fortgeführt wird.

Herr Dr. Carl Bezold, Privatdocent a. d. Univ. in München (940).
- Dr. A. Bezzenberger, Prof. an der Univ. in Königsberg (801).
- Dr. Gust. Bickell, Prof. an der Universität in Innsbruck (573).
- Rev. John Birrell, D. D., Professor an d. Universität in St. Andrews (489).
- Dr. Maurice Bloomfield, Prof. a. d. Johns Hopkins University, Baltimore, Md., U. S. A. (999).
- Dr. Eduard Böhl, Prof. d. Theol. in Wien (579).
- Dr. Fr. Bollensen, Prof. a. D. in Witzenhausen an d. Werra (133).
- A. Bourguin, Pastor, Vals-le-Bain (Ardêche), Frankreich (1008).
- John Boxwell, B. C. S., Collector of Gaya, India (1069).
- Dr. Peter von Bradke, Professor an d. Univ. Giessen (906).
- M. Fredrik Brag, Adjunct an d. Univ. in Lund (441).
- Dr. Edw. Brandes in Kopenhagen (764).
- Rev. C. A. Briggs, Prof. am Union Theol. Seminary, New York (725).
- Dr. H. Brugsch-Pascha, Kais. Legationsrath in Charlottenburg (276).
- Dr. Rud. E. Brünnow in Vevey (1009).
- Dr. th. Karl Budde, Professor an der ev.-theol. Facultät in Bonn (917).
- Ernest A. Budge B. A., Assist. Departm. Orient. Antiqu. Brit. Mus. London (1033).
- Frants Buhl, Prof. der alttestamentl. Wissenschaft a. d. Univ. in Kopenhagen (920).
- Freiherr Guido von Call, k. k. österreich-ungar. Legationssecretär in Constantinopel (822).
- Dr. Carl Cappeller, Prof. a. d. Univ. Jena (1075).
- L. C. Casartelli, M. A., St. Bede's College, Manchester (910).
- Alfred Caspari, Königl. Gymnasial-Professor in München (979).
- Dr. C. P. Caspari, Prof. d. Theol. in Christiania (148).
- Dr. D. A. Chwolson, w. Staatsrath, Prof. d. hebr. Spr. u. Literatur an der Univers. in St. Petersburg (292).
- Hyde Clarke Esq., Mitglied des Anthropolog. Instituts in London (601).
- Dr. Hermann Collitz, Professor am Bryn Mawr College, Bryn Mawr bei Philadelphia, Pennsylvania U. S. A. (1067).
- Lic. Dr. Carl Heinr. Cornill, Professor an der Univ. in Königsberg (885).
- Heinrich Graf von Coudenhove, Attaché bei der K. K. Oestr.-Ungar. Gesandtschaft in Constantinopel (957).
- Edw. Byles Cowell, Professor d. Sanskrit an d. Universität Cambridge (410).
- Rev. Dr. Mich. John Cramer, Ministerresident der Verein. Staaten von Nord-Amerika in Bern (695).
- Dr. Sam. Ives Curtiss, Prof. am theol. Seminar in Chicago, Illinois, U. S. A. (923).
- Dr. Ernst Georg Wilhelm Deecke, Rector des Gymnasiums in Buxweiler (742).
- Dr. Berthold Delbrück, Prof. an d. Univ. in Jena (753).
- Dr. Franz Delitzsch, Geh. Kirchenrath und Prof. d. Theologie an d. Univ. in Leipzig (135).
- Dr. Friedrich Delitzsch, Prof. an d. Univ. in Leipzig (948).
- Dr. Hartwig Derenbourg, Prof. an der École spéciale des langues orientales vivantes u. am Collège de France in Paris (666).
- Dr. F. H. Dieterici, Prof. der arab. Litt. in Berlin (22).
- Dr. A. Dillmann, Prof. der Theol. in Berlin (260).
- Dr. Otto Donner, Prof. d. Sanskrit u. d. vergl. Sprachforschung an d. Univ. in Helsingfors (654).
- Sam. R. Driver, Rev. Canon, Christ Church in Oxford (858).
- Dr. Johannes Dümichen, Professor an der Univ. in Strassburg (708).
- Dr. Georg Moritz Ebers, Professor an d. Univ. in Leipzig (562).
- Dr. J. Eggeling, Prof. des Sanskrit an der Univ. in Edinburgh (763).
- Dr. J. Ehni, Pastor emer. in Le Rocher bei Nion (947).
- Karl Ehrenburg, stud. phil. z. Z. in Leipzig (1016).

Herr Dr. Adolf Erman, Professor an der Univ. in Berlin (902).
- Dr. Carl Hermann Ethé, Prof. am University College in Aberystwith (641).
- Waldemar Ettel, Marinepfarrer in Kiel (1015).
- Prof. Dr. Julius Euting, Bibliothekar d. Univ.-Bibl. in Strassburg (614).
- Edmond Fagnan, Professeur à l'École Supérieure des Lettres, Algier (963).
- Dr. Fredrik A. Fehr, Praes. d. Consistoriums u. Pastor primarius in Stockholm (864).
- Hermann Feigl, Amanuensis a. d. k. k. Universitätsbibl. in Wien (1045).
- C. Feindel, kais. deutscher Vicekonsul, stellvertret. kais. Konsul in Kanton (836).
- Dr. Winand Fell, Professor a. d. Akademie in Münster i. W. (703).
- A. Fischer, z. Z. stud. theol. in Halle (1094).
- Fr. Fraidl, Prof. d. Theol. in Graz (980).
- Dr. Otto Franke in Halle a. d. S. (1080).
- Jacob Frei, z. Z. Correspondent bei der kaukasischen Pharmaceutischen Handelsgesellschaft in Tiflis (1095).
- Dr. Ernst Frenkel, Gymnasialoberlehrer in Dresden (859).
- Dr. Ludwig Fritze, erster Seminarlehrer in Köpenik bei Berlin (1041).
- Major George Fryer, Madras Staff Corps, Deputy Commissioner in Rangun (916).
- Dr. Alois Ant. Führer, Prof. of Sanscrit, in Lucknow, Indien (973).
- Dr. Julius Fürst, Rabbiner in Mannheim (956).
- Dr. H. G. C. von der Gabelentz, Prof. an d. Univ. in Leipzig (582).
- Dr. Charles Gainer in Oxford (631).
- Dr. Richard Garbe, Professor an d. Univ. in Königsberg (904).
- Gustave Garrez in Paris (621).
- Dr. Lucien Gautier, Prof. der alttest. Theologie in Lausanne (872).
- Dr. Wilhelm Geiger, Gymnasiallehrer u. Privatdocent in München (930).
- H. D. van Gelder in Haarlem (1108).
- Dr. Karl Geldner, Professor an der Universität in Halle (1090).
- Dr. H. Gelzer, Prof. an der Univ. in Jena (958).
- C. E. Gernandt, Director in Stockholm (1054).
- Dr. Rudolf Geyer, Amanuensis a. d. k. k. Hofbibliothek in Wien (1035).
- N. Geyser, Pfarrer in Elberfeld (1089).
- Dr. Hermann Gies, Dragoman bei der kais. deutschen Botschaft in Constantinopel (760).
- Lic. Dr. F. Giesebrecht, Professor in Greifswald (877).
- Dr. J. Gildemeister, Prof. der morgenl. Spr. an d. Univ. in Bonn (20).
- Rev. Dr. Ginsburg in Virginia Water, St. Anns Heath, Chestsey (Sussex) (718).
- K. Glaser, Professor am k. k. Staats-Obergymnas. zu Triest (968).
- Dr. Ignaz Goldziher, Docent an d. Univ. und Secretär der israelit. Gemeinde in Budapest (758).
- Dr. R. A. Gosche, Prof. d. morgenl. Spr. an d. Univ. in Halle (184).
- Rev. Dr. F. W. Gotch in Bristol (525).
- Dr. Richard J. H. Gottheil, Professor am Columbia College in New-York (1050).
- George A. Grierson, B. C. S., Offg. Joint-Magistrate of Patna, India (1068).
- Lic. Dr. Julius Grill, Ephorus am theol. Seminar in Maulbronn, Württemberg (780).
- Dr. Wilh. Grube, Privatdocent a. d. Univ. Berlin (991).
- Dr. Max Grünbaum in München (459).
- Dr. Max Th. Grünert, Professor an d. Univ. in Prag (873).
- Dr. Albert Grünwedel, in Berlin (1059).
- Ignazio Guidi, Prof. des Hebr. und der semit. Spr. in Rom (819).
- Jonas Gurland, k. russ. Staatsrath u. Schuldirector in Odessa (771).
- Lic. Herm. Guthe, Professor an der Univ. in Leipzig (919).
- Rev. Robert Gwynne in London (1040).
- Johannes Haardt, Pastor in Altendorf, Rheinland (1071).
- Dr. Julius Caesar Haentzsche in Dresden (595).

Herr S. J. Halberstam, Kaufmann in Bielitz (551).
- Dr. J. Halévy, Maître de Conférences à l'École Pratique des Hautes Études, Paris (845).
- Ludwig Hallier, z. Z. stud. theol. et philol. in Strassburg (1093).
- Dr. F. J. van den Ham, Prof. an d. Univ. in Groningen (941).
- Anton Freiherr von Hammer Exc., k. k. Geh. Rath in Wien (397).
- Dr. Alb. Harkavy, Professor d. Gesch. d. Orients an der Univ. in St. Petersburg (676).
- Dr. C. de Harlez, Prof. d. orient. Spr. an der Univ. in Löwen (881).
- Dr. Martin Hartmann, Professor am Kais. Orientalischen Seminar in Berlin (802).
- Dr. M. Heidenheim, English Chaplain und Doc. a. d. Universität in Zürich (570).
- Dr. Joh. Heller, Professor in Innsbruck (965).
- Dr. G. F. Hertzberg, Prof. an d. Univ. in Halle (359).
- Dr. K. A. Hille, Hofrath, Arzt am königl. Krankenstift in Dresden (274).
- Dr. A. Hillebrandt, Professor an der Univ. in Breslau (950).
- Dr. Heinrich Hillenbrand, Prof. d. bibl. Wissenschaften a. d. theologischen Lehranstalt in Fulda (1091).
- K. Himly, kais. Dolmetscher a. D. in Halberstadt (567).
- Dr. F. Himpel, Prof. d. Theol. in Tübingen (458).
- Dr. Val. Hintner, Professor am akad. Gymnasium in Wien (806).
- Dr. Hartwig Hirschfeld in Posen (995).
- Dr. Reinhart Hoerning, Assist. Ms. Dep. British Museum, London (1001).
- Dr. A. F. Rudolf Hoernle, Principal Cathedral Mission College, Calcutta (818).
- Lic. C. Hoffmann, Superintendent in Frauendorf, Reg.-Bez. Stettin (876).
- Joh. Hollenberg, Gymnasialoberlehrer in Bielefeld, Rheinprov. (972).
- Adolf Holtzmann, Prof. am Gymn. u. Privatdocent an d. Univ. zu Freiburg (934).
- Dr. Fritz Hommel, Professor an d. Univ. in München (841).
- Dr. Edw. Hopkins, Professor am Bryn Mawr College, Bryn Mawr, bei Philadelphia, Pennsylvania, U. S. A. (992).
- Dr. Paul Horn, in Rudolstadt (1066).
- Dr. M. Th. Houtsma, Adj. Int. Leg. Warn. in Leiden (1002).
- Clément Huart, Dragoman der französischen Gesandtschaft in Constantinopel (1036).
- Dr. A. V. Huber, Privatdoc. a. d. Univers. in Leipzig (960).
- Dr. H. Hübschmann, Prof. an der Univ. in Strassburg (779).
- Dr. Eugen Hultzsch, Archaeological Survey, Madras (946).
- Dr. Christian Snouck Hurgronje in Leiden (1019).
- Dr. A. V. Williams Jackson, Columbia College, New York City, N. Y., U. S. A. (1092).
- Dr. Hermann Jacobi, Prof. an der Univers. in Kiel (791).
- Dr. G. Jahn, Professor an der Universität in Berlin (820).
- Dastur Jamaspji Minocherji, Parsi Highpriest in Bombay (1030).
- Dr. Julius Jolly, Prof. an d. Univ. in Würzburg (815).
- Dr. P. de Jong, Prof. d. morgenl. Sprachen an d. Univ. in Utrecht (427).
- Dr. Ferd. Justi, Prof. an d. Univ. in Marburg (561).
- Th. W. Juynboll, z. Z. stud. litt. orient. in Leiden (1106).
- Dr. Adolf Kaegi, Professor am Gymnasium und Prof. an der Univ. in Zürich (1027).
- Dr. S. J. Kämpf, k. k. Regierungsrath, Prof. an der Univers. in Prag (765)
- Dr. Adolf Kamphausen, Prof. an d. evang.-theol. Facultät in Bonn (462).
- Dr. Joseph Karabacek, Professor an d. Univ. in Wien (651).
- Dr. N. Karamianz, z. Z. in Berlin (1083).
- Dr. David Kaufmann, Prof. an der Landes-Rabbinerschule in Budapest (892).

Herr Dr. Fr. Kaulen, Prof. an d. Univers. in Bonn (500).
- Dr. Emil Kautzsch, Prof. an der Univ. in Tübingen (621).
- Pastor Kayser in Menz bei Königsborn bei Magdeburg (1038).
- Alexander von Kégl, Gutsbesitzer, in Budapest (1104).
- Dr. Camillo Kellner, Professor am königl. Gymn. in Zwickau (709)
- Dr. H. Kern, Professor an d. Univ. in Leiden (936).
- Lic. Dr. Konrad Kessler, Professor der orient. Sprachen an d. Univ. in Greifswald (875).
- Dr. Franz Kielhorn, Prof. a. d. Univ. in Göttingen (1022).
- Dr. H. Kiepert, Prof. an d. Univ. in Berlin (218).
- Rev. T. L. Kingsbury, M. A.. Easton Royal, Pewsey (727).
- Dr. M. Klamroth, Oberlehrer am Wilhelmgymn. in Hamburg (962).
- Dr. Johannes Klatt in Berlin (878).
- Dr. G. Klein, Rabbiner in Stockholm (931).
- Rev. F. A. Klein in Kairo (912).
- Dr. M. Klein, Oberrabbiner in Gross-Becskerek, Ungarn (1052).
- Dr. P. Kleinert, Prof. d. Theologie in Berlin (495).
- Dr. H. G. Kleyn, Pfarrer in Hooge Zwaluwe, Nord Brabant (1061).
- Dr. Heinr. Aug. Klostermann, Prof. d. Theologie in Kiel (741).
- Dr. Friedrich Knauer, Professor an der Univ. in Kiew (1031).
- Dr. A. Köhler, Prof. d. Theol. in Erlangen (619).
- Dr. Kaufmann Kohler, Rabbiner in New-York (723).
- Dr. Samuel Kohn, Rabbiner und Prediger der israelit. Religionsgemeinde in Budapest (656).
- Dr. Alexander Kohut in New York (657).
- Lic. Dr. Eduard König, Professor an der Univ. u. Oberlehrer an der Thomasschule in Leipzig (891).
- Dr. J. König, Prof. d. A. T. Literatur in Freiburg im Breisgau (665).
- Dr. Rudolf Krause, prakt. Arzt in Hamburg (728).
- Dr. Ludolf Krehl, Geh. Hofrath, Prof. an d. Univ. und Oberbibliothekar in Leipzig (164).
- Dr. P. Maximilian Krenkel in Dresden (1073).
- Dr. Mich. Jos. Krüger, Domprobst in Frauenburg (434).
- Dr. Abr. Kuenen, Prof. d. Theologie in Leiden (327).
- Dr. E. Kuhn, Prof. an der Univ. in München (712).
- Dr. Franz Kühnert in Wien (1109).
- Dr. E. Kurz, Gymnasiallehrer in Burgdorf, Cant. Bern (761).
- Graf Géza Kuun von Ozsdola in Budapest (696).
- Dr. Paul Bernard Lacome, Prof. des Bibelstudiums der Pariser Provinz des Dominicanerordens, z. Z. in Corbara, Corsica (1028).
- W. Lagus, w. Staatsrath, Exc., Professor in Helsingfors (691).
- Dr. J. P. N. Land, Prof. in Leiden (464).
- Dr. S. Landauer, Docent u. Bibliothekar an der Univ. in Strassburg (882).
- Dr. Carlo Graf von Landberg in Stuttgart (1043).
- Dr. Carl Lang, Director der höheren Knaben- und Mädchenschule in Konstantinopel (1000).
- Dr. Charles R. Lanman, Corresponding Secretary of the American Oriental Society, Prof. of Sanskrit, Harvard College, Cambridge, Massachusetts, U. S. A. (897).
- Fausto Lasinio, Prof. der semit. Sprachen an d. Univ. in Florenz (605).
- Dr. Lauer, Regierungs- u. Schulrath in Stade bei Hamburg (1013).
- Dr. Lefmann, Prof. an der Univ. in Heidelberg (868).
- Dr. jur. Carl F. Lehmann, cand. phil. orient. in Berlin (1076).
- Dr. Oscar von Lemm am Asiat. Museum d. K. Ak. d. W. in St. Petersburg (1026).
- John M. Leonard, Professor of Greek and Comparative Philology in the University of Cincinnati, Cincinnati, U. S. A. (733).

Herr Paul Lergetporer, z. Z. cand. phil. in München (1100).
- Dr. Ernst Leumann, Prof. a. d. Univ. in Strassburg (1021).
- Dr. Bruno Liebich in Breslau (1110).
- Right Rev. Dr. J. B. Lightfoot, Bishop of Durham Auckland Castle, Bishop Auckland (647).
- Giacomo Lignana, Professor der morgenl. Spr. in Rom (555).
- Dr. Arthur Lincke in Dresden (942).
- Dr. Bruno Lindner, Professor an der Univ. in Leipzig (952).
- Dr. J. Löbe, Kirchenrath in Altenburg (32).
- Dr. L. Loewe, Seminardirector, Examinator der morgenl. Sprachen im Royal College of Preceptors in Broadstairs, Kent (501).
- Dr. Immanuel Löw, Oberrabbiner in Szegedin (978).
- Dr. Wilhelm Lotz, Prof. d. Theol. an der Univ. in Wien (1007).
- Dr. Alfred Ludwig, k. k. Ordentl. Universitätsprofessor in Prag (1006).
- Jacob Lütschg, an der Bibliothek in St. Petersburg (865).
- C J. Lyall, B. S. C., in London (922).
- Dr. Arthur Anthony Macdonell, Professor des Sanskrit a. d. Univ. Oxford (1051).
- Dr. E. I. Magnus, Prof. an d. Univ. in Breslau (209).
- Dr. Eduard Mahler, Assistent der k. k. Gradmessung in Wien (1082).
- David Samuel Margoliouth, Fellow of New College, Oxford (1024).
- Lic. Karl Marti, Pfarrer in Buus, Baselland, und Doc. d. Theol. a. d. Univ. in Basel (943).
- Abbé P. Martin, Prof. an der kath. Univ. in Paris (782).
- Dr. B. F. Matthes, Agent der Amsterd. Bibelgesellschaft im Haag (270).
- Dr. J. F. Mc Curdy, Prof. am Univ. College, Toronto Canada, N.-A. (1020).
- Dr. A. F. von Mehren, Prof. der semit. Sprachen in Kopenhagen (240).
- Dr. Ludwig Mendelssohn, Staatsrath, Prof. an d. Univ. in Dorpat (895).
- Dr. A. Merx, Professor d. Theologie in Heidelberg (537).
- Dr. Ed. Meyer, Professor an der Univ. in Breslau (808).
- Dr. Leo Meyer, k. russ. Staatsrath und Prof. in Dorpat (724).
- Dr. Friedr. Mezger, Professor in Augsburg (604).
- Dr. Ch. Michel, Professor an der Univ. Gent (951).
- Dr. theol. L. H. Mills, in Hannover (1059).
- Dr. J. P. Minayeff, Prof. an der Univ. in St. Petersburg (630).
- Dr. O. F. von Möllendorff, Kais. Deutscher Viceconsul in Hongkong (986).
- P. G. von Möllendorff, z. Z. in China (690).

Sir Monier Monier-Williams, K. C. I. E., D. C. L., in Oxford (629).

Herr Dr. theol. Edouard Montet, Prof. d. Theol. an der Univ. in Genf (1102).
- Dr. George F. Moore, Professor of theology, Andover, Mass., U. S. A. (1072).
- Dr. med. A. D. Mordtmann in Constantinopel (Pera) (981).
- Dr. J. H. Mordtmann, Dragoman bei der kais. deutschen Botschaft in Constantinopel (807).
- Dr. Ferd. Mühlau, k. russ. Staatsr. u. Prof. d. Theol. an d. Univ. in Dorpat (565).

Sir William Muir, K. C. S. I., LL. D., in Edinburg (437).

Herr Dr. Aug. Müller, Professor an d. Univ. in Königsberg (662).
- Dr. D. H. Müller, Professor an der Univ. in Wien (824).
- Dr. Ed. Müller-Hess in Berlin (834).
- Friedrich Müller, z. Z. stud. theol. et or. in Berlin (1101).
- Dr. Eberh. Nestle, Gymnasialprofessor in Ulm (805).
- Dr. B. Neteler, Vicar in Ostbevern (833).
- Dr. W. A. Neumann, Prof. a. d. Univ. in Wien (518. 1084).
- Dr. Karl Joh. Neumann, Professor a. d. Univers. Strassburg (982).
- Dr. George Karel Niemann, Professor in Delft (547).
- Dr. Friedrich Nippold, Professor d. Theol. in Jena (594).
- Dr. Nicolau Nitzulesku, Professor in Bukarest (673).

Herr Ludwig Nix, stud. ling. orient. in Leipzig (1079).
- Dr. Theod. Nöldeke, Prof. d. morgenl. Spr. in Strassburg (453).
- Dr. J. Th. Nordling, Professor in Upsala (523).
- Dr. W. Nowack, Professor d. Theol. in Strassburg (583).
- Dr. H. Oldenberg, Prof. an der Univ. Berlin (993).
- Dr. Julius Oppert, Membre de l'Institut, Prof. am Collège de France in Paris (602).
- Dr. Conrad von Orelli, Professor an d. Univers. in Basel (707).
- August Palm, Professor in Mannheim (794).
- Keropé Patkanian Exc., kais. russ. wirkl. Staatsrath und Professor an d. Univ. in St. Petersburg (564).
- Dr. C. Pauli in Leipzig (987).
- Dr. Felix E. Peiser in Berlin (1064).
- Dr. Joseph Perles, Rabbiner und Prediger der israelitischen Gemeinde in München (540).
- Dr. E. D. Perry, Columbia College, New York (1042).
- Prof. Dr. W. Pertsch, Geh. Hofrath, Oberbibliothekar in Gotha (328).
- Darabshah Dastur Peshutonji Behramji, B. A., Avesta and Pehlavi Scholar, Sir Jamsedji Z. College, Parsi Highpriest, Wadias Feritemple Chandanawadi, Bombay (1029).
- Rev. John P. Peters, Prof. an der Episcopal Divinity School, Philadelphia, Pennsylvania, U. S. A. (996).
- Peter Peterson, Professor d. Sanskrit in Bombay (789).
- Dr. W. Petr, k. k. Prof. der alttestamentl. Exegese und der semit. Philologie an d. Univ. in Prag (388).
- Dr. Friedr. Wilh. Mart. Philippi, Professor an d. Univ. in Rostock (699).
- Rev. Geo. Philipps, D. D., President of Queen's College in Cambridge (720).
- Dr. Bernhard Pick, ev. Pfarrer in Alleghany, Pa. (913).
- Dr. Richard Pietschmann, Custos an der Kgl. Univ.-Bibliothek in Marburg (901).
- Theophilus Goldridge Pinches, 1st Class Assistant, British Museum, London (1017).
- Dr. Richard Pischel, Prof. an der Univ. in Halle a. S. (796).
- Dr. A. Plasberg, Progymnasialdirector in Sobernheim, Rheinpr. (969).
- Dr. Geo. Fr. Franz Praetorius, Prof. an d. Universität in Breslau (685).
- Dr. Justin V. Prašek, K. K. Professor am Staatsgymnasium in Kolin, Böhmen (1032).
- Jules Preux, Biblioth. du Comité de Législation étrangère près le Ministère de la Justice, in Paris (1081).
- Dr. Eugen Prym, Prof. an der Univ. in Bonn (644).
- Dr. Wilhelm Radloff, w. Staatsrath, Mitglied der kais. Akademie in St. Petersburg (635).
- Julius Rainiss, Prof. d. Theol. u. Stiftsbibliothekar in Zircz, Ungarn (966).
- Dr. S. Reckendorf, Privatdocent an der Univ. in Freiburg i. B. (1077).
- Edward Rehatsek Esq. in Bombay (914).
- Lic. Dr. Reinicke, Professor d. Theol. in Wittenberg (871).
- Dr. Leo Reinisch, Professor an d. Universität in Wien (479).
- Dr. Lorenz Reinke, Privatgelehrter und Rittergutsbesitzer auf Langförden im Grossherzogth. Oldenburg (510).
- Dr. E. Renan, Mitglied des Instituts, Prof. der Sem. Sprachen an der Sorbonne in Paris (433).
- Dr. F. H. Reusch, Prof. d. kathol. Theol. in Bonn (529).
- Dr. E. Reuss, Prof. d. Theol. in Strassburg (21).
- J. N. Reuter, Magister der Philosophie in Abo, Finnland.
- Dr. Charles Rice, Chemist Department Public Charity & Corr., Bellevue Hospital, New York (887).
- Dr. E. Riehm, Prof. d. Theol. in Halle (612).

Herr Dr. Fr. Risch, Pfarrer in Heuchelheim bei Landau (1005).
- Dr. James Robertson, Professor of Orient. Languages in Glasgow (953).
- Dr. Joh. Roediger, Oberbibliothekar an der Kgl. Univ.-Bibliothek in Marburg (743).
- Dr. Albert Rohr, Docent an der Univ. in Bern (857).
- Gustav Rösch, ev. Pfarrer in Hermaringen a. d. Brenz (932).
- Baron Victor von Rosen, Prof. an der Universität in St. Petersburg (757).
- Lic. Dr. J. W. Rothstein, an d. höheren Töchtersch. in Halle a/S. (915).
- Gustav Rudloff, Superintendent in Wangenheim bei Gotha (1048).
- Dr. Franz Rühl, Prof. an der Univ. in Königsberg (880).
- Lic. Dr. Victor Ryssel, Professor an d. Univ. u. Oberlehrer am Nicolai-Gymnasium in Leipzig (869).
- Dr. med. Saad, Médecin sanitaire à Trébizonde, Mer noire (1046).
- Dr. Ed. Sachau, Prof. d. morgenl. Spr. an der Univ. in Berlin (660).
- Mag. Carl Salemann, Bibliothekar d. k. Univers. zu St. Petersburg (773).
- Dr. Carl Sandreczki in Passau (559).
- Archibald Henri Sayce, M. A., Prof. a. d. Univ. in Oxford (762).
- Dr. A. F. Graf von Schack, Exc., w. Geheimer Rath und Kammerherr in München (322).
- Ritter Ignaz von Schäffer, k. k. österreich.-ungar. bevollmächtigter Minister u. ausserord. Gesandter in Washington, U. S. A., und Generalconsul für Egypten in Kairo (372).
- Dr. Wilhelm Schenz, königl. Lycealprofessor in Regensburg (1018).
- Celestino Schiaparelli, Ministerialrath und Prof. des Arab. an der Univ in Rom (777).
- Gregor Heinrich Schils, Pfarrer in Failon, Havelange, Belgien (1056).
- A. Houtum-Schindler, General in persischen Diensten, General-Inspector der Telegraphen, Teheran (1010).
- Dr. Emil Schlagintweit, k. bayr. Bezirksamtmann in Zweibrücken (626).
- O. M. Freiherr von Schlechta-Wssehrd, k. k. Hofrath in Wien (272).
- Joh. Mich. Schmid, Pfarrer in Frohnstetten, Bayern (1047).
- Dr. Erich Schmidt, in Bromberg (1070).
- Dr. Johannes Schmidt, Prof. an der Univ. Berlin (994).
- Dr. Wold. Schmidt, Prof. d. Theol. an d. Univers. in Leipzig (620).
- Dr. Leo Schneedorfer, Prof. der Theologie an d. Univ. in Prag (862).
- Dr. George H. Schodde, Prof. an d. Capital University, Columbus, Ohio, U. S. A. (900).
- Dr. Eberhard Schrader, Prof. an der Univ. in Berlin (655).
- Dr. W. Schrameier, Gesandtschaftsprediger in Peking (976).
- Dr. Martin Schreiner, Rabbiner in Csurgó, Ungarn (1105).
- Dr. Paul Schröder, Kais. Deutscher Consul und 1. Dolmetsch der Kais. Deutschen Botschaft in Constantinopel (700).
- Dr. Leopold v. Schroeder, Docent an der Univ. in Dorpat (905).
- Dr. T. Schulte, Prof. in Paderborn (706).
- Dr. Martin Schultze, Rector a. D. in Darmstadt (790).
- J. Schwarzstein, Rabbiner in Karlsruhe (1097).
- Emile Senart in Paris (681).
- Dr. Chr. F. Seybold, Auxiliaire littéraire de S. M. Dom Pedro II Empereur du Brésil, Rio de Janeiro (Petropolis) (1012).
- Henry Sidgwick, Fellow of Trinity College in Cambridge (632).
- Dr. K. Siegfried, Kirchenrath, Prof. der Theologie in Jena (692).
- David Simonsen, Hülfsprediger a. d. israelitischen Gemeinde zu Copenhagen (1074).
- Dr. J. P. Six in Amsterdam (599).
- Dr. Rudolf Smend, Prof. an der Univ. in Basel (843).
- Henry P. Smith, Prof. am Lane Theological Seminary in Cincinnati (918).
- S. Alden Smith, U. S. Consulate, Sonneberg in Thüringen (1087).
- Dr. R. Payne Smith, Very Rev. the Dean of Canterbury (756).

Herr Dr. W. Robertson Smith, Lord Almoner's Professor of Arabic an d. Univ. in Cambridge (787).
- Dr. Alb. Socin, Prof. an d. Univers. in Tübingen (661).
- Dr. Rudolf Edler von Sowa, k. k. Gymnasialprofessor in Brünn (1039).
- Dr. F. von Spiegel, Prof. d. morgenl. Spr. an d. Univ. in Erlangen (50).
- Jean Spiro, Prof. au Collège Sadiki in Tunis (1065).
- Dr. Samuel Spitzer, Ober-Rabbiner in Essek (798).
- Dr. Bernhard Stade, Prof. der Theologie in Giessen (831).
- R. Steck, Prof. d. Theol. a. d. Univ. in Bern (698).
- Dr. Georg Steindorff, Directorialassist. bei der ägypt. Abtheil. des Kgl. Museums in Berlin (1060).
- Dr. Heinr. Steiner, Professor d. Theologie in Zürich (640).
- P. Placidus Steininger, Prof. des Bibelstudiums in der Benediktiner-Abtei Admont (861).
- Dr. J. H. W. Steinnordh, Consistorialrath in Linköping (447).
- Dr. M. Steinschneider in London (175).
- Dr. H. Steinthal, Prof. der vergl. Sprachwissenschaft an der Universität in Berlin (424).
- Dr Thomas Stenhouse, Reverend, Medomsley bei Newcastle on Tyne (1062).
- Dr. J. G. Stickel, Geh. Hofrath, Prof. d. morgenl. Sprachen in Jena (44).
- G. Stier, Director des Franciseeums in Zerbst (364).
- E. Rob. Stigeler, Lehrer der Handelsclasse in Biel, Schweiz (746).
- John Strachan, Prof. of Greek, Owens College, Manchester (1088).
- Dr. Hermann L. Strack, Prof. d. Theol. in Berlin (977).
- J. J. Straumann, Pfarrer in Dübendorf bei Basel (810).
- Dr. F. A. Strauss, Superintendent u. königl. Hofprediger in Potsdam (295).
- Victor von Strauss und Torney Exc., Wirkl. Geh. Rath in Dresden (719).
- Hans Stumme, z. Z. stud. or. in Tübingen (1103).
- Georges D. Sursock, Dragoman des k. deutschen Consulats in Beirut (1014).
- Aron von Szilády, reform. Pfarrer in Halas, Klein-Kumanien (697).
- A. Tappehorn, Pfarrer in Vreden, Westphalen (568).
- Dr. Jacob Tauber, Bezirksrabbiner in Mährisch Prerau (1049).
- Dr. Emilio Teza, ordentl. Prof. an d. Univ. in Pisa (444).
- G. W. Thatcher, M. A., B. D., in Melbourne, Australien (1107).
- Dr. G. Thibaut, Principal, Benares College in Benares (781).
- Mag. Alex. Thompson in St. Petersburg (985).
- Dr. H. Thorbecke, Professor an d. Univ. in Halle a. d. S. (603).
- Dr. C. P. Tiele, Professor an der Univ. in Leiden (847).
- W. von Tiesenhausen, Exc., kais. russ. wirkl. Staatsrath in St. Petersburg (262).
- Dr. Fr. Trechsel, Pfarrer in Spiez, Canton Bern (755).
- Dr. C. Trieber in Frankfurt a. M. (937).
- Dr. P. M. Tzschirner, Privatgelehrter in Leipzig (282).
- Dr. H. Uhle, Gymnasialprofessor in Dresden (954).
- Dr. J. Jacob Unger, Rabbiner in Iglau (650).
- Dr. J. J. Ph. Valeton, Prof. d. Theol. in Groningen (130).
- Dr. Herm. Vámbéry, Prof. an d. Univ. in Budapest (672).
- Dr. Hans Voigt, Gymnasial-Oberlehrer in Leipzig (1057).
- Dr. Wilh. Volck, w. Staatsr. u. Prof. d. Theol. an d. Univ. in Dorpat (536).
- Lic. Dr. K. Vollers, Director der Vicekönigl. Bibliothek in Kairo (1037).
- Dr. Marinus Ant. Gysb. Vorstmann, emer. Prediger in Gouda (345).
- G. Vortmann in Triest (243).
- Dr. Jakob Wackernagel, Professor an d. Univ. in Basel (921).
- Rev. A. William Watkins, M. A., King's College, London (827).
- Dr. A. Weber, Professor an d. Univ. in Berlin (193).
- Dr. G. Weil, Grossherz. Bad. Hofrath und Professor der morgenl. Spr. an der Univ. in Heidelberg (28).

Herr Dr. H. Weiss, Prof. der Theol. in Braunsberg (944).
- Dr. J. B. Weiss, Professor der Geschichte a. d. Univ. in Graz (613).
- Dr. J. Wellhausen, Prof. a. d. Univ. in Marburg (832).
- Dr. Heinrich Wenzel, Privatdocent a. d. Univ. in Leipzig, z. Z. in London (974).
- Dr. Joseph Werner in Frankfurt a. M. (600).
- Lic. H. Weser, Prediger in Berlin (799).
- Dr. J. G. Wetzstein, kön. preuss. Consul a. D. in Berlin (47).
- Rev. Dr. William Wickes, Prof. in Oxford (684).
- Dr. Alfred Wiedemann, Doc. a. d. Univ. in Bonn (898).
- F. W. E. Wiedfeldt, Pfarrer in Estedt bei Gardelegen (404).
- Dr. Eug. Wilhelm, Professor in Jena (744).
- Dr. Ernst Windisch, Prof. des Sanskrit an d. Univ. in Leipzig (737).
- Ernst Prinz zu Windisch-Grätz, k. k. Oberst in Wien (880).
- Dr. M. Wolff, Rabbiner in Gothenburg (263).
- Dr. Ph. Wolff, Stadtpfarrer a. D. in Tübingen (29).
- Rev. Charles H. H. Wright, D. D., M. A., Ph. D. in Dublin (553).
- W. Aldis Wright, B. A. in Cambridge, Trinity College (556).
- Dr. C. Aug. Wünsche, Oberlehrer an d. Rathstöchterschule in Dresden (639).
- Dr. H. F. Wüstenfeld, Professor und Bibliothekar an d. Univ. in Göttingen (13).
- Dr. Heinrich Zimmer, Prof. an der Univ. Greifswald (971).

In die Stellung eines ordentlichen Mitgliedes sind eingetreten:

Das Veitel-Heine-Ephraim'sche Beth ha-Midrasch in Berlin.
Die Stadtbibliothek in Hamburg.
„ Bodleiana in Oxford.
„ Universitäts-Bibliothek in Leipzig.
„ Kaiserl. Universitäts- und Landes-Bibliothek in Strassburg.
„ Fürstlich Hohenzollern'sche Hofbibliothek in Sigmaringen.
„ Universitäts-Bibliothek in Giessen.
Das Rabbiner-Seminar in Berlin.
The Rector of St. Francis Xavier's College in Bombay.
Die Universitäts-Bibliothek in Utrecht.
„ Königl. Bibliothek in Berlin.
„ Königl. und Universitäts-Bibliothek in Königsberg.
„ K. K. Universitäts-Bibliothek in Prag.
„ Universität in Edinburgh.
„ Königl. und Universitäts-Bibliothek in Breslau.
„ Königl. Universitäts-Bibliothek in Berlin.
„ Bibliothek des Benedictinerstifts St. Bonifaz in München.
„ Universitäts-Bibliothek in Amsterdam.
„ Kaiserl. Universitätsbibliothek in St. Petersburg.
„ Königl. Universitätsbibliothek in Greifswald.
„ Königl. Universitätsbiblothek in Kiel.
Der Mendelsohn-Verein in Frankfurt a. M.
Die Universitäts-Bibliothek in Basel.
The Union Theological Seminary in New York.
Die Somogyische (Stadt-) Bibliothek zu Szegedin.
Der Akademische Orientalisten-Verein in Berlin.
Die Königl. Universitäts-Bibliothek in Marburg.
The Owens College in Manchester.
Der Berliner Orientalistische Verein in Berlin.

Verzeichniss der gelehrten Körperschaften und Institute, die mit der D. M. Gesellschaft in Schriftenaustausch stehen.

1. De Indische Gids (J. H. de Bussy), Amsterdam.
2. Die Redaccion de la Revista de Ciencias historicas in Barcelona.
3. Das Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen in Batavia.
4. Die Königl. Preuss. Akademie der Wissenschaften in Berlin.
5. Die Gesellschaft für Erdkunde in Berlin.
6. The Bombay Branch of the Royal Asiatic Society in Bombay.
7. Die Magyar Tudományos Akadémia in Budapest.
8. Die Asiatic Society of Bengal in Calcutta.
9. Das Real Istituto di Studj superiori in Florenz.
10. Die Königl. Gesellschaft der Wissenschaften in Göttingen.
11. Der Historische Verein für Steiermark in Graz.
12. Das Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch Indië im Haag.
13. Das Curatorium der Universität in Leiden.
14. Der Deutsche Verein zur Erforschung Palästinas in Leipzig.
15. Die Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland in London.
16. Die Royal Geographical Society in London.
17. Das Athénee oriental in Louvain.
18. Das Musée Guimet in Lyon.
19. Die Königl. Bayer. Akademie der Wissenschaften in München.
20. Die American Oriental Society in New Haven.
21. Monsieur le Directeur des Annales de l'Extrême-Orient in Paris.
22. Die École spéciale des langues orientales vivantes in Paris.
23. Die Société Asiatique in Paris.
24. Die Société de Bibliographie (Polybiblion) in Paris.
25. Die Société de Géographie in Paris.
26. Die Société académique indo-chinoise in Paris.
27. Die Kaiserl. Akademie der Wissenschaften in St. Petersburg.
28. Die Kais. Russ. Geographische Gesellschaft in St. Petersburg.
29. Die Société d'Archéologie et de Numismatique in St. Petersburg.
30. Die K. Accademia dei Lincei in Rom.
31. The North China Branch of the Royal Asiatic Society in Shanghai.
32. The Smithsonian Institution in Washington.
33. Die Kaiserl. Akademie der Wissenschaften in Wien.
34. Die Numismatische Gesellschaft in Wien.

Verzeichniss der auf Kosten der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft veröffentlichten Werke.

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Herausgegeben von den Geschäftsführern. I—XLI. Band. 1847—87. 548 *M.* (I. 8 *M.* II—XXI. à 12 *M.* XXII—XLI. à 15 *M.*)

Früher erschien und wurde später mit obiger Zeitschrift vereinigt:

Jahresbericht der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft für das Jahr 1845 und 1846 (1ster und 2ter Band). 8. 1846—47. 5 *M.* (1845. 2 *M.* — 1846. 3 *M.*)

——— Register zum I.—X. Band. 1858. 8. 4 *M.* (Für Mitgl. der D. M. G. 3 *M.*)

——— Register zum XI.—XX. Band. 1872. 8. 1 *M.* 60 *Pf.* (Für Mitgl. der D. M. G. 1 *M.* 20 *Pf.*)

——— Register zum XXI.—XXX. Band. 1877. 8. 1 *M.* 60 *Pf.* (Für Mitgl. der D. M. G. 1 *M.* 20 *Pf.*)

Da von Bd. 1—7 u. 11—18 der Zeitschrift nur noch eine geringe Anzahl von Exemplaren vorhanden ist, können diese nur noch zu dem vollen Ladenpreise abgegeben werden. Bd. 8, 9, 10, 26, 27, 31 und 32 können einzeln nicht mehr abgegeben werden, sondern nur bei Abnahme der gesammten Zeitschrift, und zwar diese auch dann nur noch zum vollen Ladenpreise. Vom 21. Bande an werden einzelne Jahrgänge oder Hefte an die Mitglieder der Gesellschaft auf Verlangen unmittelbar von der Commissionsbuchhandlung F. A. Brockhaus in Leipzig, zur Hälfte des Preises abgegeben, mit Ausnahme von Band 26, 27, 31 und 32 welche nur noch mit der ganzen Serie, und zwar zum vollen Ladenpreise (à 15 *M.*) abgegeben werden können. Exemplare der Hefte 3 und 4 des 26. Bandes stehen einzeln noch zu Diensten.

——— Supplement zum 20. Bande:

Wissenschaftlicher Jahresbericht über die morgenländ. Studien 1859—1861, von Dr. *Rich. Gosche.* 8. 1868. 4 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.*)

——— Supplement zum 24. Bande:

Wissenschaftlicher Jahresbericht für 1862—1867, von Dr. *Rich. Gosche.* Heft I. 8. 1871. 3 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 2 *M.* 25 *Pf.*)

——— Supplement zum 33. Bande:

Wissenschaftlicher Jahresbericht für October 1876 bis December 1877, von Dr. *Ernst Kuhn* und Dr. *Albert Socin.* 2 Hefte. 8. 1879. 8 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 4 *M.*)

(NB. Diese beiden Hefte werden getrennt nicht abgegeben.)

Wissenschaftlicher Jahresbericht für 1878, von Dr. *Ernst Kuhn* und Dr. *Albert Socin.* I. Hälfte. 8. 1880. — II. Hälfte. 8. 1883 (I. & II. Hälfte complet: 6 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.*)

Wissenschaftlicher Jahresbericht für 1879, von Dr. *Ernst Kuhn* und Dr. *August Müller.* 8. 1881. 5 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 2 *M.* 50 *Pf.*)

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Supplement zum 34. Bande:

Wissenschaftlicher Jahresbericht für 1880, von Dr. *Ernst Kuhn* und Dr. *August Müller*. 8. 1883. 6 *M*. (Für Mitgl. der D. M. G. 3 *M*.)

Wissenschaftlicher Jahresbericht für 1881. 8. 1885. 4 *M*. (Für Mitglieder der D. M. G. 2 *M*.)

Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, herausgegeben von der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. I. Band (in 5 Nummern). 1859. 8. 19 *M*. (Für Mitglieder der D. M. G. 14 *M*. 25 *Pf*.)

Die einzelnen Nummern unter folgenden besondern Titeln:

[Nr. 1. Mithra. Ein Beitrag zur Mythengeschichte des Orients von *F. Windischmann*. 1857. 2 *M*. 40 *Pf*. (Für Mitgl. der D. M. G. 1 *M*. 80 *Pf*.) Vergriffen].

Nr. 2. Al Kindi genannt „der Philosoph der Araber". Ein Vorbild seiner Zeit und seines Volkes. Von *Gst. Flügel*. 1857. 1 *M*. 60 *Pf*. (Für Mitglieder der D. M. G. 1 *M*. 20 *Pf*.)

Nr. 3. Die fünf Gâthâs oder Sammlungen von Liedern und Sprüchen Zarathustra's, seiner Jünger und Nachfolger. Herausgegeben, übersetzt und erläutert von *Mt. Haug*. 1. Abtheilung: Die erste Sammlung (Gâthâ ahunavaiti) enthaltend. 1858. 6 *M*. (Für Mitgl. d. D. M. G. 4 *M*. 50 *Pf*.)

Nr. 4. Ueber das Çatrunjaya Mâhâtmyam. Ein Beitrag zur Geschichte der Jaina. Von *A. Weber*. 1858. 4 *M*. 50 *Pf*. (Für Mitgl. d. D. M. G. 3 *M*. 40 *Pf*.)

Nr. 5. Ueber das Verhältniss des Textes der drei syrischen Briefe des Ignatius zu den übrigen Recensionen der Ignatianischen Literatur. Von *Rich. Adlb. Lipsius*. 1859. 4 *M*. 50 *Pf*. (Für Mitgl. der D. M. G. 3 *M*. 40 *Pf*.)

— — ——— II. Band (in 5 Nummern). 1862. 8. 30 *M*. 40 *Pf*. (Für Mitglieder d. D. M. G. 22 *M*. 80 *Pf*.)

Nr. 1. Hermae Pastor. Aethiopice primum edidit et Aethiopica latine vertit *Ant. d'Abbadie*. 1860. 6 *M*. (Für Mitglieder der D. M. G. 4 *M*. 50 *Pf*.)

Nr. 2. Die fünf Gâthâs des Zarathustra. Herausgegeben, übersetzt und erläutert von *Mt. Haug*. 2. Abtheilung: Die vier übrigen Sammlungen enthaltend. 1860. 6 *M*. (Für Mitglieder der D. M. G. 4 *M*. 50 *Pf*.)

Nr. 3. Die Krone der Lebensbeschreibungen, enthaltend die Classen der Hanefiten von Zein-ad-din Kâsim Ibn Kutlûbugâ. Zum ersten Mal herausgegeben und mit Anmerkungen und einem Index begleitet von *Gst. Flügel*. 1862. 6 *M*. (Für Mitglieder der D. M. G. 4 *M*. 50 *Pf*.)

Nr. 4. Die grammatischen Schulen der Araber. Nach den Quellen bearbeitet von *Gst. Flügel*. 1. Abtheilung: Die Schulen von Basra und Kufa und die gemischte Schule. 1862. 6 *M*. 40 *Pf*. (Für Mitglieder der D. M. G. 4 *M*. 80 *Pf*.)

Nr. 5. Kathâ Sarit Sâgara. Die Märchensammlung des Somadeva. Buch VI. VII. VIII. Herausgegeben von *Hm. Brockhaus*. 1862. 6 *M*. (Für Mitglieder der D. M. G. 4 *M*. 50 *Pf*.)

— ——— III. Band (in 4 Nummern). 1864. 8. 27 *M*. (Für Mitglieder der D. M. G. 20 *M*. 25 *Pf*.)

Nr. 1. Sse-schu, Schu-king, Schi-king in Mandschuischer Uebersetzung mit einem Mandschu-Deutschen Wörterbuch, herausgegeben von *H. Conon von der Gabelentz*. 1. Heft. Text. 1864. 9 *M*. (Für Mitglieder der D. M. G. 6 *M*. 75 *Pf*.)

Nr. 2. — — 2. Heft. Mandschu-Deutsches Wörterbuch. 1864. 6 *M*. (Für Mitglieder der D. M. G. 4 *M*. 50 *Pf*.)

Nr. 3. Die Post- und Reiserouten des Orients. Mit 16 Karten nach einheimischen Quellen von *A. Sprenger*. 1. Heft. 1864. 10 *M*. (Für Mitglieder der D. M. G. 7 *M*. 50 *Pf*.)

Nr. 4. Indische Hausregeln. Sanskrit u. Deutsch herausg. von *Ad. Fr. Stenzler.* I. Açvalâyana. 1. Heft. Text. 1864. 2 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.* 50 *Pf.*)

Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes. IV. Band (in 5 Nummern). 1865—66. 8. 25 *M.* 20 *Pf.* (Für Mitgl. d. D. M. G. 18 *M.* 90 *Pf.*)

Nr. 1. Indische Hausregeln. Sanskrit u. Deutsch herausg. von *Ad. Fr. Stenzler.* I. Açvalâyana. 2. Heft. Uebersetzung. 1865. 3 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 2 *M.* 25 *Pf.*)

Nr. 2. Çântanava's Phitsûtra. Mit verschiedenen indischen Commentaren, Einleitung, Uebersetzung und Anmerkungen herausg. von *Fr. Kielhorn.* 1866. 3 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 2 *M.* 25 *Pf.*)

Nr. 3. Ueber die jüdische Angelologie und Daemonologie in ihrer Abhängigkeit vom Parsismus. Von *Alx. Kohut.* 1866. 2 *M.* (Für Mitgl. d. D. M. G. 1 *M.* 50 *Pf.*)

Nr. 4. Die Grabschrift des sidonischen Königs Eschmun-ézer übersetzt und erklärt von *E. Meier.* 1866. 1 *M.* 20 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 90 *Pf.*)

Nr. 5. Kathâ Sarit Sâgara. Die Märchensammlung des Somadeva. Buch IX—XVIII. (Schluss.) Herausgegeben von *Hm. Brockhaus.* 1866. 16 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 12 *M.*)

— — — — V. Band (in 4 Nummern). 1868—1876. 8. 37 *M.* 10 *Pf.* (Für Mitgl. der D. M. G. 27 *M.* 85 *Pf.*)

Nr. 1. Versuch einer hebräischen Formenlehre nach der Aussprache der heutigen Samaritaner nebst einer darnach gebildeten Transcription der Genesis mit einer Beilage von *A. Petermann.* 1868. 7 *M.* 50 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 5 *M.* 65 *Pf.*)

Nr. 2. Bosnisch-türkische Sprachdenkmäler von *O. Blau.* 1868. 9 *M.* 60 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 7 *M.* 20 *Pf.*)

Nr. 3. Ueber das Saptaçatakam des Hâla von *Albr. Weber.* 1870. 8 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.*)

Nr. 4. Zur Sprache, Literatur und Dogmatik der Samaritaner. Drei Abhandlungen nebst zwei bisher unedirten samaritan. Texten herausgeg. von *Sam. Kohn.* 1876. 12 *M.* (Für Mitglieder d. D. M. G. 9 *M.*)

— — — VI. Band (in 4 Nummern). 1876—1878. 8. 39 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 29 *M.* 25 *Pf.*)

No. 1. Chronique de Josué le Stylite, écrite vers l'an 515, texte et traduction par *P. Martin.* 8. 1876. 9 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.* 75 *Pf.*)

Nr. 2. Indische Hausregeln. Sanskrit und Deutsch herausgeg. von *Ad. Fr. Stenzler.* II. Pâraskara. 1. Heft. Text. 1876. 8. 3 *M.* 60 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 2 *M.* 70 *Pf.*)

Nr. 3. Polemische und apologetische Literatur in arabischer Sprache zwischen Muslimen, Christen und Juden, nebst Anhängen verwandten Inhalts. Von *M. Steinschneider.* 1877. 22 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 16 *M.* 50 *Pf.*)

Nr. 4. Indische Hausregeln. Sanskrit und Deutsch herausg. von *Ad. Fr. Stenzler.* II. Pâraskara. 2. Heft. Uebersetzung. 1878. 8. 4 *M.* 40 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.* 30 *Pf.*)

———— VII. Band (in 4 Nummern) 1879—1881. 8. 60 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 45 *M.*)

No. 1. The Kalpasûtra of Bhadrabâhu, edited with an Introduction, Notes, and a Prâkṛit-Saṃskṛit Glossary, by *H. Jacobi.* 1879. 8. 10 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 7 *M.* 50 *Pf.*)

No. 2. De la Métrique chez les Syriens par M. l'abbé Martin. 1879. 8. 4 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.*)

No. 3. Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer. Uebersetzt und durch Untersuchungen zur historischen Topographie erläutert von *Georg Hoffmann.* 1880. 14 *M.* (Für Mitgl. d. D. M. G. 10 *M.* 50 *Pf.*)

No. 4. Das Saptaçatakam des Hâla, herausg. von *Albrecht Weber*. 1881. 8. 32 *M.* (Für Mitgl. d. D. M. G. 24 *M.*)

Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes. VIII. Band (in 4 Nummern) 1881—1884. 8. 29 *M.* 50 *Pf.* (Für Mitgl. d. D. M. G. 21 *M.* 50 *Pf.*).

No. 1. Die Vetâlapañcavinçatikâ in den Recensionen des Çivadâsa und eines Ungenannten, mit kritischem Commentar herausg. von *Heinrich Uhle*. 1881. 8. 8 *M.* (Für Mitgl. der D. M. G. 6 *M.*)

No. 2. Das Aupapâtika Sûtra, erstes Upânga der Jaina. I. Theil. Einleitung, Text und Glossar von Dr. *Ernst Leumann*. 8. 1883. 6 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 4 *M.* 50 *Pf.*)

No. 3. Fragmente syrischer und arabischer Historiker, herausgegeben und übersetzt von *Friedrich Baethgen*. 1884. 8. 7 *M.* 50 *Pf.* (Für Mitglieder d. D. M. G. 5 *M.*)

No. 4. The Baudhâyanadharmaśâstra, ed. *E. Hultzsch*. 1884. 8. 8 *M.* (Für Mitglieder d. D. M. G. 6 *M.*)

——— IX. Band. No. 1. Wörterverzeichniss zu den Hausregeln von Âçvalâyana, Pâraskara, Çâñkhâyana und Gobhila. Von *Adolf Friedrich Stenzler*. 1886. 8. 4 *M.* 50 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.*)

Vergleichungs-Tabellen der Muhammedanischen und Christlichen Zeitrechnung nach dem ersten Tage jedes Muhammedanischen Monats berechnet, herausg. von *Ferd. Wüstenfeld*. 1854. 4. 2 *M.* (Für Mitgl. d. D. M. G. 1 *M.* 50 *Pf.*)

Fortsetzung der Wüstenfeld'schen Vergleichungstabellen der Muhammedanischen und Christlichen Zeitrechnung (von 1300 bis 1500 der Hedschra). Herausgegeben von Dr. *Eduard Mahler*. 1887. 4. 75 *Pf.* (Für Mitgl. der D. M. G. 50 *Pf.*).

Biblioteca Arabo-Sicula, ossia Raccolta di testi Arabici che toccano la geografia, la storia, le biografie e la bibliografia della Sicilia, messi insieme da *Michele Amari*. 3 fascicoli. 1855—1857. 8. 12 *M.* (Für Mitglieder d. D. M. G. 9 *M.*)

Appendice alla Biblioteca Arabo-Sicula per *Michele Amari* con nuove annotazioni critiche del Prof. *Fleischer*. 1875. 8. 4 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.*)

Seconda Appendice alla Biblioteca Arabo-Sicula per *Michele Amari*. 1887. 8. 2 *M.* (Für Mitgl. der D. M. G. 1 *M.* 50 *Pf.*).

Die Chroniken der Stadt Mekka, gesammelt und auf Kosten der D. M. G. herausgegeben, arabisch und deutsch, von *Ferdinand Wüstenfeld*. 1857—61. 4 Bände. 8. 42 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 31 *M.* 50 *Pf.*)

Biblia Veteris Testamenti aethiopica, in quinque tomos distributa. Tomus II, sive libri Regum, Paralipomenon, Esdrae, Esther. Ad librorum manuscriptorum fidem edidit et apparatu critico instruxit *A. Dillmann*. 1861. 4. 8 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.*)

——— Fasc. II, quo continentur Libri Regum III et IV. 4. 1872. 9 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.* 75 *Pf.*)

Firdusi. Das Buch vom Fechter. Herausgegeben auf Kosten der D. M. G. von *Ottokar von Schlechta-Wssehrd*. (In türkischer Sprache.) 1862. 8. 1 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 75 *Pf.*)

Subhi Bey. Compte-rendu d'une découverte importante en fait de numismatique musulmane publié en langue turque, traduit de l'original par *Ottocar de Schlechta-Wssehrd*. 1862. 8. 40 *Pf.* (Für Mitgl. d. D. M. G. 30 *Pf.*)

The Kâmil of el-Mubarrad. Edited for the German Oriental Society from the Manuscripts of Leyden, St. Petersburg, Cambridge and Berlin, by *W. Wright*. Ist Part. 1864. 4. 10 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 7 *M.* 50 *Pf.*) IId—Xth Part. 1865—74. 4. Jeder Part 6 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. à 4 *M.* 50 *Pf.*) XIth Part (Indexes). 1882. 4. 16 *M.* (Für Mitglieder d. D. M. G. 12 *M.*)

Jacut's Geographisches Wörterbuch aus den Handschriften zu Berlin, St. Petersburg, Paris, London und Oxford auf Kosten der D. M. G. herausg. von *Ferd. Wüstenfeld.* 6 Bände. 1866—73. 8. 180 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 120 *M.*)

Ibn Ja'íš Commentar zu Zamachšari's Mufaṣṣal. Nach den Handschriften zu Leipzig, Oxford, Constantinopel und Cairo herausgeg. von *G. Jahn.* 117 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 78 *M.*)

——— I. Band. 1. Heft. 1876. 2. und 3. Heft. 1877. 4. Heft. 1878. 5. Heft. 1880. 6. Heft. 1882. 4. Jedes Heft 12 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. je 8 *M.*)

——— II. Band. 1. Heft. 1883. 2. Heft. 1885. 3. Heft. 1885. Jedes Heft 12 *M.* (Für Mitgl. d. D. M. G. je 8 *M.*) 4. Heft. 1886. 4. 9 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.*)

Chronologie orientalischer Völker von Albêrûnî. Herausg. von *C. Ed. Sachau.* 2 Hefte. 1876—78. 4. 29 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 19 *M.*)

Malavika und Agnimitra. Ein Drama Kalidasa's in 5 Akten. Mit kritischen und erklärenden Anmerkungen herausg. von *Fr. Bollensen.* 1879. 8. 12 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 8 *M.*)

Mâitrâyaṇî Saṃhitâ, herausg. von Dr. *Leopold von Schroeder.* 36 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 27 *M.*)

——— Erstes Buch. 8. 1881. 8 *M.* (Für Mitgl. d. D. M. G. 6 *M.*)

——— Zweites Buch. 8. 1883. 8 *M.* (Für Mitgl. d. D. M. G. 6 *M.*)

——— Drittes Buch. 8. 1885. 8 *M.* (Für Mitgl. d. D. M. G. 6 *M.*)

——— Viertes Buch. 8. 1886. 12 *M.* (Für Mitgl. d. D. M. G. 9 *M.*)

Die Mufaḍḍalijât. Nach den Handschriften zu Berlin, London und Wien auf Kosten der deutschen morgenländischen Gesellschaft herausgegeben und mit Anmerkungen versehen von *Heinrich Thorbecke.* Erstes Heft. Leipzig, 1885. Text 56 S., Anmerk. 104 S. 7 *M.* 50 *Pf.* (Für Mitglieder d. D. M. G. 5 *M.*)

Katalog d. Bibliothek der Deutschen morgenländ. Gesellschaft. I. Druckschriften und Aehnliches. 1880. 8. 6 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.*)

——— II. Handschriften, Inschriften, Münzen, Verschiedenes. 1881. 8. 3 *M.* (Für Mitgl. d D. M. G. 1 *M.* 50 *Pf.*)

☞ Zu den für die Mitglieder der D. M. G. festgesetzten Preisen können die Bücher nur von der Commissionsbuchhandlung, F. A. Brockhaus in Leipzig, unter Francoeinsendung des Betrags bezogen werden; bei Bezug durch andere Buchhandlungen werden dieselben nicht gewährt.

Beiträge zur Erklärung der Aśoka-Inschriften.
(Fortsetzung.)

Von

G. Bühler.

II. Die Separat-Edicte.

Vorbemerkung.

Die nachstehende Bearbeitung des Textes der beiden Separat-Edicte von Dhauli und Jaugada beruht ausschliesslich auf den ausgezeichneten Abklatschen (paper-impressions), welche mein verehrter Freund Herr Dr. J. Burgess vor einigen Jahren angefertigt hat. Facsimiles derselben sind jetzt hergestellt und werden im ersten Bande seiner *Archaeological Reports of Southern India* veröffentlicht werden. Wie die Noten zeigen, sind dieselben von mir mit den Originalen verglichen worden. Ausser diesen Hülfsmitteln standen mir noch Abdrücke (paper-rubbings) zu Gebote, welche ich der Güte des Herrn Generals Sir A. Cunningham verdanke. Auf den letzteren sind die Buchstaben, ausser in Dhauli, II., leider durchweg mit Bleistift nachgezeichnet. Einige Blätter haben auch zufällige Beschädigungen erlitten. Trotzdem habe ich dieselben bei allen zweifelhaften Stellen verglichen. Die Vergleichung hat keine Varianten zu Tage gefördert, aber mehrfach meine Lesung des Burgess'schen Abklatsches bestätigt.

Da Herr Senart die Abklatsche des Herrn Dr. Burgess schon für seine Bearbeitung dieser Edicte benutzt hat, so bietet mein Text nicht viel neues. Herr Senart hat, wie sich bei einem so ausgezeichneten Epigraphiker von selbst versteht, fast alle bedeutenderen Schwierigkeiten gelöst. Ich habe nur hie und da einen Schreibfehler verbessert, einige übersehene Buchstaben, welche über der Linie stehen, eingetragen, und mitunter durch eine genaue Untersuchung der Rückseite des Abklatsches, die Formen halb verwischter Buchstaben oder Vocalzeichen, wie ich glaube, besser bestimmt. Die Buchstaben sind auf Hrn. Dr. Burgess' Abklatsche so tief eingedrückt, dass an Stellen, wo die Vorderseite ein sehr unklares Bild bietet, die richtige Lesart auf der Rückseite deutlich zu sehen ist. Die einzelnen Punkte, in denen ich von Senart abweiche, sind in den

Noten, so weit es möglich war, mit Angabe der Gründe angeführt. Was meine Uebersetzung anbetrifft, so ruht sie zum grösseren Theile auf den scharfsinnigen Combinationen Kerns und Senarts, denen man unmöglich seine Bewunderung versagen kann, und schliesst sich im zweiten Edicte sehr eng an Senarts Wiedergabe an. Ich hoffe indessen, dass wenigstens einige meiner Versuche neuer Auffassungen, wie die Erklärung der beiden Stellen über die Zeit und die Daten der befohlenen Vorlesungen der Edicte, der Nachweis dass die Verordnung Aśoka's über die Inspectionstouren seiner höheren Beamten mit den Principien des Brahmanischen Rechts und der Râjanîti stimmen, die Etymologie des Wortes *sakhinâlaṃbhe* und die Annahme dass das Verbum *cak* in *cakiye* dem *dhâtvâdeśa cay* der Mahârâshṭrî entspricht, nicht umsonst gemacht sein werden. Es muss noch hervorgehoben werden dass diese beiden Versionen der Separat-Edicte nicht, gleich den Felsen-Edicten von Dhauli und Jaugada, genau mit einander stimmen. Sie scheinen in Aśoka's Kanzlei von zwei verschiedenen Schreibern aufgesetzt zu sein, wie das bei Erlässen an die Beamten verschiedener Städte sehr natürlich ist. Ebenso verschieden wie die Stilisirung sind auch die Schriftzüge. Die der Version von Dhauli stimmen genau mit denen der Felsen-Edicte. Die der Version von Jaugada zeigen sehr bedeutende Abweichungen und in recht vielen Fällen moderne Formen. Letzteres ist besonders häufig bei den Buchstaben *la* und *ha*, die öfter den von den Andhras oder den Guptas gebrauchten Zeichen ähnlich sind. Seltener finden sich Abweichungen bei *ta*, *pa*, *bha* und *sa*, sowie in der Stellung des *e*-Striches. Da solche Abnormitäten sporadisch auch in andern Inschriften Aśoka's, besonders in der zweiten Hälfte der Edicte von Khalsî wiederkehren, glaube ich dass sie meine schon früher ausgesprochene Ansicht über die Existenz verschiedener Formen des südlichen oder Lâṭ-Alphabetes zu Aśoka's Zeit wesentlich bestätigen. Die Einzelheiten werde ich später in der Abhandlung über die Palaeographie der Aśoka-Inschriften näher besprechen.

1. Erstes Separat-Edict.

A. Dhauli.

1) [Dev]ânaṃ (pi)y(a)[sa va]-(cane)na Tosa(l)iyaṃ mah[â]-mâta (naga)lavi(yohâla)k[â] [1])
2) . . vataviya [2]) [:] (a)ṃ [ki](chi da)[kh]â(mi) hakaṃ taṃ ichâ-mi[;] kiṃ[t]i[?] [kaṃma]na (pa)ṭiv[e]d(ay)e haṃ
3) duvâ(la)te ca âlabhe haṃ[.] Es(a) ca me mokhyamata du-vâ[l. . e . s.] (aṭha)si [3]) aṃ tuphe[su]

B. Jaugada.

1) Devânaṃ piye hevaṃ âhâ[:] Samâpâyaṃ mahâmâtâ n(a)-galaviyohâlaka he . ṃ vatav(i)yâ[:] aṃ kich(i) [1]) da-khâmi ha(k)aṃ taṃ ichâmi[;] kiṃti[?] . [kaṃ]man(a) [2]) [p]a-ṭ(i)pâtaye [3]) haṃ
2) duvâlate ca âla(bhe) haṃ[.] E(s)a ca me mokhiyamat[a] duvâlaṃ [4]) a(ṃ) tuphesu

A. Dhauli.	B. Jaugada.
4) **anusathi[.] Tuphe hi ba(h)ûsu pânasahasesu â[yatâ,] p(a)na . (gachema) sumunisâ(na)ṃ[.] Save**	anus(a)thi[.] Phe h(i) bahû-s(u) [5]) ·pânasahasesu [â](ya-ta)[,]p(a)nayaṃ gachema (su)-m(u)[ni]sânaṃ[.] S(a)vam(u)-ni(s)e
5) **munise pajâ mamâ[.] Athâ** [4]) **pa(jâ)ye ichâmi haka[ṃ;] (ki) . [t . ?] (savena hi)tasukhena hidalo(k)i[k.]-**	3) pa(jâ)[.] A(th)a pa(jâ)ye ichâ-m(i)[,] ki(ṃti)[?] me sav(e)na hita(su)khena y(û)jeyû [6]) ti
6) **pâlalokik[ây]e yû[jev]û** [5])**(t)i[.] (Tathâ) . . (muni)sesu pi (i)-châmi hakaṃ[.] (No) ca (p)â-(p)u(nâtha) âvâga-**	hida(log)ik(a)pâlalokikena [7])[.] (He)meva me icha savamuni-[se]su[.] No ca [tuphe etaṃ] pâpunâtha âv(â)[8])gamake
7) **(mak)e iyaṃ a(ṭhe)** [6])**[.] (K)e-(cha)v[a] ekapuli(s)e . nâti** [7]) **et(aṃ)[,] se) pi desaṃ n(o) savaṃ[.] Dekhat[a] (hi t)uphe etaṃ[,]**	4) iyaṃ aṭhe [9])[.] Kecâ eka-pu(l)ise p(i) [ma]nâti[,] (s)e pi desaṃ no savaṃ[.] D(a)-khatha hi [tuphe,]
8) **suvi(hi)tâ pi (niti)[.] (I)yaṃ ekapulise pi [athi] ye baṃ-dhanaṃ vâ (pa)likilesaṃ vâ pâpu(n)âti[.] Tata hot(i)** [8])	(hi)suvitâ [10]) p(i) bahuka[.] A(th)i y(e) eti [11]) e(kamunise) baṃdhanaṃ (pa)lik(i)lesaṃ hi [12]) pâpunâ(t)i[.] Tata [ho]-t(i aka)-
9) **a(kasmâ) t(e)na ba(ṃ)dha-n(aṃ)tik[a,] aṃne ca . . [ba]-hujane** [9]) **da(v)iye dukhîyati[.] Tata ichitaviye**	5) smâ tena ba(ṃ)dhan(aṃ)t(i)-k(a) . . [13]) ca vage bahuke veda(ya)ti [14])[.] Tata tupheh(i) [i](chi)taye [15])[,]
10) **tupheh(i)[,] kiṃti[?] majhaṃ paṭipâdayemâ ti[.] Ime(hi) cu [j .](tehi) no sampaṭipajati[,] isâya âsulopena**	kiṃti[?] majhaṃ (paṭi)pâtay-ema[.] Imehi jâtehî [16])no (saṃ-ṭipa)[ja]ti [17]) is(â)[ye] [18]) âsu-lopena niṭhuliyena
11) **(nithû)liyena tûlanây[a] anâ-vûtiya âlasiyena k . lama(the)-na** [10])**[.] Se ichitaviye[,] ki-ti** [11]) **[?] (ete)**	6) tulâye (a)nâ(vu)tiye [19]) âla-sy(ena) [20]) (k)ilamathen(a)[.] Hevaṃ ichit a)viye [21])[.] kiṃ-ti [?]
12) **j(âtâ) n(o) huvevu (mam)â ti[.] Et(as)a ca sava(sa) mûle anâsu(lo)pe a[t .](la)nâ ca ni-ti(yaṃ)[.] E kilaṃte siyâ**	me etâni jâtâni no heyû ti[.] (S)avasa ca [22]) iyaṃ mûle a-nâsulope at(ulan)â [23]) ca ni-ti . [.] E yaṃ [24]) [kilaṃte si] . . [25]) .
13) **. (t)e uga(ch .)** [12])**[.] Saṃcali-tavi(ye t)u va . ita[v]iy(e) eta-viye vâ[.] Hevaṃmeva e da-(khi)[ye] tuphâka[.] Tena vataviye[:]**	7) saṃcalit(u) uth(â)[ye] [26]) [.] (Saṃca)litavye [27]) tu vajita-viya [28]) pi etaviye pi[.] Nî-tiyam e ve de(khe)yi [29])

A. Dhauli.

14) (aṃ)naṃ ne dekhata[13])[.] Hevaṃ ca hevaṃ ca [d]evânaṃ piyasa anusathi[.] Se mahâ. (le) (e)tasa (saṃpa)ṭipâda[14])

15) (mahâ) apâye asaṃpaṭipati[.] Vipaṭipâdayamînehi etaṃ nathi svaga(s)a âladhi no lâjâladhi[.]

16) Duâhale hi i(ma)sa kaṃ(masa) m(e) kute man(e)atileke[14a])[.] (Saṃ)paṭipajamî(n)e cu[15]) (e)t[aṃ] svagaṃ

17) âlâ(dhayisatha) [ta . . . . [â]naniyaṃ ehatha[.] Iyaṃ ca lip(î)[16]) t(i)sanakhatena s[ota]vi(ya)[17])

18) aṃtalâ pi ca [tis]e[18]) (kha)nasi kha[nas]i[19]) ekena pi so(ta)viya[.] Hevaṃ ca kalaṃtaṃ (t)uphe

19) (ca)gha(tha) saṃ(pa)[ṭi]pâdayitave[.] (Etâye aṭhâye i)yaṃ li(p)i likhit(a)[20]) hida ena

20) nagalavi(y)o[hâ]lakâ[21]) sa(sva)taṃ samayaṃ y[uje]vû[22]) [ti nagalaja]nasa akasmâ (pa)libodhe[23]) va

21) akasmâ palik(i)[les]e va no siyâ ti[.] Etâye ca a(ṭh)âye hakaṃ [dhaṃ]mate paṃcasu paṃcasu vase-

22) su [n]i[khâ]may(i)sâmi e akhakhase a[caṃ]ḍ . sakhinâlaṃbhe[24]) hosati[.] Etaṃ (a)ṭhaṃ jânitu [ta]thâ

23) kalaṃti[25]) atha mama anusathî ti[.] Uje(ni)te pi cu kumâle etâyeva aṭhâye (ni)khâma(yisa) .

24) (hed)isaṃmeva vagaṃ no ca aṭikâmayisati tiṃn(i)[26]) vasâni[.] Hemeva T(a)kha(si)lâte pi[.] (A)dâ a . . .

B. Jaugada.

aṃn(a) n(e ni)jhapetaviye[.] [He]vaṃ[30]) (h)evaṃ ca devânaṃ pi(ya)sa anusathi . . . .[31])

8) taṃ mahâphale h(o)ti asaṃpaṭipati mahâpâye hot(i)[.] Vipaṭip(â)tayaṃtaṃ no svag(a) âladh(i) no lâjâdhi[.][32]) Du(â)hale etasa [kaṃ]masa sa me kute [ma]ne (a) . . . .[33]) .

9) ca ânan(e)yaṃ esatha svagaṃ ca âlâdhayisathâ[.] Iyaṃ ca lipî (a)nutisaṃ sotaviyâ alâ[34]) pi (kha). na[35]) s. taviyâ ek . . pi . . va . . . . mane ca . . . .[36])

10) tave[.] Etâ(ye) ca aṭhâye iyaṃ . khitâ lipî[37]) ena mahâmâtâ nagal(a)ka sasvataṃ samayaṃ (yu . yu ti)[38]) . ne hi . . . .[39])

11) paṃcasu paṃcasu vase- (su) anusaṃyânaṃ nikhâmayisâmî[40]) ma(hâ)mâtaṃ acaṃ(ḍa)ṃ [a]phalahata[41]). vachanele . . . . i . mâlevâ . . . .[42])

12) . . . . âjavacanika[.] Ada anusaṃyânaṃ

A. Dhauli.	B. Jaugada.
25) te mahâmâtâ nikhamisaṃti	nikhamisaṃti
anusayânaṃ tadâ ahâpayi-	
t(u) [27]) atane kaṃmaṃ etaṃ	atane kaṃmaṃ e . ṃ
pi jânisaṃti	pi . n . . .
26) taṃ pi tathâ kalaṃti a(tha)	. . . .
lâjine anusathî ti[.]	. . . .[.]

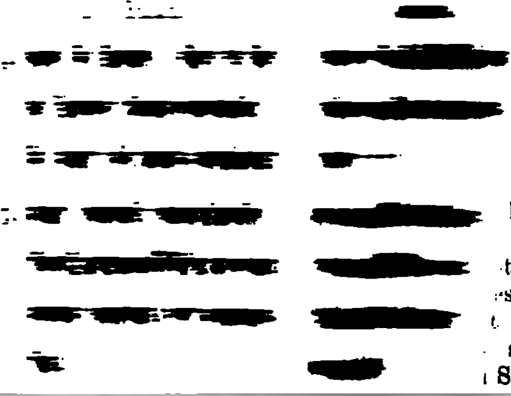
A. Dhauli.	B. Jaugada.
1) देवानं पियस वचनेन तो-	1) देवानं पिये हेवं आहा[।] स-
सलियं महामात नगलवियो-	मापायं महामाता नगलवि-
हालका	योहालक हें
2) ··वतविय[।] यं किछि दखामि	वतविया[।] यं किछि दखा-
हकं तं इछामि [।] किंति [।]	मि हकं तं इछामि [।] किं-
कंमन पटिवेदये हं	ति [।] ·कंमन पटिपातये हं
3) दुवालते च आलभे हं[।] एस	2) दुवालते च आलभे हं[।] एस
च मे मोख्यमत दुवाल ए·स	च मे मोखियमत दुवालं यं
अठसि यं तुफेसु	तुफेसु
4) अनुसथि [।] तुफे हि बहूसु	अनुसथि[।] फे हि बहूसु पा-
पानसहसेसु आयता पन· ग-	नसहसेसु आयत पनयं गछेम
छेम सुमुनिसानं[।] सवे	सुमुनिसानं [।] सवमुनिसे
5) मुनिसे पजा ममा [।] अथा	3) पजा [।] अथ पजाये इछा-
पजाये इछामि हकं[।] किं·त[।]	मि[।] किंति[।] मे सवेन हि-
सवेन हितसुखेन हिदलोकि-	तसुखेन यूजेयू ति हिदलो-
क-	गिक-
6) पाललोकिकाये यूजेवू ति[·]	पाललोकिकेन [।] हेमेव मे इछ
तथा·· मुनिसेसु पि इछामि	सवमुनिसेसु [।] नो च तुफे एतं
हकं[।] नो च पापुनाथ आ-	पापुनाथ आवागमके
वाग-	

A. Dhauli.

7) मके इयं अठे[।] केछ्व एक-
पुलिसे · नाति एतं से पि देसं
नो सवं[।] देखत हि तुफे एतं
8) सुविहिता पि निति[।] इयं
एकपुलिसे पि अथि ये बंधनं
वा पलिकिलेसं वा पापुना-
ति[।] तत होति
9) अकस्मा तेन बंधनंतिक अंने
च · · बहुजने दविये दुखी-
यति[।] तत इछितविये
10) तुफेहि[।] किंति[।] मझं पटि-
पादयेमा ति[।] इमेहि सु
ज·तेहि नो संपटिपजति इसाय
आसुलोपेन
11) निथूलियेन तूलनाय अनावू-
तिय आलसियेन ·कलमथेन[।]
से इछितविये[।] किति[।] एते
12) जाता नो हुवेवु ममा ति[।]
एतस च सवस मूले अनासु-
लोपे अतलना च नितियं[।]
ए किलंते सिया
13) · ते उगछ[।] संचलितविये तु
व·तविये एतविये वा[।] हेवं-
मेव ए दखिये तुफाक[।] तेन
वतविये

B. Jaugada.

4) इयं अठे[।] केचा एकपुलिसे
पि मनाति से पि देसं नो
सवं[।] दखथ हि तुफे
हिसुविता पि बहुक[।] अथि
ये एति एकमुनिसे बंधनं प-
लिकिलेसं हि पापुनाति[।]
तत होति अक-
5) स्मा तेन बंधनंतिक · · च वगे
बहुके वेदयति[।] तत तुफेहि
इछितवे[।]
किंति[।] मझं पटिपातयेम
इमेहि जातेही नो संटि
ति इसाये आसुलोपेन नि
लियेन
6) तुलाये अनावुतिये अ
कि[illegible]येन[।] हेवं इ[illegible]
ये[illegible]ति[।] मे ए[illegible]
[illegible]नो हेयू ति[illegible]
[illegible]ले अना[illegible]
[illegible]निति[।][illegible]



die wirkliche Lesart.
zeigt, dass das auslesen ist, lässt sich

. Aber die erste Silbe
Endvocal von *dekhata*
, nicht sicher. Was
heint mir aber nicht

taltet. Es scheint mir
s *ta* gehangen hat und
meint.
sehr verunstaltet aber
Silben verloren sind, ist

die Lesart des Felsens gerstört.
Abklatsches zeigt, dass
t. Ein grosses Loch über

und das ohne Zweifel am
h keine Spur. Die folgende
n, obschon die linke Seite
n *ugach* ist nicht erkennbar.
r Sinn verlangt *na se ugache.*
ist nicht ganz sicher. Mög-
Lesart.
atipâdam n., nicht °*pâde* ist
n. 7 zur Uebersetzung.
Abklatsche wie dem Facsimile
ttileke, die Form, welche Kern
Lesart indessen nicht, da man,
tileke lesen könnte.
beinahe vertikal anstatt horizontal,
r; vgl. auch unten Z. 22.
ist beschädigt, die Länge aber

heinlicher als *sotaviyam.*
Senart's *tisena* nicht entdecken.
hürfung mit verschiedenen Rissen.
n gewesen.
hanasi ist auf der Rückseite des

dvocale ist auf der Rückseite des
der Vorderseite sieht es, in Folge
khite aus.
â von *nagalaviyohâlakâ* ist zum

A. Dhauli.	B. Jaugada.
22) सु निखामयिसामि ए अख-	सु अनुसंयानं निखामयिसा-
खसे अचंड सखिनालंभे हो-	मी महामातं अचंडं अफल-
सति[।] एतं अठं जानितु तथा	हृत· वचने ले · ·
23) कलंति अथ मम अनुसथी	· · · ि· मालेवा · · · ·
ति[।] उजेनिते पि चु कुमाले	· · · · · · · ·
एतायेव अठाये निखामयिस·	· · ·
24) हेदिसंमेव वगं नो च अति-	· · · · · ·
कामयिसति तिंनि वसानि[।]	12) · · · · ·ाअवचनिक[।] अद्
हेमेव तखसिलाते पि[।] अदा	अनुसंयानं
अ · · ·	
25) ते महामाता निखमिसंति अ-	निखमिसंति अतने कंमं ए·
नुसयानं तदा अहापयितु अ-	पि · न· · ·
तने कंमं एतं पि जानिसंति	
26) तं पि तथा कलंति अथ ला-	· · · · · · · ·
जिने अनुसथी ति[।]	· · · · ·

Anmerkungen zum Texte.

A. Dhauli.

1) Die Rückseite des Abklatsches macht es wahrscheinlich, dass der Endvocal von *nagalaviyohâlakâ*, Senart *°ka*, lang war.

2) *Vataviyaṃ*, wie Senart liest, ist möglich aber nicht sicher, da der scheinbare *Anusvâra* auch zu der grossen Abschürfung vor dem folgenden *a* gehören kann. Es sieht so aus als ob zwei Buchstaben [*hevaṃ*] vor *vataviya* gestanden hätten. Im zweitfolgenden Satze ist für *paṭivedaye*, wie Senart vorschlägt *paṭipâdaye* herzustellen. Möglicher Weise ist dies aber die Lesart des Steins gewesen.

3) *Athasi* mit dentalem *tha* ist auch möglich.

4) Die Rückseite des Abklatsches macht die Lesart *athâ* wahrscheinlicher als Senarts *atha*.

5) *yûjevû*, Senart *yujevû*, steht für **yujjevû*, Sanskrit *yujyeran*. Das folgende *tathâ* ist sogar auf dem Facsimile deutlich.

6) *Athe*, nicht *atha*, wie Senart liest, ist die wirkliche Lesart. Ein Blick auf die Rückseite des Abklatsches zeigt, dass das auslautende *e* sicher ist. Ob *tha* oder *ṭha* zu lesen ist, lässt sich nicht mit voller Sicherheit entscheiden.

7) *Manâti* ist sicher die richtige Lesart. Aber die erste Silbe ist auf dem Abklatsche nicht erkennbar. Der Endvocal von *dekhata* im folgenden Satze ist, wie Senart bemerkt, nicht sicher. Was die ursprüngliche Lesart gewesen ist, scheint mir aber nicht zweifelhaft.

8) Der Endvocal von *hoti* ist verunstaltet. Es scheint mir aber sicher, dass ein Vocal an der Spitze des *ta* gehangen hat und dass die Lesart nicht *hota* war, wie Senart meint.

9) Die erste Silbe von *bahujane* ist sehr verunstaltet aber erkennbar. Ob davor noch eine oder zwei Silben verloren sind, ist nicht ganz sicher.

10) *Kilamathena* ist ohne Zweifel die Lesart des Felsens gewesen. Der erste Vocal ist aber völlig zerstört.

11) Ein Blick auf die Rückseite des Abklatsches zeigt, dass *kiti* nicht *kiṃti* die Lesart des Felsen ist. Ein grosses Loch über *ti* ist sicher zufällig.

12) Von *na*, welches Senart giebt, und das ohne Zweifel am Anfange der Zeile gestanden hat, sehe ich keine Spur. Die folgende Silbe kann ich nur *te*, Senart *se*, lesen, obschon die linke Seite stark geschädigt ist. Der Endvocal von *ugach* ist nicht erkennbar. Er könnte *i* oder *â* gewesen sein. Der Sinn verlangt *na se ugache.*

13) Der erste Vocal in *dekhata* ist nicht ganz sicher. Möglicher Weise ist *dakhata* die richtige Lesart.

14) *Saṃpaṭipâda*, d. h. *saṃpratipâdam* n., nicht *°pâde* ist die Lesart des Abklatsches, vgl. Anm. 7 zur Uebersetzung.

14a) *Mane atileke* ist dem Abklatsche wie dem Facsimile zufolge wahrscheinlicher als *mana atileke*, die Form, welche Kern und Senart geben. Sicher steht die Lesart indessen nicht, da man, wie Senart bemerkt, auch *mano atileke* lesen könnte.

15) Der *u*-Strich von *cu* ist beinahe vertikal anstatt horizontal, aber, wie mir scheint, unverkennbar; vgl. auch unten Z. 22.

16) Der Endvocal von *lipî* ist beschädigt, die Länge aber wahrscheinlich.

17) *Sotaviya* ist mir wahrscheinlicher als *sotaviyaṃ*.

18) Ich kann das *na* von Senart's *tisena* nicht entdecken. Hinter *tise* folgt eine grosse Abschürfung mit verschiedenen Rissen. Diese Stelle ist niemals beschrieben gewesen.

19) Das *na* des zweiten *khanasi* ist auf der Rückseite des Abklatsches erkennbar.

20) *Likhita* mit kurzem Endvocale ist auf der Rückseite des Abklatsches ganz deutlich. Auf der Vorderseite sieht es, in Folge einer flachen Abschürfung wie *likhite* aus.

21) Die rechte Seite des *hâ* von *nagalaviyohâlakâ* ist zum

Theil von der grossen Abschürfung vernichtet und sieht wie *pa* aus.

22) *Sasvataṃ* sieht auf dem Facsimile wie *sasataṃ* aus. Auf dem Abklatsche dagegen sieht man einen Theil des untergeschriebenen *va*, welcher an dem linken Gliede von *sa* hängt. Die erste Silbe von *yujevû* sieht durch einen wahrscheinlich zufälligen Strich wie *yû* aus.

23) Möglicher Weise ist *pâlibodhe* die Lesart des Felsens.

24) Die Spitze des *ḍa* von *acaṃḍ* ist so vollständig zerstört, dass man nicht sagen kann, ob ursprünglich ein Vokalzeichen daran hing. *Sakhinâlaṃbhe* ist die richtige Lesart. Der scheinbare *e*-Strich an der Spitze des *sa* ist nur ein zufälliger Riss, wie die Untersuchung der Rückseite des Abklatsches deutlich zeigt.

25) Der Anusvâra in *kalaṃti* ist ganz deutlich, obschon er durch eine Abschürfung mit dem *la* verbunden ist.

26) Auf der Rückseite des Abklatsches ist das zweite *i* von *tiṃni*, statt dessen das Facsimile *â* zeigt, ganz deutlich. Der Visarga, welchen Senart auslässt, ist sogar auf dem Facsimile zu erkennen.

27) Der *u*-Strich von *ahâpayitu* ist beschädigt, aber auf der Rückseite gut erkennbar.

B. Jaugada.

1) Möglicher Weise ist der Auslaut von *kichi* lang.

2) Zwischen *kiṃti* und *kaṃmana* hat ein *hâ* oder *hi* gestanden, das aber absichtlich ausgekratzt ist. Die Silbe *kaṃ* ist sehr undeutlich und der *Anusvâra* mit dem Querstriche von *ka* verschmolzen. Die von Senart vorgeschlagene Aenderung *kaṃmena* scheint mir unnöthig. *Kaṃmana* steht mit der in Aśoka's Edicten häufigen Verkürzung des Auslautes für *kaṃmanâ*, welches eine correcte Pali Form ist.

3) *Paṭi* sieht wie *saṭi* aus, wahrscheinlich in Folge einer zufälligen Beschädigung. Doch ist ein Schreibfehler auch möglich.

4) *Mokhiyamata duvâlaṃ* ist möglicher Weise °*mate duvâla* gewesen. Der *Anusvâra* ist zweifelhaft, weil der zwar sehr regelmässige Kreis über *la* steht.

5) Ich möchte *phe* nicht mit Senart zu *tuphe* corrigiren, da die Mahârâshṭrî die Form *bhe* für *tubbhe* zeigt. Der Vocal von *hi* kann möglicher Weise lang sein. Die letzte Silbe von *bahûsu* sieht wie *sû* aus. Der zweite *u*-Strich ist aber wohl zufällig.

6) *Yûjeyû ti* ist die richtige Lesart. Vgl. Anm. 5 zum Texte von Dhauli.

7) *Pâlalokikena*, nicht °*kikâye*, wie Senart schreibt, ist auf dem Abklatsche ganz deutlich. Das Facsimile zeigt in Folge einer Einzeichnung °*koye*.

8) Senart's Ergänzung *tuphe etaṃ pâpunâtha* scheint mir

richtig, obschon die ersten vier Silben übel zugerichtet sind. Die Quantität des auslautenden Vocales von *âvâ* ist unsicher.

9) Der *e*-Strich von *aṭhe* ist zwar sehr kurz, aber so regelmässig, dass man denselben schwerlich für zufällig halten kann. Das *â* von *manâti* ist sicher.

10) *Hisuvitâ* scheint mir sicher und ist ohne Zweifel, wie Senart bemerkt, ein Schreibfehler für *suvihitâ*.

11) So deutlich *eti* ist, so wird es doch nur ein Schreibfehler für *eta* oder *etâ* sein.

12) Für *hi* lies *pi*, wie auch Senart in seiner Umschrift thut.

13) Die letzten beiden Silben von *baṃdhanaṃtika* sind ganz gut erkennbar. Ob die folgenden verwischten Zeichen, wie Senart meint, *aṃne* gewesen sind, ist nicht mit Sicherheit zu entscheiden.

14) Mir ist *vedayati* wahrscheinlicher als *vedayaṃti*, welches letztere indessen sprachlich auch möglich wäre.

15) Lies *ichitaviye*, wie Senart vorschlägt.

16) Es ist möglich, aber nicht wahrscheinlich, dass der Auslaut von *jâtehî* kurz war.

17) Die Lesart *saṃṭipajati*, welche als ein Fehler für *saṃpaṭipajati* anzusehen wäre, ist nicht sicher. *Paṭipajati* oder *saṃpaṭijati* ist auch möglich. Aber es finden sich nur fünf, nicht sechs Buchstaben und Senart's *saṃpaṭipajati* kann man, wie mir scheint, unmöglich herauslesen.

18) Die letzte Silbe von *isâye* ist sehr verwischt, die Lesart aber wahrscheinlicher als *isâya*, welches gegen den Sprachgebrauch der Jaugada Version wäre.

19) Lies mit Senart *tulanâye*. Das kurze *u* in *anâvutiye* ist ganz sicher.

20) *Âlasyena* ist auf dem Abklatsche noch besser als auf dem Facsimile erkennbar. Senart's *âlasiyena* dürfte ein Schreibfehler sein.

21) *Ichitaviye* sieht wie *ichitâviye* aus. Der scheinbare *â*-Strich ist aber wohl nur zufällig.

22) Möglicher Weise ist *savasa cu* die richtige Lesart. Der *u*-Strich wäre aber sehr kurz.

23) Die Quantität des *u* in *atulanâ* ist nicht sicher.

24) Der Abklatsch zeigt nach *niti* einen ausgekratzten Buchstaben und dann *e yaṃ*, nicht *iyaṃ*, wie Senart schreibt. Die letzteren beiden Silben sind aus Versehen umgestellt und man hat *nitiyaṃ e* herzustellen, wie die Dhauli Version liest.

25) Senart's *yâ na* vermag ich nicht zu erkennen. Ich glaube aber, dass *siyâ na se* da gestanden hat.

26) Ich glaube, dass *uthâye* oder *uthâya* die richtige Lesart ist, obschon ein quer von oben durch den Vocal gehender Riss das *ṭhâ* einem *ṭhi* ähnlich macht. Die letzte Silbe kann unmöglich *he* gewesen sein, wie Senart meint. Dass der Consonant *ya* war, scheint mir unzweifelhaft. Der Vocal ist unsicher. *Uthâya* (für

uthâyâ) oder *uthâye* kann ganz gut die 3. Pers. Sing. Pot. von *utthâti*, für Pali *uṭṭhâti* sein.

27) Die Ligatur *vye* in *saṃcalitavye* ist ganz deutlich. Senart's *saṃcalitaviye* dürfte ein Schreibfehler sein.

28) In der letzten Silbe von *vajitaviya* ist keine Spur von *e* zu entdecken.

29) Für *dekheyi* wird, wie Senart vorschlägt, *dekhiye* zu lesen sein.

30) Die erste Silbe von *hevaṃ* sieht in Folge verschiedener Risse beinahe wie *ce* aus.

31) Wahrscheinlich sind acht Buchstaben verloren.

32) Lies mit Senart *lâjâladhi*.

33) *Mane a* [*tileke*] scheint mir sicher. Wahrscheinlich sind elf oder zwölf Silben verloren.

34) Für *alâ* lies *aṃtalâ*, wie Senart vorschlägt.

35) Hinter dem etwas beschädigten *kha* hat ein ganz verwischter Buchstabe gestanden, dessen Spitze ein *i* getragen zu haben scheint. Möglicher Weise war die Lesart *khasina* für *khanasi*.

36) Wahrscheinlich sind zwei und zwanzig *Aksharas* verloren.

37) Die Länge des Auslautes von *lipî* ist unzweifelhaft.

38) Es ist möglich, dass zwischen *samayaṃ* und dem sehr deutlichen *yu* noch ein Buchstabe gestanden hat.

39) Wahrscheinlich sind sechs und zwanzig Silben verloren.

40) Die Länge des Auslautes von *nikhâmayisâmî* ist unzweifelhaft.

41) Ich halte Senart's schöne Emendation *aphalusa* für richtig. Die Ueberbleibsel des anlautenden *a* sind ziemlich deutlich. Unter *la* ist aber absolut keine Spur von *u* zu sehen. Das nächste sehr beschädigte *akshara* sieht wie *ha* aus, mag aber ursprünglich *sa* gewesen sein. Dann folgt ein deutliches *ta*, darauf ein unerkennbares Zeichen und endlich anscheinend die Silben *vavanele* oder *vacanele*, deren Vocalzeichen zweifelhaft sind.

42) Wahrscheinlich sind elf *Aksharas* verloren.

Uebersetzung der Dhauli Version.

Auf Befehl des Göttergeliebten sind die (königlichen) Beamten zu *Tosalî*, welche die Stadt regieren, [folgender Massen] [1]) zu instruiren. „Was ich immer (als recht) erkenne, das wünsche ich. Wie so? Ich führe es durch die That aus und unternehme es mit (geeigneten) Mitteln. Folgendes aber halte ich für das wichtigste Mittel in der vorliegenden Sache, — Euch Unterweisung (zu ertheilen). Denn ihr wohnt als Herrscher unter vielen Tausenden von lebenden Wesen (mit der Absicht), „Mögen wir die Liebe der guten Menschen

1) Die eckigen Klammern bedeuten, dass die betreffenden Worte aus J. oder conjecturell ergänzt sind.

erwerben" [2]). Alle Menschen sind meine Kinder. Wie (meinen) Kindern wünsche ich (ihnen) — was? Dass (ihnen) alles Gute und Glück zu ihrem Heile in dieser und in der anderen Welt zu Theil werde. [Eben dies] wünsche ich auch [allen] Menschen. Ihr aber versteht nicht wie viel dieser Satz bedeuten soll [3]). Irgend ein Privatmann versteht denselben, wenn auch nur zum Theil und nicht ganz. Achtet doch auf diese (meine Absicht); auch die Grundsätze der Regierungskunst sind fest bestimmt. Es ereignet sich dass hier ein Privatmann sei es Gefängniss oder (andere) Unbill zu erdulden hat. Da widerfährt ihm das, was mit Gefängniss endet, ohne Grund und die übrige Menge ist sehr betrübt. In einem solchen (Falle) müsst ihr wünschen, — was? „Mögen wir Gerechtigkeit üben". Das ist aber bei folgenden (Denk- und Handlung-) Weisen nicht möglich, (nämlich) bei Neid, Mangel an Ausdauer, Härte, Hast, Vernachlässigung wiederholter Versuche, Trägheit und Schlaffheit. Desshalb muss (jeder von euch) wünschen, — was? „Mögen mir diese Gesinnungsweisen nicht anhaften". Die Wurzel aber von allem diesen ist die Ausdauer und das Vermeiden der Hast bei (der Anwendung) der Grundsätze der Regierungskunst [4]). Wer schlaff ist, kann sich nicht aufraffen [5]). Man muss sich aber bewegen, sich regen und (vorwärts) schreiten. Ebenso (verhält es sich bei dem) was ihr zu entscheiden habt [6]). Desshalb muss (ich euch) sagen: „Achtet auf meine Befehle". So, ja so, (lautet) die Unterweisung des Göttergeliebten.

Nun bringt die richtige Ausführung (dieses Befehles) grossen Lohn, die Vernachlässigung der richtigen Ausführung grosse Nachtheile [7]). Für die, welche diesen (meinen Befehl) nicht richtig ausführen, giebt es weder den Gewinn des Himmelreiches noch den Gewinn der Gunst des Königes [8]). Denn ich habe es so eingerichtet, dass Eifer für diese Sache zwiefache (Frucht) bringt [9]). Wenn dieser (mein Befehl) aber (von euch) richtig ausgeführt wird, so werdet ihr den Himmel gewinnen und eure Schuld [an mich] abtragen [10]).

Dieses Edict aber müsst (ihr) am (dem Tage des) Nakshatra Tishya [11]) (vorlesen) hören, und auch (in der Zwischenzeit) zwischen den Tishya-(Tagen) soll sogar ein einzelner es zu jeder passenden Zeit hören [12]). Wenn ihr so handelt, werdet ihr euch bestreben [13]) (meinen Befehl) richtig auszuführen. Zu folgendem Zwecke ist dieses Edict geschrieben, damit die Regenten der Stadt stets der Verpflichtung obliegen [14]) (darüber zu wachen), dass die Bürger weder ohne Grund Gefängniss noch ohne Grund Unbill leiden. Und zu diesem Zwecke werde ich in Uebereinstimmung mit dem Gesetze alle fünf Jahre (einen Beamten) aussenden, der nicht hart, nicht heftig, (sondern) milde in seiner Handlungsweise sein wird [15]). Indem sie von dieser Sache unterrichtet sind, werden sie so handeln, wie meine Unterweisung (lautet) [16]). Aber auch von Ujjain wird der königliche Prinz [17]) (Männer) eben derselben Classe aussenden,

und er wird nicht (mehr als) drei Jahre verstreichen lassen [18]). Ebenso (wird) auch (eine Entsendung) aus Takshaśilâ (stattfinden). Wenn . . . diese Beamten auf die Rundfahrt ausziehen, werden sie, ohne ihre eigenen Geschäfte [19]) zu vernachlässigen, diesen (meinen Befehl) im Auge behalten und so handeln wie die Unterweisung des Königes (lautet).

Anmerkungen zur Uebersetzung.

2) Ich fasse *âyatâ* mit Lassen und Burnouf als Vertreter von Sanskrit *âyattâḥ*. *Âyat* bedeutet „wohnen unter, sich befinden bei", und das Participium *âyatta* „wohnend unter, sich befindend bei" ist, wie mir scheint, mit derselben Modification der Bedeutung gebraucht, die sich oft bei dem synonymen *pratishṭhita* findet. Wie letzteres im Sinne von „fest gegründet, eine hohe Stellung einnehmend" gesetzt wird, so heisst *âyatâ* hier „hochgestellt unter, (als Herren) wohnend unter". Kern's Vorschlag *âyutâ* d. h. *âyuktâḥ* „gesetzt über" zu schreiben, scheint mir nicht annehmbar, weil, wie Senart bemerkt, *âyatâ* auch im Säulenedicte IV vorkommt und weil der folgende Satz *panayaṃ gachema sumunisânaṃ* zeigt, dass das Participium active Bedeutung haben muss. Wäre es, was *âyuktâḥ* sein müsste, ein wirkliches Participium Passivi, so würde statt *gachema* die zweite Person Plur. stehen; „ihr seid über viele Tausende lebender Wesen gesetzt, damit ihr die Zuneigung der guten Menschen erwerbet".

3) Meine Auffassung der hier beginnenden schwierigen Stelle, Z. 6, *no ca pâpunâtha* bis *majhaṃ paṭipâdayemâ ti* weicht von Senart's bedeutend ab. Ich sehe in derselben nur eine Ermahnung an die Beamten die Absichten und Ansichten des Königs bezüglich seiner Unterthanen und deren Beglückung recht zu beherzigen und gerecht zu sein. Zunächst wirft der König den Beamten vor, dass sie nicht recht verstehen, was es bedeutet, wenn er sagt, dass alle Menschen seine Kinder sind und wie seine Kinder behandelt werden sollen. Dann fügt er parenthetisch hinzu, dass ein, ein Privatmann, mit seinem beschränkten Unterthanenverstande dies mitunter, wenn nicht ganz, doch theilweise einsieht, also klüger ist als die regierenden Herren. Hieran schliesst sich die Aufforderung nur Acht zu geben auf das was der König will und die Bemerkung, dass das Nîtiśâstra fest bestimmt oder wohl geordnet sei, d. h. dieselbe Verordnung enthalte und dasselbe lehre was der König sagt. Dann endet die Parenthese und der König fährt damit fort, dass er die Folgen des mangelhaften Verständnisses seiner Absichten auseinandersetzt. Er sagt, dass ein Privatmann mitunter gefangengesetzt wird oder Unbill erleidet und dass alles dieses ihm ohne Grund wiederfährt. Der Gedanke ist mit der Aśoka eigenen Breitspurigkeit in zwei Sätzen ausgedrückt, obschon einer genügt hätte. Den Schluss endlich macht die Bemerkung, dass, wenn grundlose

Bedrückungen vorgefallen sind, die Beamten wünschen, d. h. danach trachten sollen, Gerechtigkeit zu üben.

Was die Einzelheiten betrifft, so fasse ich *pâpunâtha* in dem Sinne von „ihr versteht“, ganz wie *pâpuneyu*, welches im Sep. Ed. II. Z. 5, 6 und 9 „sie sollen verstehen“ bedeutet. Ich kann aus der Sanskrit Literatur keine Belegstelle für diese Bedeutung beibringen. Es ist aber zu beachten, dass das synonyme *grah* äusserst häufig „erkennen“ bedeutet, vgl. BRW. s. v. ग्रभ् [20]). Man wird *artham* zu ergänzen haben. *Âvâgamake* oder *âvagamake* halte ich für ein Compositum. Es steht, wie ich glaube, zunächst für **âvaggamake* und für Sanskrit *yâvadgamakaḥ* Seiner Etymologie nach, *gamayatîti gamakaḥ*, bedeutet das letztere Wort „zum Verständniss bringend, klarstellend“ und es wird bekanntlich besonders in wissenschaftlichen Werken nicht selten in diesem Sinne gebraucht. Das Compositum *yâvadgamaka* würde wörtlich durch „wie viel zum Verständniss bringend“ wiederzugeben sein *Iyaṃ aṭhe*, bezieht sich wie oben Z. 3 *etas[i] aṭhasi* auf die Angelegenheit die dem Könige am Herzen liegt, d. h. die Ausführung seines Wunsches, dass alle Unterthanen so glücklich sein sollen wie seine Kinder. Das dem *âva* entsprechende *tâva* ist in Dh. ausgelassen, in J. ungenau durch *etaṃ* vertreten. Die Sanskrit Uebersetzung des Satzes würde lauten: *no ca [tâvat] prâpnuto yâvadgamako 'yam arthaḥ*. Bezüglich *ekapulise* stimme ich mit Senart, der es für ein Synonym von *puthujjana* ansieht, überein. Ich gebe es desshalb durch „Privatmann“ wieder. *Desaṃ* kann meiner Ansicht hier nur „Theil“ bedeuten, wie ich es auch oben F. E. Kh. V. Z. 14 gefasst habe. Der zwingende Grund für diese Erklärung liegt, wie mir scheint, in dem gegenüber gestellten *savaṃ*, *kechava ekapulise [ma]nâti etaṃ se pi desaṃ no savaṃ*. Bei Senart's Erklärung, der *desaṃ* im Sinne von „Befehl“ nimmt, muss man *se pi* ganz unberücksichtigt lassen. Bei der meinigen ist die wörtliche Uebersetzung: „Selbst irgend ein Privatmann versteht dies, dieser nur einen Theil nicht das Ganze“. Die Form *manâti*, die in beiden Versionen gestanden hat, verhält sich zu *manoti*, wie *pâpunâti* zu *prâpnoti*, *sunâti* zu *śṛiṇoti* u. s. w. In dem Satze *dekhata hi tuphe etaṃ*, ist *hi* in der Bedeutung „doch“ zu nehmen, welche es im Sanskrit häufig in Verbindung mit Imperativen hat. *Etaṃ* bezieht sich wieder, wie *iyaṃ aṭhe* auf den Wunsch des Königs. Was das folgende *niti* d. h. *nîtiḥ* anbetrifft, so glaube ich nicht, dass, wenn ein König seinen Beamten von *nîti* spricht, das Wort anders als im Sinne von „Maximen der Regierungskunst“ gefasst werden kann. Mit dem in J. an die Stelle von *nîti* gesetzten *bahuka* weiss ich nichts anzufangen. Es wird wohl auf einem durch das im zweitfolgenden Satze erscheinende *bahuke* veranlassten Schreibfehler beruhen. *Palikilesa* möchte ich nicht, wie Senart, mit „torture“ übersetzen, sondern in dem Sinne von dem im westlichen Indien so oft gebrauchten *harkat*, „Unbill,

Scherereien, Bedrückung". Denn wie der folgende Satz zeigt, ist *baṃdhana*, „Gefängniss" das schlimmste der Art was der König im Auge hat. Das letztere folgt besonders aus dem Ausdrucke *baṃdhanaṃtika*, der sich deutlich in beiden Versionen findet und nur, wie das entsprechende Sanskrit *bandhanântikam* nach der Analogie von *maraṇântikam*, *prâṇântikam* u. s. w. durch „das was mit Gefängniss endigt" übersetzt werden kann. Senart's Vorschlag es im Sinne von „das Gefängniss endigend, aus dem Gefängniss befreiend" zu nehmen, scheint mir nicht annehmbar. Denn erstlich müsste, um diesen Sinn möglich zu machen *baṃdhanaṃtaka* d. h. *bandhanântaka*, hergestellt werden. Zweitens müsste man für *hoti*, *hota* lesen. Meine Erklärung hat auch den Vortheil, dass man die vorhergehenden Worte *akasmâ tena* nicht zu ändern braucht. Wenn *baṃdhanaṃtika* im Sinne von „(Unbill) welche mit Gefängniss endigt" gefasst wird, so ist es gleichgültig, ob *akasmâ* unmittelbar davor steht oder durch ein anderes Wort getrennt wird. *Tena* bleibt allerdings befremdlich. Man erwartet *tasa*. Bei den häufigen Ellipsen, die sich Aśoka erlaubt, darf man aber wohl annehmen, dass *pattaṃ*, *prâptam* ausgelassen ist. Im nächsten Satze sehe ich *daviye* mit Kern als Vertreter vom Sanskrit *davîyaḥ*, Neutrum des Comparativs von *dûra*, an. Es bedeutet, wie die Variante in J. *bahuke* zeigt, nichts als „sehr, ausserordentlich". *Dûram* kommt im Sanskrit in derselben Bedeutung vor, siehe B. R. W. sub voce. Die Betrübniss aber, oder der Schmerz, den die „andere Menge" empfindet, ist meiner Ansicht nicht durch persönliche Bedrückung verursacht, sondern durch das Unrecht das dem einen widerfahren ist. In dem letzten Satze weiche ich auch von Senart ab, indem ich *majhaṃ* als Vertreter von Sanskrit *madhyam* mit der Bedeutung *nyâyyam* fasse. Für die Phrase *majhaṃ paṭipâdayemâ* erhält man alsdann die gut passende Bedeutung „Mögen wir Gerechtigkeit üben".

4) Für die meisten der schwierigen Wörter in den Sätzen *imehi cu jâtehi* bis *at . lanâ nitiyaṃ* weiss ich keine neuen Erklärungen zu bieten. Ich bemerke aber, dass Senart's dem Sinne nach passende Erklärung von *âvûti* (Dh.) oder *âvuti* (J.) durch *âyukti* dadurch unwahrscheinlich wird, dass man auch für die Jaugada Recension die Vertretung von *yu* durch *vu* annehmen muss, welche sonst nicht vorkommt. Ich sehe *âvûti* als Vertreter von *âvṛtti* „Wiederholung" an.

5) In Dh. ist *na se ugache* und in J. *siyâ na se* herzustellen.

6) Senart hat die Abtheilung dieses Satzes in Dh. richtig erkannt. Zu dem elliptischen Satze *hevaṃmeva e dakhiye tuphaka* ist unten Z. 24 *hemeva Takhasilâte* zu vergleichen. Was die Bedeutung von *dakhiye* (Dh.) oder *dekhiye* (J.) betrifft, so glaube ich, dass hier das Prüfen und Entscheiden von Streitigkeiten, Rechtsfällen und andern amtlichen Geschäften gemeint ist. Sanskrit *dṛiś*

wird bekanntlich oft so gebraucht. Der König will sagen, dass seine Beamten bei der Erfüllung ihrer amtlichen Pflichten nicht schlaff sein sollen. Auch bezüglich der nächsten Worte *tena vataviye annaṃ ne dekhata* stimme ich ganz mit Senart überein. Ich trenne jedoch, wie Kern, *hevaṃ ca hevaṃ ca devânaṃ piyasa anusathi* ab, da es mir scheint, dass diese Worte bloss dazu bestimmt sind den Schluss des Haupttheiles des Edictes, der eigentlichen Unterweisung, anzudeuten. Was die Variante in J. *nîtiyaṃ e ve dekheyi* [*dekhiye*] *aṃna ne nijhapetaviye* betrifft, so sehe ich darin nur einen Satz, der mit Einfügung des ausgelassenen Demonstrativs im Sanskrit *nîtyâṃ yad vo drashṭavyaṃ* [*tatra*] *âjñâ no nidhyâpayitavyâ* „Wenn ihr etwas in Regierungsgeschäften zu entscheiden habt, so ist mein Befehl im Sinne zu behalten". Das Causativ *nijhapeti* scheint hier, wie das im Sanskrit in andern Fällen häufig vorkommt, in der Bedeutung des Simplex gebraucht zu sein. Die Verkürzung des auslautenden *a* in *aṃna* ist bei Aśoka nicht auffällig, ebenso wenig die Construction des Neutrums *nijhapetaviye* mit dem Femininum. Im nächsten Satze haben wir auch *mahâ apâye asaṃpaṭipati*.

7) Die Lücke in J. wird durch *se etasa saṃpaṭipâ* auszufüllen sein. Das Nomen actionis auf *a*, *saṃpaṭipâda* (Dh.), [*saṃpaṭipâ*]*taṃ* (J.) ist ein Neutrum. Aehnliche Fälle wo Nom. act. auf *a* Neutra sind, kommen auch im Sanskrit vor, siehe diese Zeitschrift Bd. XL S. 536.

8) *Vipaṭipâdamînehi* wird als Dativ Plur. zu fassen sein, vergleiche oben Felsenedict III. Z. 12 (Jaugada) *baṃbhanasamanehi* und ibidem VI. Z. 3 *mahâmâtehi*, ibidem XII. Z. 8 (Girnâr) und XII. Z. 34 (Khâlsî) *tehi*. Später werden wir in den Höhleninschriften den Dat. Plur. *âjîvikehi* kennen lernen. Die Participia Praes. Ât. auf *mîna* halte ich für gute alte Formen.

9) Dieser Satz ist sehr schwierig. Ich nehme die Lesart von Dhauli *me kute* als die richtige an, weil die Dhauli Version äusserst sorgfältig, die von Jaugada sehr nachlässig geschrieben ist. Meine Erklärung der einzelnen Wörter ist folgende: *dvyâharo hy asya karmaṇo mayâ kṛito manotirekaḥ*. Ich halte dieselbe aber keineswegs für sicher, besonders weil die Vertretung von *kṛita* durch *kuta* sonst bei Aśoka nicht vorkommt. Die Jaugada Version hat wahrscheinlich eine wichtige Variante geboten, die leider verloren ist.

10) Die Lücke in Dh. wird durch *ta*[*thâ ca mama*] auszufüllen sein.

11) Die astronomischen Data in Aśoka's Inschriften sind bis jetzt nicht richtig erklärt. Es handelt sich hier bei dem Ausdrucke *tisanakhatena* oder *anutisaṃ* und in der Parallelstelle des zweiten Separat-Edictes *anucâtuṃmâsaṃ tisena nakhatena* (oder *tisena*, J.) nicht um Feste, an denen die Edicte gehört, d. h. in

Gegenwart der Beamten verlesen werden sollen, sondern nur um *tithis* oder lunare Tage. In der älteren Zeit berücksichtigen die Inder bei der Angabe von Tagen ausschliesslich die *tithis* und bezeichnen dieselben entweder durch Beifügung der Zahlwörter von 1—15 für jeden der beiden *pakshas* oder durch die Namen der Nakshatras, mit welchen der Mond jeweilig sei es der Theorie nach oder wirklich in Conjunction stand [1]). Die letztere Methode der Benennung der Tage findet sich sehr häufig bei den Bauddhas und den Jainas, sowie auch in den Brahmanischen Sûtren und verwandten Werken. Hier mag die Verweisung auf zwei Beispiele genügen. Es heisst bezüglich des *Vedotsarga* bei Âpastamba I. 9. 2 *taishyâṃ paurṇamâsyâṃ rohiṇyâṃ vâ viramet* || und Haradatta bemerkt dazu . . . . . *rohiṇyâṃ sâ tishye mâsi bhavâ yâ rohiṇî tasyâṃ vâ viramet* . . . . || Die Uebersetzung lautet also: „(Der Student) soll an dem mit dem Nakshatra Tishya in Conjunction stehenden Vollmonde (d. h. an dem Vollmonde des Monates Pausha oder Taisha) oder an dem Rohiṇî-(Tage der in den Monat Pausha fällt) aufhören (den Veda zu studiren)". Aehnlich sagt Manu IV. 95—96 a: „Am Vollmondstage (des Monates) Śrâvaṇa oder des Praushṭhapada soll der Brahmane das Upâkarman nach der Vorschrift vollziehen und vier und ein halb Monate lang die heiligen Schriften studiren. Am (darauffolgenden) Pushya(-Tage d. h. den Vollmondstage des Monats Pausha) aber soll der Zwiegeborene ausserhalb (des Dorfes) das Utsarjana abhalten". In beiden Stellen mit denen besonders noch Yâjñavalkya I. 142—143 zu vergleichen ist, finden sich also Fälle, wo die Tithi einfach durch den Namen des Nakshatra bezeichnet ist. Hienach darf man *tisanakhatena* und *anutisaṃ* durch „an dem (Tage des) Nakshatra Tishya" und „an jedem Tishya(-Tage)" übersetzen. Da es in einem gewöhnlichen Jahre zwölf und im Schaltjahre dreizehn Tishya-Tage giebt, so ist die Verlesung nach unserer Stelle so viele Male vorzunehmen. Ich halte es aber nicht für unwahrscheinlich, dass das Wort *anucâtummâsaṃ*, welches die Parallelstelle des zweiten Edictes bietet, aus Versehen weggelassen ist. Dann würde die Zahl der obligatorischen Verlesungen auf drei reducirt. Die Wahl des Tages hängt wahrscheinlich davon ab, dass der Tishya- oder Pushya-Tag als ein besonders glücklicher angesehen wird. Wegen des Instr. °*nakhatena* ist der Gebrauch des Pali und der Jaina Mahârâshṭrî sowie der Brahmanischen Werke, siehe Speijer Sanskrit Syntax § 78 Bem. 2, zu vergleichen.

12) Da nach dem vorhergehenden die öffentlichen Vorlesungen an jedem Tishya-Tage vorgenommen werden, so kann man die Zeitbestimmung für das Privatstudium der einzelnen Beamten *aṃtalâ*

---

1) Die Erwähnung der Nakshatras bei chronologischen Bestimmungen kommt auch oft in Inschriften vor, vgl. z. B. die Nepâl Inschriften Nros 16 seqq. bei Bhagvanlâl.

pi ca tise nur als Vertreter von Sanskrit *antarâ 'pi ca tishyân* „und auch in der Zwischenzeit zwischen den Tishya-Tagen" fassen. Bezüglich *khanasi khanasi* stimme ich mit Senart überein.

13) Ich halte Kern's Zusammenstellung des Verbs *cagh* mit dem in allen modernen Prakrits verbreiteten *câh* „wünschen" für richtig. Mit Sanskrit *jâgṛi*, zu dem Senart es stellt, kann es meiner Ansicht nach nichts zu thun haben.

14) Wegen des Ausdruckes *samayaṃ yujevû* vergleiche Sanskrit Phrasen wie *vâcaṃ yuj, yajñaṃ yuj*, und ähnliches.

15) Die Jaugada Version hat hier bessere Lesarten, indem sie sowohl das zu richtigem Verständnisse des Relativsatzes nothwendige *mahâmâtaṃ* bietet und der Deutlichkeit wegen *anusaṃyânuṃ* hinzufügt. Ueber die Bedeutung des letzteren Wortes „Rundreise, Inspectionstour", welche übrigens Kern Jour. R. As. Soc. N. S. XII. 392—3 vor mir richtig gegeben hat, habe ich oben zu F. E. III Anm. 1 gesprochen. Ich will noch hinzufügen, dass Aśoka's Befehl Beamten auf solche Touren auszusenden, den Lehren des Dharmaśastra entspricht. Nachdem Manu VII. 114—119 die verschiedenen untergeordneten Beamten aufgezählt sind, heisst es (ich citire meine Uebersetzung, S. B. E. XXV. 235) weiter:

120. The affairs of these (officials) which are connected with (their) villages and their separate business, another minister of the king shall inspect, (who must be) loyal and never remiss.

121. And in each town let him appoint one superintendent of all affairs, elevated in rank, formidable, (resembling) a planet among the stars.

122. *Let that (man) always personally visit by turns all those (other officials)*; let him properly explore their behaviour in their districts through spies (appointed) to each.

123. For the servants of the king, who are appointed to protect (the people), generally become knaves who seize the property of others; let him protect his subjects against such (men).

Es ist mir auch höchst wahrscheinlich, dass Aśoka durch den Ausdruck [*dhaṃ*]*mate* andeutet, dass sein Verfahren mit dem Dharmaśâstra übereinstimmt, und ich gebe den letzteren desshalb durch „in Uebereinstimmung mit dem Gesetze" wieder. Das Wort *sakhinâlaṃbhe* „milde" ist, wie mir scheint, von meinen Vorgängern nicht richtig etymologisirt. Es entspricht meiner Ansicht nach Sanskrit *ślakshṇârambhaḥ* „einer dessen Beginnen (in Wort und That) sanft ist". *Sakhina* ist ein ganz regelrechter Vertreter von *ślakshṇa* und man braucht sich nicht daran zu stossen, dass schon das Pâli die abgeschliffenere Form *saṇha* zeigt.

16) Der Plural *kalaṃti*, welcher nicht mit dem vorhergehenden stimmt, ist ohne Zweifel gesetzt, weil Aśoka in Wirklichkeit mehr als einen Beamten aussendete. Ein Inspector für ganz Central-Indien hätte nicht viel geholfen. Aehnliche Ungenauigkeiten im Gebrauche der Numeri finden sich öfter in der älteren Sprache.

17) Die Nachricht, dass königliche Prinzen in Ujjain und Takshaśilâ Statthalter waren, ist sehr interessant. Diesselbe zeigt, dass die indische Tradition, welche davon berichtet, dass Aśoka von seinem Vater Ujjain als Residenz angewiesen erhielt und dass Kunâla zur Zeit, als er geblendet wurde, in Takshaśilâ regierte, nicht ganz grundlos ist.

18) *Hedisaṃmeva vagaṃ*, wörtlich „eine ebensolche Classe" bedeutet ohne Zweifel „Männer ebenderselben Classe d. h. Mahâmâtras von sanftem, mildem Character". Zu vergleichen ist der Gebrauch von *vaga*, F. E. Kh. X *dukale cu kho ese khudakena vâ vagena ushaṭena vâ*, siehe auch dort Anm. 5 zur Uebersetzung. Die Bestimmung, dass der Prinz nicht mehr als drei Jahre verstreichen lassen soll, schreibt einen kürzeren Termin für die Wiederholung der Inspectionsreisen vor.

19) Wegen der „eigenen Geschäfte" siehe oben F. E. III. Anm. 1.

2. Zweites Separat-Edict.

A. Dhauli.

1) De(vânaṃ) piy(a)s(a) v(a)c(a)nena Tosaliyaṃ (k)umâle mahâmâtâ ca vataviy(a)[:] Aṃ kichi dakhâm(i ha)[kaṃ] . . . .

2) du(vâla)te ca (â)labhe haṃ[.] Es(a) ca me mokhyam(ata duvâ)lâ etasi (a)ṭhasi aṃ tuph(e)[su] . . . . (mama)

3) [.] Atha pajây(e) ichâm(i) hakaṃ[,] k[iṃ]ti[?] (sa)vena hi[tasukhe](na) hid(a)lo[kika](pâla)lokikâye yujevû ti[.] Hev . . . . uni . . u

4) siyâ[.] Aṃtânaṃ avijit(ânaṃ kichaṃd . su lâj . . [phe]s . . . . mav(e)[1]) icha mama aṃtesu . . pâ(p)unevu te iti[,] devânaṃ piy . . . . . . [,] a[nu]v(i)g[i]na ma(m(â(ye)

5) huvevû ti asvasevu ca sukhaṃ(me)va lahevu mama (te) no dukha(ṃ)[2])[.] Hevaṃ . . n(e)vû

B. Jaugada.

1) Devânaṃ piye hevaṃ âha[:] Samâpâyaṃ mahamatâ lajavacanika[1]) vataviyâ[:] Aṃ kichi dakhâmi hakaṃ[,] kiṃti[?] kaṃkamana[2])

2) paṭipâtaye haṃ duvâ(la)te ca âlabhe haṃ[.] Esa ca me mokhiyamataṃ duvâl(a)[4]) etas(a) athasa aṃ tuphesu anusath[i.] Savamuni-

3) sâ me pajâ[.] Atha pajâye ichâmi[,] kiṃti[?] me savenâ[5]) hitasu(khe)na yu[je]yû atha pajâye ichâmi[,] kiṃt(i)[?] m[e] savena hitasu-

4) kh(e)na yujeyû ti hidalogikapâlalokikena[.] Hevaṃmeva me icha[6]) savamunisesu siyâ[.] Aṃtânaṃ(a)vijitâ-

5) naṃ kiṃchaṃde su lâjâ aphesû ti[,] etâ kâ v(â)[7]) me icha aṃtesu[,] pâpuneyu[,] lâjâ hevaṃ ichati[.] anuvigi(n)a[8]) hey(u)

6) mamiyâye asvaseyu ca me sukhaṃmeva ca (la)heyû[9]) mama te no (khaṃ)[10])[.] (H)e-

A. Dhauli.

[i]ti[,] khamisati[3]) ne devânaṃ p(i)y(e) (aphâkaṃ)[4]) ti e c(a)kiye khamitave[;] mama (ni)mit[aṃ] ca dhaṃmaṃ ca-(l)evû

6) hidaloka palaloka(ṃ) ca (â)lâdhayevû[.] (E)tasi aṭhasi hak(aṃ) anusâsâmi tuphe[.] Ana(ne) eta(k)ena hakaṃ[,] anusâsitu chaṃdaṃ ca veditu â (hi[5]) dhi)ti paṭiṃñâ ca mam(â)

7) (aja)l(â)[.] S(e) hevaṃ kaṭu kaṃme cal(i)t(a)vi(y)e asv(â) . . . . i (ca tâni)[,] ena pâpunevû iti[,] atha pitâ tatha[6]) devânaṃ piye aphâka[7])[,] athâ ca atânaṃ[8]) hevaṃ devânaṃ pi(y)e [a]nu(kaṃpati) aphe[,]

8) athâ ca paja h(e)vaṃ may[e] (de)vânaṃ piyasa[.] Se hakaṃ anusâsitu chaṃdaṃ ca v. . . . phâka de(sâv)utike hosâmi etâye (a)thâye[9])[.] Paṭibalâ hi tuph(e) asvâsanâye (h)itasu(khâ)ye ca ⌈te](sa)[10])

9) hidalokikapâla(lokikâ)ye[.] Hevaṃ ca kalaṃtaṃ tuphe svagaṃ (â)lâ(dha)yisatha mama ca ânaniyaṃ ehatha[.] (Etâ)y(e) ca aṭhâye iyaṃ lipi (l)ikhitâ hida[,] ena (m)ahâmâtâ sva(sataṃ) [sa]ma[11])

10) yujisaṃti (asv)â(sa)nâye dhaṃmacalan(â)ye (ca t)e(sa)[12]) aṃtânaṃ[.] Iyaṃ ca li(pi anuc)â(t)uṃmâsaṃ tisena nakhatena sotaviyâ kâmaṃ ca (kha)ṇas(i)[13]) khanasi aṃtalâ pi tisena e(k)ena pi

11) (so)taviya[14])[.] He(va)ṃ kalaṃ(taṃ tu)phe caghatha saṃpaṭipâdayitave[.]

B. Jaugada.

vaṃ[11]) ca pâpuneyu[,] khamisati ne lâjâ

7) e cak(i)ye khamitave[;] mamaṃ nimitaṃ ca dhaṃma caley(û) ti h(i)dalogaṃ ca palalo(ga)ṃ ca âlâdhayeyu[.] Etâye

8) ca aṭhây(e) h(a)kaṃ tupheni anusâsâmi[.] Anaṇ[e][12]) etakena hakaṃ[,] (tu)pheni anusâsitu chaṃdaṃ ca vedi-

9) tu â mam(a) dhiti paṭiṃnâ[13]) ca acala[.] Sa hevaṃ (kaṭu) kaṃme calitaviye asvâsaniyâ ca te[,] ena te[14]) pâpune-

10) yu[,] athâ pita heva(ṃ)[15]) ne lâjâ ti[,] atha atânaṃ anukaṃpati (he)vaṃ apheni anukaṃ(p)ati[,] athâ pajâ he-

11) vaṃ maye lâjin(e)[.] Tupheni hakaṃ anusâsit[u][16])chaṃdaṃ ca vedit[u][17]) . (mama) dh(i)ti paṭiṃnâ[18]) câ acal[a] . . .

12) desâ âyutike (hos)âmî[19]) etasi athasi[.] Alaṃ hi tuphe asvâsanâye h(i)tasukhâye (ca) (t)esaṃ[20]) hida-

13) logikapâlal(o)kikâye[.] Hevaṃ ca kalaṃtaṃ svagaṃ [ca] âlâdhayisatha[21]) mama ca ânaneyaṃ esatha[.] E-[22])

14) tâye ca athâye i[yaṃ] lipî[23]) likhitâ . da[,] e(n)a mahâmâtâ sasvataṃ s(a)maṃ yujeyû[24]) asvâsanâye ca

15) dhaṃmacal(a)nâye (ca a)ṃtânaṃ[.] Iyaṃ ca lipî[25]) a(nu)câtuṃmâsaṃ sotaviyâ tisena aṃtalâ pi ca sotaviyâ[.]

16) Khane saṃtaṃ (e)kena pi ca sotaviyâ[.] Hevaṃ ca kalaṃtaṃ caghatha saṃpaṭipâtayitâve[.]

A. Dhauli.

1) देवानं पियस वचनेन तोस-
लियं कुमाले महामाता च
वतविय[।] अं किछि दखामि
हकं . . . .
. . . . . .

2) दुवालते च आलभे हं[।] एस
च मे मोख्यमत दुवाला एत-
सि अठसि अं तुफेसु . . . .
. . . . मम[।]

3) अथ पजाये इछामि हकं[।]
किंति[।] सवेन हितसुखेन हि-
दलोकिकपाललोकिकाये युजे-
वू ति[।] हेव . . . .
मुनि·सु

4) सिया[।] अंतानं अविजितानं
किंछंद सु लाजा ·फेस· ··मवे
इछ मम अंतेसु·· पापुनेवु ते
इति[।] देवानं पिय . . . . .
अनुविगिन ममाये

5) हुवेवू ति अस्वसेवु च सुखंमेव
लहेवु मम ते नो दुखं[।] हेवं
··नेवू इति खमिसति ने दे-
वानं पिये अफाकं ति ए च-

B. Jaugada.

1) देवानं पिये हेवं आह[।] स-
मापायं महमता लजवचनिक
वतविया[।] अं किछि दखा-
मि हकं तं इछामि हकं[।]
किंति[।] कंममन

2) पटिपातये हं दुवालते च आ-
लभे हं[।] एस च मे मोखि-
यमतं दुवाल एतस अथस अं
तुफेसु अनुसथि[।] सवमुनि-

3) सा मे पजा[।] अथ पजाये
इछामि[।] किंति[।] मे सवेना
हितसुखेन युजेयू अथ पजाये
इछामि[।] किंति[।] मे सवेन
हितसु-

4) खेन युजेयू ति हिदलोगिक-
पाललोकिकेन[।] हेवंमेव मे
इछ सवमुनिसेसु

5) सिया[।] अंतानं अविजितानं
किंछंदे सु लाजा अफेसू ति[।]
एता का वा मे इछ अंतेसु[।]
पापुनेयु[।] लाजा हेवं इछ-
ति[।] अनुविगिन हेयु

6) ममियाये अस्वसेयु च मे सु-
खंमेव च लहेयू मम ते नो
खं[।] हेवं च पापुनेयु[।] ख-
मिसति ने लाजा

A. Dhauli.

किये खमितवे[।] मम निमितं
च धंमं चलेवू
6) हिद्लोकं पललोकं च आला-
धयेवू[।] एतसि अठसि हकं
अनुसासामि तुफे[।] अनने एत-
केन हकं अनुसासितु छंदं च
वेदितु आ हि धिति पटिंञा
च ममा

7) अजला[।] से हेवं कटु कंमे
चलितविये अस्वा···ि· च
ताणि एन पापुनेवू इति[।]
अथ पिता तथ देवानं पिये
अफाक[।] अथा च अतानं
हेवं देवानं पिये अनुकंपति
अफे
8) अथा च पज हेवं मये दे-
वानं पियस[।] से हकं अनु-
सासितु छंदं च वे···फाक
देसावुतिके होसामि एताये
अथाये[।] पटिबला हि तुफे
अस्वासनाये हितसुखाये च
तेस
9) हिद्लोकिकपाललोकिकाये[।]
हेवं च कलंतं तुफे स्वगं आला-

B. Jaugada.

7) ए चकिये खमितवे[।] ममं नि-
मितं च धंम चलेयू ति हि-
दलोगं च पललोगं च आला-
धयेयु[।] एताये
8) च अठाये हकं तुफेनि अनु-
सासामि[।] अनने एतकेन हकं
तुफेनि अनुसासितु छंदं च
वेदि-
9) तु आ मम धिति पटिंना च
अचल[।] स हेवं कटु कंमे
चलितविये अस्वासनिया च
ते एन ते पापुने-
10) यु[।] अथा पित हेवं ने ला-
जा ति[।] अथ अतानं अनु-
कंपति हेवं अफेनि अनुकंप-
ति[।] अथा पजा हे-
11) वं मये लाजिने[।] तुफेनि हकं
अनुसासितु छंदं च वेदितु· मम
धिति पटिंना चा अचल···
12) देसा आयुतिके होसामी एत-
सि अथसि[।] अलं हि तुफे
अस्वासनाये हितसुखाये च
तेसं हिद-
13) लोगिकपाललोकिकाये[।] हेवं
च कलंतं स्वगं च आलाध-

A. Dhauli.

धयिसथ मम च आननियं ए-
हथ[।] एताये च अठाये इयं
लिपि लिखिता हिद् एन म-
हामाता स्वसतं सम
10) युजिसंति अस्वासनाये धंम-
चलनाये च तेस अंतानं[।]
इयं च लिपि अनुचातुंमासं
तिसेन नखतेन सोतविया का-
मं च खनसि खनसि अंतला
पि तिसेन एकेन पि
11) सोतविय[।] हेवं कलंतं तुफे
चघथ संपटिपादयितवे[।]

B. Jaugada.

यिसथ मम च आननेयं एस-
थ[।] ए-
14) ताये च अथाये इयं लिपी
लिखिता ·द् एन महामाता
सस्वतं समं युजेयू अस्वास-
नाये च
15) धंमचलनाये च अतानं[।]
इयं च लिपी अनुचातुंमासं
सोतविया तिसेन अंतला पि
च सोतविया[।]
16) खने संतं एकेन पि च सोत-
विया[।] हेवं च कलंतं चघथ
संपटिपातयितावे[॥]

Anmerkungen zum Texte des Separatedictes II.

A. Dhauli.

1) *Mave* ist auf der Rückseite des Abklatsches ziemlich deutlich, aber ebenso unklar wie *mava.*

2) Der *Anusvâra* von *dukhaṃ* ist auf der Rückseite des Abklatsches ganz deutlich.

3) Das *sa* von *khamisati*, Senart *khamiti*, steht über der Linie.

4) *Aphâkaṃ* ist überflüssig, da vorher schon *ne* steht. Die Buchstaben sehen verkratzt aus. Vielleicht rührt die Beschädigung derselben vom Steinmetzen her und soll sie andeuten, dass dieselben zu streichen sind.

5) *Hi* und weiterhin *mamâ*, Senart *mama*, sind auf der Rückseite des Abklatsches zu erkennen.

6) *Tatha*, Senart *tathâ*, ist ganz deutlich.

7) Ich sehe keinen *Anusvâra* hinter *aphâka.*

8) Das *naṃ* von *atânaṃ* steht über der Linie.

9) Möglicher Weise ist *aṭhâye* zu lesen.

10) Die Rückseite des Abklatsches zeigt die zweite Silbe von *tesa*, Senart *tase*, deutlich. Der Vocal der ersten ist beinahe zerstört.

11) Lies *sasvataṃ.* Ich sehe keinen *Anusvâra* hinter *sama.*

12) Die Rückseite des Abklatsches lässt erkennen, dass der scheinbare *u*-Strich unter der zweiten Silbe von *tesa*, Senart *tesu*, zufällig ist.

13) Senarts Lesung *khanokhanasi* ist unmöglich, weil *o* in diesen Inschriften nie durch zwei in gleicher Höhe angebrachte Horizontalstriche bezeichnet wird und weil die Silbe *si* deutlich über der Linie nachgetragen ist. Das linguale *ṇa* kommt auch ein Mal in der Jaugada Version II. Z. 3 vor.

14) Ich lese *sotaviya*, nicht *°taviyâ.* Der Punct über der letzten Silbe von *taviya* ist schwerlich ein *Anusvâra*, da er sonst hinter *ya* stehen müsste. Das anlautende *so* ist nahezu zerstört.

B. Jaugada.

1) Lies *mahâmâtâ lâjavacanika.*

2) *Kiṃti*, nicht *kiti*, wie Senart schreibt, ist die deutliche Lesart.

3) Es ist kein Grund vorhanden mit Cunningham und Senart *kaṃkaṃmaṃna* oder *kaṃkaṃmana* zu lesen. Die obige Lesart ist deutlich und ein Fehler für *kaṃmana* d. h. *karmaṇâ.*

4) Eine Untersuchung der Rückseite des Abklatsches macht *mokhiyamataṃ*, wie auch das Fac. B. hat, wahrscheinlicher als Senarts *°mate.* Ebenso spricht dieselbe für die Lesart *duvâla*, Senart *duvâle*, obschon ein nach unten gehender Strich links vom *la* vorhanden ist.

5) *Savenâ*, Senart *saveno*, ist ganz deutlich. Wegen des Vorkommens von *ṇa* siehe auch oben Dh. Note 13. Der Satz *atha-yujeyû* ist aus Versehen zwei Mal gegeben. In der Wiederholung ist *kiṃti me*, Senart *kiṃtame*, gut erkennbar, obschon die Vokalzeichen beschädigt sind.

6) Senarts *ichâ* ist nicht möglich. *Cha* ist an der Spitze beschädigt und sieht beinahe wie *che* aus.

7) *Vâ*, Senart *va*, ist ziemlich deutlich.

8) In *anuvijina*, Senart *°nâ*, ist der kurze Endvocal deutlich, der untere Theil des *na* aber durch einen Riss links beschädigt.

9) In *laheyû*, Senart *°yu*, sind die beiden Striche des *û* unten verbunden.

10) Für *khaṃ*, Senart *kha*, lies *dukhaṃ.* Das *kha* ist durch einen sonderbaren Aufsatz verunstaltet, der möglicher Weise einem misslungenen Versuche *du* darüber zu schreiben, seinen Ursprung verdankt. Der *Anusvâra* ist auf dem Abklatsche schwach sichtbar.

11) *Hevaṃ*, Senart *evaṃ*, ist auf dem Abklatsche gut erkennbar. Leider ist auf letzterem secunda manu eine Curve eingezeichnet, die der Silbe im Facsimile das Aussehen von *cevaṃ* gibt.

12) Senarts Lesart *anena* ist nicht haltbar, da das erste *na* kein Vocalzeichen hat. Das auslautende *ne* ist auf der Rückseite des Abklatsches erkennbar.

13) Der *Anusvâra* in *paṭiṃnâ*, Senart *paṭinâ*, ist deutlich in dem Winkel des *i* zu sehen.

14) *Te* ist in Senarts Umschrift ausgelassen.

15) *Pita hevaṃ* anstatt Senarts *pitâ evaṃ* ist ganz deutlich.

16) Das auslautende *u* von *anusâsitu*, Senart *anusâsita*, ist nicht mit Sicherheit zu erkennen. An dem untern Theile des rechten Gliedes von *ta* finden sich drei kleine Horizontal-Striche.

17) Von *veditu*, Senart *vedâta*, sind die ersten beiden Silben ganz deutlich. Das auslautende *u* dagegen ist beinahe zerstört.

18) *Dhiti paṭiṃnâ*, anstatt Senarts *citi paṭinâ* ist nicht zweifelhaft, obschon einige Risse das erste *i* verunstalten.

19) In *desâ âyutike hosâmî*, Senart *desa⁰ ⁰mi*, ist *sâ* ganz deutlich, *mî* auf der Rückseite des Abklatsches unverkennbar. Ich glaube die Lesart ist durch die Annahme zu erklären, dass der Schreiber erst *desâyutike* schreiben wollte, sich aber später, als *desâ* stand, für die getrennte Schreibweise entschied.

20) *Tesaṃ* anstatt Senarts *tasaṃ* ist deutlich. Das *ta* ist durch einen Riss an der Basis etwas entstellt.

21) Ich lese *âlâdhayisatha* anstatt Senarts *⁰thaṃ*, da der Punct hinter *tha* mir seiner Gestalt wegen zufällig zu sein scheint.

22) Das *e* von *etâye* steht am Ende von Z. 13, nicht am Anfange von Z. 14, wie Senarts Umschrift angiebt.

23) Das *î* in *lipî*, Senart *lipi*, ist deutlich. Der zweite Vocal des folgenden *likhitâ* ist dagegen nur zufällig verunstaltet, nicht wirkliches *î*.

24) Senarts *yujevû* für *yujeyû* dürfte ein Schreibfehler sein, da die Lesart des Abklatsches deutlich ist.

25) Das *î* in *lipî*, Senart *lipi*, ist deutlich. Das letzte Wort ist deutlich *saṃpaṭipâtayitâve*, wofür *⁰tave* zu lesen ist.

Uebersetzung der Jaugada Version.

Der Göttergeliebte spricht also, — Die Beamten in Samâpâ sollen mit (folgendem) Befehle des Königs angeredet werden: „Was ich immer (als recht) erkenne, das wünsche ich. Wie so? Ich führe es durch die That aus und unternehme es mit (geeigneten) Mitteln. Folgendes aber halte ich für das wichtigste Mittel in der vorliegenden Sache, — Euch Unterweisung (zu ertheilen). Alle Menschen sind meine Kinder. Wie meinen Kindern wünsche ich ihnen — was? Dass ihnen durch mich [1]) alles Heil und Glück in dieser und der andern Welt zu Theil werde. Es ist mein Wunsch, dass es gerade so mit allen Menschen sein möge".

„(Wenn ihr fragt:) „Was ist der Befehl des Königs für uns betreffs seiner unbesiegten Nachbaren?" — oder was in diesem Falle mein Wunsch ist mit Bezug auf die Nachbaren [2]), (d. h. was ich wünsche dass) dieselben verstehen sollen, (so ist die Antwort:) „Der König wünscht dies, dass sie sich nicht vor mir fürchten sollen, dass sie mir vertrauen sollen, und dass sie durch mich nur Glück, nicht Unglück, erlangen mögen". Ferner sollen sie folgendes verstehen: „Der König wird sich von uns gefallen lassen, was man

sich gefallen lassen kann" [3]), und dass sie um meinetwillen das Gesetz befolgen (und) sowohl diese als die andere Welt gewinnen sollen. Und zu diesem Zwecke unterweise ich euch. Hiedurch, (nämlich) dadurch, dass ich euch unterweise und euch meinen Willen, (d. h.) was mein unerschütterlicher Entschluss und Vorsatz ist, kund thue, werde ich frei von meinen Schulden [4]). Desshalb müsst ihr eure Geschäfte besorgen, indem ihr so handelt, und jene müssen bewogen werden Vertrauen zu fassen, damit sie (folgendes) verstehen: „Wie ein Vater (verhält sich) der König gegen uns, wie er sich selber liebt, so liebt er uns; wir sind dem Könige wie (seine) Kinder". Indem ich euch unterweise und meinen Willen, (d. h.) was mein unerschütterlicher Entschluss und Vorsatz ist, kund thue, werde ich für diese Anlegenheit Aufseher in (allen) Ländern haben [5]). Denn ihr habt Macht bei jenen Vertrauen zu erwecken und ihnen Glück und Heil in dieser und der andern Welt (zu Theil werden zu lassen). Wenn ihr aber so handelt, werdet ihr sowohl den Himmel gewinnen, als auch eure Schuld [6]) an mich bezahlen. Und zu diesem Zwecke ist dieses Edict hier geschrieben, damit die Beamten stets sich bemühen bei (meinen) Nachbaren Vertrauen zu erwecken und dieselben zur Befolgung des Gesetzes (zu bewegen). Dieses Edict sollt (ihr) aber am Tishya Tage beim Beginne einer jeden Jahreszeit [7]) (vorlesen) hören, und es darf auch in der Zwischenzeit gehört werden. Wenn eine passende Gelegenheit sich bietet, darf auch ein einzelner es (vorlesen) hören [8]). Wenn ihr aber so handelt, so werdet ihr euch bestreben (meine Befehle) richtig auszuführen".

Anmerkungen zur Uebersetzung.

1) Ich trenne *kiṃti* von *me* und fasse letzteres hier, wie unten Z. 6 in *me sukhammeva laheyû*, als Vertreter von *mama*.

2) Ich nehme *etâ kâ vâ me icha aṃtesu* im Sinn von *atra kâ vâ mamechânteshu* und glaube dass es mit dem vorhergehenden *kiṃchaṃde su lâjâ aphesû ti* coordinirt ist. Aśoka liebt die Breite und drückt oft denselben Gedanken durch zwei Sätze aus, wenn einer genügt hätte. Das folgende *pâpuneyu* hängt von *icha* ab.

3) Schon Kern hat die Stelle richtig übersetzt. *Cakiye* ist das Part. Fut. Pass. des Prakrit Verbs *cak* „können", eines Repräsentanten und vielleicht Verwandten von Sanskrit *śak*. Die Mahârâshṭrî Form *cay* wird in der Pâiyalacchî vs. 202 und bei Hemacandra, Prak. Gram. IV. 86 sowie in Deśîkosha aufgeführt. Bei Aśoka erscheint *cakaye*, eine Nebenform von *cakiye*, in den „Neuen Edicten", ist aber dort von mir falsch gedeutet.

4) *Anane* entspricht Sanskrit *anṛiṇaḥ*. Wegen „der Schulden des Königs" ist oben F. E. VI Anm. 11 zu vergleichen. In ähnlicher Weise sprechen die Brâhmaṇas und Smṛitis von „den drei Schulden" mit denen der Mensch bei seiner Geburt belastet ist.

5) Ich fasse *desâ âyutike*, *desâvutike*, Dh., *hosâmî* ein wenig anders als Senart, der es durch „j'aurai en vous, sur ce point, des executeurs actifs de mes ordres" wiedergiebt. Ich betrachte es als Vertreter von Sanskrit *deśâyuktikaḥ*, welches durch *deśeshu âyuktino yasya saḥ* aufzulösen ist. *Âyuktin*, dessen Bildung von Pâṇini gelehrt wird, kann, wie mir scheint, nach der Analogie von *adhîtin*, nur dasselbe wie *âyuktaka* bedeuten und man wird das ganze Compositum wörtlich durch „einer der in den Ländern Beamte, d. h. gute Beamte hat" übersetzen dürfen. Die Annahme, dass *desa* hier die Bedeutung „Land, Provinz" hat, ist mir desshalb sehr wahrscheinlich, weil der König die Verbreitung des Dharma [1]) und die Beglückung der Bewohner aller Länder als seinen Zweck bezeichnet.

6) Wegen der Form *ânaneyaṃ* für *ânaniyaṃ*, Sanskrit *ânṛiṇyam*, welche auch oben in der Jaugada Version des Sep. Ed. I Z. 9 vorkommt, sind die im Pâli vorkommenden Beispiele des Wechsels von *e* und *i*, wie *mahesî* für *mahishî*, Kuhn, Beiträge z. P. Gr. p. 24 zu vergleichen.

7) *Câtuṃmâsaṃ*, Sanskrit *câturmâsyam* hat an dieser Stelle nichts mit Opfern oder Festen, wie Senart meint, zu thun. Seine etymologische Bedeutung, *caturṇâṃ mâsânâṃ samâhâraḥ* „eine Periode von vier Monaten", welche ihm als einem substantivischen Dvigu-Compositum zukommt, ist hier nur wenig modificirt. Es bedeutet „der Beginn einer Periode von vier Monaten oder eines Tertials", vgl. B. W. in k. F. câturmâsya, a). Wenn Aśoka hier von „Perioden von vier Monaten" spricht, so ist der Grund der, dass er das Jahr nicht in sechs, sondern nur in drei Jahreszeiten eintheilte (vgl. auch Siyuki, Beale, vol. I p. 72). Dieselbe Eintheilung findet sich bekanntlich öfter in der älteren und neueren Literatur der Inder. In der älteren Zeit scheint sie auch mit Vorliebe für officielle Documente verwendet zu sein. In den Inschriften der Andhra Könige kommen nur drei Jahreszeiten, *giṃhâ* (Phr.), *vasâ* und *hemaṃtâ* vor, welche je in acht *pakhâ* „Halbmonate" getheilt wurden. Den Beweis für die letztere Behauptung liefern die Inschriften der Könige *Puḷumâyi* Nro. 16 und 17 (A. R. W. I vol. IV p. 107), *Gotamîputa Siriyaña* und *Mâḍhariputa Sakasena* (A. R. W. I vol. V p. 75) Nro 4 und (p. 79) Nro. 14. Alle vier sind *giṃhânaṃ pakhe* 5 „im fünften Halbmonate des Sommers" datirt. Es ist also klar, dass der *Grîshma* mehr als zwei Monate zählte, was bei einer Rechnung mit sechs Jahreszeiten nicht möglich ist [2]). Ganz ebenso wie bei den Andhras steht die Sache bei Aśoka. Wenn er sagt, dass

1) Zu vergleichen ist die Stelle über den *dhaṃmavijaya* in der zweiten Hälfte des Felsenedictes XIII, Kh. Z. 13—17.

2) Siehe auch die Schenkung des Kâdamba Königs Mṛigośavarman, Indian Antiquary vol. VII p. 37, wo *varshâpakshaḥ ashṭamaḥ* vorkommt.

das Edict „in jedem *câturmâsya* am Tishya verlesen werden soll, so bedeutet dies, dass die Verlesung drei Mal im Jahre im Beginne der Jahreszeit am Tishya-Tage [1]), d. h. an jedem ersten Tishya-Tage jeder Jahreszeit stattfinden soll. Wie die Parallelstelle in Dh. *iyaṃ ca lipî anucâtummâsaṃ tisena nakhatena sotaviyâ* zeigt, gehört *tisena* in J. zu dem ersten Satze, nicht zu dem zweiten.

8) Da die Dhauli Version in dem entsprechenden Satze *kâmaṃ* „nach Belieben" hinzufügt, so übersetze ich das Part. Fut. Pass. *sotaviyâ* durch „darf hören". Die Zeitbestimmungen für die Verlesung zeigen anscheinend in Dh. und J. kleine Abweichungen:

Dhauli.	Jaugada.
1) Obligatorische Verlesung am ersten Tishya-Tage einer jeden Jahreszeit.	1) Obligatorische Verlesung am ersten Tishya-Tage einer jeden Jahreszeit.
2) Beliebige Verlesung in der Zwischenzeit, bei passender Gelegenheit an Tishya-Tagen, auch vor einem (Beamten).	2) Beliebige Verlesung a) in der Zwischenzeit, b) bei passender Gelegenheit auch vor einem (Beamten).

In Wirklichkeit wird aber in beiden Versionen dasselbe gemeint sein. Man wird annehmen dürfen, dass in Dh. unter 2 aus Nachlässigkeit zwei verschiedene Fälle zusammengezogen sind und dass in J. unter 2a *tisena* „am Tishya-Tage" zu ergänzen ist.

1) Siehe oben Note zur Uebersetzung des Sep. Ed. I.

Materialien zur Kenntniss der Almohadenbewegung in Nordafrika.

Von

Dr. Ignaz Goldziher.

Vorbemerkung. Die nachfolgende Abhandlung ist dem VII. internationalen Orientalistencongresse in Wien, Sept. 1886, vorgelegt worden. — In den Quellennachweisen deutet die Abbreviatur *WM* (d. h. Gesammelte *W*erke des *M*ahdî Muḥammed b. Tûmart) auf die Hschr. der Pariser Nationalbibliothek, Suppl. ar. nr. 238; *ISS* auf das Geschichtswerk des Ibn Ṣâḥib al-ṣalât nach der Oxforder Hschr. Marsh. nr. 433 (Uri, Muhammed. nr. 758).

I.

An keinem Punkte seiner Weltherrschaft hat die Idee der Einheit und Untheilbarkeit des muhammedanischen Staates so fühlbaren Schiffbruch erlitten wie im Maġrib. Nirgends auf dem weiten Gebiete der dem Islam unterworfenen Welt haben sich die Triebe der Volksseele der Macht des Schwertes und der Gewalt der vollzogenen Thatsachen mit so kräftiger Energie entgegengestemmt wie hier. Weder die seit Jahrtausenden blühenden religiösen Systeme, noch der der religiösen Gesetzlichkeit und dem politischen Despotismus feindliche philosophische Geist haben dem Durchdringen der dogmatischen Lehre des Islam und dem Erfolge der Herrschaft von Damaskus und Bagdad so energischen und wirksamen Widerstand entgegengesetzt wie die ethnischen Traditionen der Berbervölker, einen Widerstand, dessen Besiegung noch schwerer fiel als die Niederwerfung der ungezügelten Bewohner der arabischen Wüste[1]).

Und es ist in den meisten Fällen nur Schein, wenn sich dies schroffe Entgegentreten in religiöser Gewandung zeigt und für unsere

1) Diesem Gefühl scheint die Ueberlieferung der muhammedanischen Geschichtsschreiber Ausdruck zu geben, welche dem Chalifen 'Omar I einen Protest gegen jeden Versuch, Afrika zu erobern, in den Mund legt; der Chalif nennt in dieser Ueberlieferung das afrikanische Festland: المفرّقة الغدِرة Ibn 'abd al-Ḥâkim im Append. zu De Slane's Uebers. von Ibn Chaldûn's Berberngeschichte. I p. 364 vgl. Al-Nuwejri ibid. p. 314.

Betrachtung in der Gestalt muhammedanischer Sektirerei auftritt. Die religiöse Sekte ist da nichts anderes als eine Formel für den revolutionären Gegensatz gegen die theoretisch festgestellte Thatsache der religiös-politischen Abhängigkeit der Afrikaner von den Machthabern des muhammedanischen Staats und von ihren örtlichen Landpflegern und Statthaltern. Als die Möglichkeit des innern Widerstandes vernichtet war, schaarten sich die Berbern wie durch ein Naturgesetz getrieben um jeden Demagogen, der ob nun als politischer oder als religiöser Dissenter sich gegen die centrale Orthodoxie auflehnte. Die Verneinung des erblichen Chalifates in welcher Dynastie immer, und die Bekämpfung der Vorrechte der arabischen Rasse, speciell des kurejšitischen Stammes waren eine Formel, welche die freiheitlichen Aspirationen der Berberstämme leicht in sich fassen konnte. Wenn wir von Chârigitenthum in ihren Kreisen hören, so werden wir nicht glauben dürfen, dass die Bewegungen, welche mit diesem Schlagwort bezeichnet werden, mit der dogmatischen, ethischen und staatsrechtlichen Besonderheit dessen, was das Chârigitenthum als muhammedanische Sekte bedeutet, etwas zu thun haben. Muhammedanische Geschichtsschreiber sind nicht im Stande, die durch Jahrhunderte unausgesetzt wogende Revolution der Berberstämme anders als unter dem Gesichtspunkt der religiösen Sektirerei aufzufassen, und daher kommt es, dass der Widerstand, den diese Stämme entfalten, in der Darstellung jener Historiker uns mit der Marke von bestimmten Sektennamen, gewöhnlich Abarten des chârigitischen Princips, vorgeführt wird.

Nicht selten verräth sich aber die wahre Natur des angeblichen Chârigitenthums in diesen Kreisen durch die nähere Definirung desselben in den betreffenden Berichten; und diese Erscheinungen sind um so bezeichnender, als sie sich bis ins VIII. Jhd. hinab nachweisen lassen. In einer Beschreibung Afrikas aus dem VI. Jhd., welche Hr. v. Kremer herausgegeben hat, werden mit dem Namen „Chârigiten" solche bezeichnet, „die sich durch eine grosse Nachlässigkeit in der Beobachtung der Religionspflichten auszeichnen" [1]). Im Gebiete des langgedehnten Gebirgszuges Demmer (Tripolis), dessen Bevölkerung Ibn Chaldûn Nakkâra nennt, welche aber in anderen Berichten als Ibâḍiten bezeichnet werden [2]), findet Anfangs des VIII. Jhd.'s der Reisende Al-Tigânî, (in Ǵemerassen) gleichfalls Nakkâra; er charakterisirt ihre religiösen Verhältnisse ausführlich und berichtet, dass sie absolut nichts vom Islam üben, weder beten, noch die Todten waschen etc., in Betreff der Beerdigung der Todten erwähnt Al-Tigânî von ihnen die sonderbare Sitte, dass sie die-

---

1) Vgl. Kremer: Ueber die Description de l'Afrique (Sitzungsberichte der Kais. Akad. d. Wissenschaften, phil. hist. Cl. 1852. p. 23 des Sonderabdr.)

2) Livres des Beni Mzab. Chronique d'Abou Zakaria publiée par E. Masqueray (Paris 1879) p. 121 note 1).

selben in sitzender Stellung begraben [1]), ein Gebrauch, dem wir auch bei den Arabern im Ḥaḍramaut begegnen [2]). Man ersieht aus diesen Beispielen, dass man unter Châriǵiten-, Nakkaritenthum u. a. m. keine bestimmte Art des Bekenntnisses, sondern die Abwesenheit des Islâm versteht [3]).

Die Subsumirung der berberischen Gesinnung unter dem Gesichtspunkt des Châriǵitenthums war um so leichter und natürlicher, als die demokratische, stellenweise sogar föderativ-republikanische Verfassung der berberischen Municipien und ihr unabhängiges Verhalten den Oberhäuptern gegenüber, selbst in Fällen, wo die Würde des Oberhaupts in einer bestimmten Familie erblich ist, den politischen Ideen des Châriǵitenthums am nächsten steht. Es ist nicht nothwendig, auf die Natur dieser politischen Verfassung, welche Renan „l'idéal de la démocratie — nennt — le gouvernement direct tel que l'ont rêvé nos utopistes" [4]) hier näher einzugehen; die französische Literatur der letzten vierzig Jahre bietet ja gründliche Schilderungen derselben. Wir haben angesichts der bekannten Zähigkeit der Berbern in der Aufrechterhaltung ihrer alten Traditionen alle Ursache anzunehmen, dass diese Verfassung eine uralte und dass es dieser Zustand sei, den sie gegen ihre muhammedanischen Eroberer mit solcher Hartnäckigkeit vertheidigten. Es ist nicht zu verwundern, wenn die Leute von Syrien und Centralasien darin Châriǵitenthum erblickten. Dieser politischen Anschauung gleicht die berberische Verfassung namentlich noch in einem Punkte, in Bezug nämlich auf die Absetzbarkeit der zum Herrschen berufenen Personen, auch dort, wo die republikanische Verfassung bereits durchbrochen ist. „Die Absetzung eines Sultans — so berichtet Daumas von Waregla — geschieht mit aller Rücksicht, die man der gefallenen Grösse schuldig ist, ohne brutale Formen, gleichsam in Folge eines stillschweigenden durch den Gebrauch geheiligten Uebereinkommens. Zur Stunde, da die Musik des Sultans spielt, also zur Zeit des Gebetes, giebt ein Mitglied des Rathes (ǵemâ'a) der Musik das Zeichen zu schweigen. Mehr ist nicht nöthig, der Sultan versteht es, er ist von Stund ab nichts mehr als ein gewöhnlicher Privatmann" [5]). In naiver aber bezeichnender Weise wiederspiegelt sich die berberische Auffassung von der Natur des

---

1) Journal asiat. 1852 II. (Alphonse Rousseau's Auszüge aus Al-Tîǵânî) p. 111—112.

2) Adolf v. Wrede, Reise in Hadhramaut herausgeg. von Maltzan p. 239.

3) Wie wenig bestimmt die Definition des Châriǵitenthums in diesem Gebiete ist, wird z. B. auch daraus ersichtlich, dass in einem Kreise, welcher nach der Darstellung der muhammedanischen Geschichtsschreiber zu den Ibâditen gehört, das Kanzelgebet auf den Namen des 'abbâsidischen Chalifen verrichtet wird. De Slane's Uebers. der Berberngeschichte des Ibn Chaldûn I p. 262.

4) Revue de deux mondes 1873 Bd. 107 p. 143.

5) Daumas, Le Sahara algérien (Paris 1845) p. 67.

Souveräns in einer Legende von Tuggurt, welche den Ursprung der Herrschaft der Aulâd Ǵellâb in jenen Gegenden erklärt [1]). Jedoch die monarchische Verfassung selbst ist nicht der normale Zustand einer berberischen Gesellschaft. „Ueberall wo die berberische Rasse der Fremdherrschaft zu entgehen wusste, finden wir sie in kleinen unabhängigen Republiken, die sich zu Föderationen von nicht grossem Umfang vereinigen, organisirt. Die monarchische Staatsform ist in dieser Rasse immer eine Ausnahme; begegnet man ihr, so kann man dessen sicher sein, dass das Volk, welches ihr unterworfen ist, nicht in normaler Weise constituirt ist, dass sie vielmehr ihren Instincten Gewalt angethan hat zu Gunsten der nationalen Selbstvertheidigung oder in Folge des Geistes der Herrschsucht" [2]). Aber wir haben sehen können, dass sie auch im Rahmen der monarchischen Verfassung mit der Absetzung des missliebigen Herrschers nicht viel Federlesens macht. Dieser höchst merkwürdige Zug der gesellschaftlichen Ordnung ist vollends chârigitisch; und es ist nicht auffallend, dass man Chârigiten sah in Leuten, die diese Verfassung gegen das muhammedanische Staatsprincip vertheidigten.

Wir wollen hiermit nicht behauptet haben, dass Alles, was wir im nordafrikanischen Berberthum von Chârigiten und den Unterarten dieser Sekte hören, absolut erdichtet ist und nichts mit jenen Sekten zu thun habe. Es lässt sich nicht läugnen, dass seit der Mitte des II. Jahrhunderts von Osten her importirt [3]) ein bewusstes Chârigitenthum in vielen berberischen Stämmen, die dem Islam anhingen, Platz greift. Angesichts der innern Verwandtschaft des Chârigitenthums mit dem berberischen Wesen ist es nicht auffallend, dass die Afrikaner, wenn sie dem Islam nicht mehr entgehen konnten, denselben in jener dissentirenden Form zur Erscheinung brachten [4]), zumal in dem durch die Dynastie der Rustemiden in Tâhart (Mitte des II. Jhd.) begründeten Reich. Es ist in dieser Beziehung wohl zu beachten, dass die Chârigiten in Nordafrika, deren merkwürdigen Vertreter heutigen Tages die Bewohner des Mzâbdistrikts sind, in ihren Chroniken und Ueberlieferungen das Auftreten ihrer Sekte in Afrika mit Abu-l-Chaṭṭâb 'Abd al-A'lâ Al-Mu'âfirî (i. J. 140) beginnen lassen [5]). Dies Datum ist bezeichnend, wenn man die Neigung der orientalischen Geschichtsschreibung, von der auch ein Mann wie Ibn Chaldûn sich nicht hat freimachen können, in Betracht zieht, relativ neue Zustände in

1) Poujoulat, Études africaines (Paris 1847) II p. 237.

2) Renan l. c. p. 144.

3) Vgl. Al-Ja'ḳûbî Historiae ed. Houtsma II p. ٣٩٣, besonders Z. 15 fg.

4) Vgl. Kremer, Die herrschenden Ideen des Islams p. 372.

5) Für diese Ueberlieferungen ist Chronique d'Abou Zakaria, besonders p. 18—24 nachzulesen. Der terminus a quo, der in diesen Ueberlieferungen für den Beginn des Chârigitenthums in Afrika angegeben wird, ist mit der Zeitbestimmung in der oben Note 3) angeführten Stelle identisch. Vgl. Bajân I p. ٦.

alten Zeiten entstehen zu lassen. Und wenn man dies Datum auf das Auftreten der ibâḍitischen Nuance des Chârigitenthums beschränken wollte, so kann man sich auf eine andere chronologische Bestimmung berufen, nach welcher in Afrika Bekenner chârigitischer Lehren zu allererst im Jahre 122 auftreten [1]). Diese Angabe spricht jedenfalls dafür, dass man den Beginn wirklichen Chârigitenthums, als festgeschlossener Sektirerei, nicht früher als für die zweite Hälfte des II. Jahrhunderts, annehmen dürfe. Aber jene wirklichen Symptome chârigitischen Bewusstseins, die sporadisch in der politischen Bewegung der nordafrikanischen Stämme zu Tage traten, hat man dann sowohl seiner territorialen als auch zeitlichen Ausdehnung nach verallgemeinert und jede Revolution in Nordafrika vom Anfang der muhammedanischen Herrschaft an als chârigitisch und ṣufritisch und ibâḍitisch bezeichnet. Man hat da einfach die Verhältnisse im östlichen Islam auf das Maġrib übertragen und die Bewegungen in letzterem aus Gesichtspunkten betrachtet und beurtheilt, die man der Geschichte des Ostens abgelauscht hatte, und aus dieser Tendenz entstanden Fabeln, welche dem Uebertragen chârigitischer Theorien nach dem Maġrib, welches in Folge der fortwährenden Einwanderungen vom Osten her thatsächlich stattfand, einen zeitlich so frühen Ursprung andichteten, welcher historisch nicht zu rechtfertigen ist. Die Pragmatik der muhammedanischen Geschichtsschreiber hat den Zusammenhang leicht hergestellt. So werden wir z. B. mit Bezug auf die Bewohner des Ǵebel Nefûsa „Śurât, Wahbijja, Ibâḍijja, Chawârig, welche sich nie zur Unterwerfung unter einen Herrscher bequemten, und über welche niemals ein Fremder Macht ausübte" — eine Bevölkerung, in welcher übrigens in späterer Zeit das Chârigitenthum eingedrungen war — belehrt, dass diese ihre Stellung zu den Machthabern darin ihre Erklärung findet „dass 'Abdallâh ibn Wahb Al-Râsibî und 'Abdallâh ibn Ibâḍ sich zu ihnen flüchteten, nachdem sie mit den ihrigen nach ihrem Aufstande gegen 'Alî in der Nahrawân-schlacht loskamen. Diese Berge dienten ihnen als Zufluchtsstätte" und hier pflanzten sie das Chârigitenthum fort [2]). Die innere Unwahrscheinlichkeit dieser Fabel liegt auf der Hand und sie kennzeichnet sich genügend durch die Nachbarschaft mit einem anderen Berichte, wonach der Zanâtastamm ein mu'tazilitischer genannt wird, in welchem zumeist das Madhab des Wâṣil b. 'Aṭâ vorherrscht [3]). Diese letztere Annahme hat zu einer Erzählung von einer Disputation maġribinischer Theologen mit einem scharfsinnigen Zanâtamu'taziliten Anlass gegeben, eine Erzählung, die mit mancher Episode des 'Antarromans concurriren kann. Die theologische Disputation

1) Al-Nuwejrî bei de Slane, Appendice zu Ibn Chaldûn I, p. 360.

2) Ibn Ḥaukal p. ٦٨, 2.

3) ibid. p. ٦٩, 3.

endet mit einem Zweikampf zu Fuss und zu Pferde und zum Schluss wird noch von dem orthodoxen Disputator ein ganzes Rudel von Löwen umgebracht[1]). Solche Daten zeigen uns, was von den pünktlichen Sektenbezeichnungen mit Bezug auf die Berbern zu halten sei. Die Redensart, dass jene Chârigiten d. h. im allgemeinen „zur Unbotmässigkeit neigende[2])“, diese Mu'tazila d. h. „die orthodoxe Dogmatik“ verschmähende Leute seien[3]), hat dann Gelegenheit gegeben diese allgemeinen Bezeichnungen aufs pünktlichste zu definiren und dem Nachweis der weiteren Ursprünge dichtend nachzuhelfen[4]).

Wir haben demnach kein besonderes Gewicht darauf zu legen, wenn uns die verschiedenen Berberaufstände, die stets gewaltige Volksmassen, welche von den Historikern noch dazu ins Fabelhafte vermehrt werden[5]), in kriegerische Bewegung setzten, in der Regel unter einer besonderen Sektenbenennung vorgeführt werden. Hat man ja auch im östlichen Islam die Theilnehmer verschiedener Aufstände unter den ersten 'Abbâsiden, angezettelt durch Revolutionäre verschiedenen Charakters, wenn man sie nicht unter die gewöhnlichen Kategorien von śî'itischen, churramitischen u. s. w. Revolutionen unterbringen konnte, ohne Rücksicht auf den historischen Zusammenhang, Ḥarûrijja genannt[6]). Was uns also in den Berichten

---

1) Man findet diese Fabel in der Chronique d'Abou Zakaria p. 80—121. Der Herausgeber selbst hat viele Mühe, dem Mu'tazilismus eine Stelle im Kreise dieser Nomaden und Bauern mit knapper Noth ausfindig zu machen; ibid. p. 117 ff. Anm.

2) Arabisch schreibende Juden nennen auch jüdische Sektirer beispielsweise Sadducäer: خوارج (= מינים) z. B. Das Buch Al-Chazarî ed. H. Hirschfeld p. 210, 21.

3) Bezeichnend ist auch, dass mehrere muhammedanische Geschichtsschreiber, welche Ibn Chaldûn am Schluss seiner Darstellung der Beregwâtasekte (s. unten) anführt, den Stifter dieser Sekte zu einem Schüler des Mu'taziliten 'Abdallâh machen.

4) Mit der Bezeichnung معتزلة nahm man es überhaupt nicht sehr genau, man vgl. nur als besonders hierher gehörig Ibn al-Faḳih ed. de Goeje p. ٨٠, 5; ٨٤, 8, ferner Al-Ja'ḳûbî ed. Houtsma II p ٥٩٣, 9, wo man sehen kann, dass المعتزلة dort nicht in dem Sinne einer dogmatischen Parthei, sondern in der Bedeutung „politische Dissidenten“ gebraucht wird. Vgl. Al-Ṭabarî III p. ١٤٣, 18. Gelegentlich möchte ich auf die Anwendung des Wortes المعتزلة im Aġânî XVII p. ١٠, 5 8. 20 aufmerksam machen; dort hat es geradezu die Bedeutung: fromme (wohl: zurückgezogene) Leute.

5) Einen Begriff von diesen Uebertreibungen können wir uns bilden, wenn wir z. B. hören, dass in dem Aufstand des 'Ukkâśa gegen den umajjadischen Landpfleger Ḥanẓala 180 000 Afrikaner fielen. „وكانوا صفريّة يستحلّون النساء وسفك الدماء“ Bajân I p. ٤٧, 2.

6) Aug. Müller, Der Islam im Morgen- und Abendland I p. 495 Anm. 2.

der arabischen Historiker über die älteren Zeiten unter den bunten Denominationen chârigitischer Sektirerei erscheint, ist in der Regel nur nationale Reaktion und Auflehnung gegen die etablirte Macht, unter welche sich der freiheitsliebende, auf seine Institutionen eifersüchtige Berber nicht beugen mochte. In ihr setzt sich jener kühne Kampf fort, den unmittelbar nach der Festsetzung der muhammedanischen Macht am Saum der Sahara im Aurâsgebirge, dessen Bewohner der muhammedanische Schriftsteller — ebenso wie früher Procopius — noch im IV. Jhd. „ein böses Gesindel" nennt [1]), jene kühne Frau unternommen hat, welche uns als die berberische „Priesterin" oder „Zauberin" (Al-Kâhina) (79—84) bekannt ist, und die in ihrem Verzweiflungskampf gegen die arabische Invasion und gegen den muhammedanischen Staatsgedanken in Ḳuṣejla (64—69) einen Vorgänger, dann aber durch viele Jahrhunderte eine stattliche Schaar von Nachfolgern hatte.

Nicht viel Begeisterung erweckte in vielen Schichten des Berberthums das Gesetz, welches mit dem Islam eingeführt werden sollte. Es lässt sich voraussetzen, dass die Opposition gegen das muhammedanische Gesetz ebenso lange andauerte als die gegen die muhammedanische Herrschaft; und wenn wir die Daten in Betracht ziehen, welche auf das ablehnende Verhalten gegen das Religionsgesetz des Islam hinweisen, werden wir in der Voraussetzung bestärkt, dass hier von eigentlichem Chârigitenthum nur in Folge einer kühnen Uebertragung und Verallgemeinerung dieses Ausdruckes die Rede sein konnte. Von der Religion der Berbern unmittelbar vor ihrer Unterwerfung unter das muhammedanische Schwert wissen wir eigentlich genommen sehr wenig; es gilt noch vom heutigen Stand unserer diesbezüglichen Kenntnisse, was Renan im Jahre 1873 aussprach: Quant à la vieille religion africaine, elle a disparu sans retour; l'islamisme l'a complètement oblitérée [2]). Im alten Mauretanien ist wohl eine stattliche Anzahl von Votivtafeln aus der Zeit der Römerherrschaft gefunden worden, welche Widmungen an die „Dii Mauri" „Dii Maurici" an das „Numen Mauretaniae" enthalten, und auch einzelne individuelle Götternamen sind genannt. Man findet sie recht bequem in dem Index zum VIII. Bd. des „Corpus inscriptionum latinarum". Aber dies ist blosse Nomenclatur ohne Inhalt, der sich an die Götternamen knüpfte; andere Götternamen wie Gurzil, den man mit Jupiter Ammon identificirt und mit dem man ein Orakel in Verbindung setzt [3]), der

1) قوم سوء Ibn Ḥauḳal p. ٥٩, 8.

2) Revue des deux mondes ibid. p. 141.

3) Corippus, Joannid. II v. 109—10. 405. IV v. 669. 1139 (Jerna simulacra sui secum tulit horrida Gurzil hujus et auxilio sperans se posse tueri). Ueber Orakel und Wahrsageopfer III v. 830 ff. V v. 148 ff.

zweifelhafte Name Sinifere [1]) und Mastiman [2]), dem man Menschenopfer darbringt [3]), werden aus der Zeit des letzten Aufstandes gegen das römische Reich genannt, aber die Daten über dieselben sind sehr ungenau und verschwommen. Im Allgemeinen zutreffend scheint die Andeutung des Ammianus Marcellinus zu sein, dass die nordafrikanischen Völker sowie mit Hinsicht auf ihre Sprache auch bezüglich ihrer Religion keine geschlossene Einheit bildeten, sich jedoch zur Abwehr äusserer Feinde mit Begeisterung vereinigten [4]). Die Beschuldigung, die wir bei Procopius [5]) finden, dass die Mauren weder Gottesfurcht, noch Achtung vor dem Eide haben, ist wohl nur eine partheiliche gehässige Schilderung der moralischen Zustände des unbequemen Feindes und hat für die objective Kenntniss von der religiösen und moralischen Stufe der damaligen Berber keinen Werth [6]). Bezüglich ihres Verhältnisses zum Islam können wir aber die Thatsache constatiren, dass sie diesem Gesetze den grösstmöglichen Widerstand entgegensetzten, einen Widerstand, der noch bis in die neueste Zeit hinein bemerkenswerthe Spuren zeigt.

Trotz der Erfolge, die der Islam seit dem Emporkommen nationaler Dynastien in Afrika aufzuweisen hatte, war sein Fortschreiten unter den Berbern bis in die neueste Zeit hinein eine illusorische, von vielen Hemmnissen begleitete Erscheinung. Wir können hierauf schliessen, wenn wir nur Kenntniss nehmen von der Grösse jenes Arbeitsfeldes, welches die Mönche des durch vertriebene Andalusier bevölkerten Klosters vom Orden des ʻAbd al-Ḳâdir al-Ǵîlânî in Sâḳiat al-ḥamrâʼ vorfanden, als sie die Mission übernahmen, durch ihre Sendlinge das Werk der Koranisirung der Kabylen zu vollführen. Wenn wir die Schilderung lesen, welche der in der Würdigung des berberischen Charakters zuverlässige Colonel C. Trumelet von diesem Missionswerke entworfen hat [7]), werden wir erst recht inne, wie abgestossen sich die berberische Volksseele von der religiösen und politischen Ordnung des Islam fühlte.

Es ist bekannt, dass bis in die neueste Zeit hinab in keinem Theile des Islâm das mit den Bestimmungen des muhammedanischen Gesetzes oft in geradem Widerspruch stehende Gewohnheitsrecht und die althergebrachten traditionellen Gesetze (ʻâdat) sich so stark behauptet haben, wie eben in den berberischen Gebieten. Noch heute gilt die Nachricht, die wir mit besonderem Bezug auf die Berbern

---

1) ibid. IV v. 681.

2) Wegen des Epithetons (Mastimanque) ferum ib. v. 682 identificirt ihn Mazuchelli mit Mars (Merobaudes et Corippus ed. Imm. Becker, Bonn 1836 p. 265), nach VII v. 305 ff. ist er jedoch im Sinne des Dichters von diesem verschieden und mit Jupiter Taenarius d. i. Pluto identisch.

3) ibid. VII v. 309.

4) Ammian. Marcell. XXIX c. 5 dissonas cultu et sermonum varietate nationes.

5) De bello vand. II c. 6.

6) Hingegen Corippus III v. 154: sacrum servantque foventque.

7) Les saints de l'Islam I (Paris 1881) p. XXXII ff.

des tunisischen Gebietes, die Ibn Chaldûn immer, dass sie nicht aufhören sich zum chârigitischen Bekenntniss zu halten; sie studiren ihre Religionsgesetze unter einander, sie besitzen Schriften[1], welche die Werke ihrer Imâme über die Grundsätze ihrer Religion sowie die abgeleiteten Kapitel dieser Lehren enthalten, sie überliefern dieselben und beschäftigen sich emsig mit dem Studium derselben"[2]. In der muhammedanischen Literatur werden berberische Werke mit chârigitischer Richtung erwähnt[3]. Der gesetzliche Theil der berberischen Kânûn's, in welche uns neue Entdeckungen einen Einblick ermöglichen, zeigen uns ein ganz unbekümmertes Hinwegsetzen über muhammedanisches Gesetz und Recht, eine merkwürdige Erscheinung, die Ch. Mahoudeau in seiner Darstellung der ethnographischen Verhältnisse Algiers zu dem Ausspruch veranlasst hat: „Wenn auch die alte Religion der Berbern vor dem Islam weichen musste, so hat ihr Gewohnheitsrecht der muhammedanischen Invasion einen so entschiedenen Widerstand geleistet, welcher beweist, dass der Koran nicht für die berberische Rasse geoffenbart ward"[4]. Es genügt uns diesbezüglich auf das in dem Werke von Hanoteau und Letourneux enthaltene kabylische Recht hinzuweisen und als frappantes Beispiel nur das eine zu erwähnen, dass im Sinne dieser kabylischen Gesetzgebung trotz der gegentheiligen Bestimmungen des Koran das weibliche Geschlecht von der Fähigkeit an einer Erbschaft theilzunehmen vollends ausgeschlossen ist[5], wie denn überhaupt die Frauen in privatrechtlicher Beziehung aller Rechte beraubt sind[6]. Von dem Civilgesetz des Koran meinen die Kabylen, „dass diese Vorschriften für ein von dem ihrigen ganz verschiedenes Land gemacht worden seien und für ein Volk, das andere Sitten und eine andere Lebensweise hatte, als es die ihrigen sind"[7]. Wenn wir nun diesen modernen Zustand in Betracht ziehen, so werden wir leicht folgern können, dass die Entfernung der Berbern von dem muhammedanischen Gesetz in älteren Zeiten noch viel

1) Statt مجدول des edirten Textes ist wohl مجلدات zu lesen.

2) Ibn Chaldûn, Berbères I p. [illegible]

3) Journal asiatique 1885 II p. 367 [illegible] A. de C. Motylinski: Les livres de la secte abadhite (Alger 1885) habe ich nicht benutzen können.

4) Wenn Kartâs p. [illegible] von Jûsuf b. Tâšfîn berichtet wird: [illegible] (so lautet falsch الشرعية), so kann sich dies nur auf ein Bestreben beziehen, die dem islamischen Gesetz widersprechenden ʿâdât abzuschaffen.

5) La Kabylie et les coutumes Kabyles (Paris 1872—3) II p. 282 und besonders das Protokoll in den Pièces justificatives zu diesem Werke III p. 451: Délibération abolissant le droit d'héritage des femmes.

6) ibid. II p. 142

7) ibid. I p. 310

bemerkbarer gewesen sein mochte [1]). Ob es wahr ist, dass wie uns Al-Bekrî berichtet, noch im V. Jhd. ein Berberstamm im Atlasgebirge einen Widder göttlich angebetet habe [2]), können wir nicht entscheiden. Wohl aber haben wir sichere Daten dafür, dass ihre Bekehrung in der ersten Zeit, soweit eine solche stattfand, nur sehr oberflächlich und durch baldige Rückfälle getrübt war, so wie auch dies, dass sie dem Zwange der Verhältnisse weichend ihre berberischen Ueberlieferungen in den Islam verwebten, wenn sie letzterem gar nicht mehr aus dem Wege gehen konnten. Zur Zeit 'Omar's II, der bekanntlich für die Festigung des muhammedanischen Lebens eine weitgehende innere Missionsthätigkeit entfaltete, hatte eine dem nach Nordafrika entsendeten Statthalter beigegebene Mission von frommen Theologen die schwierige Aufgabe zu lösen, den berberischen Scheinmuslimen die Principien der muhammedanischen Gesetzlichkeit beizubringen; man hatte beispielsweise in ihren Kreisen bis dahin keine Ahnung davon, dass das Weintrinken ein Gott missfallender Genuss sei: die Theologen aus Damaskus sollten diese elementaren muhammedanischen Kenntnisse unter der Bevölkerung verbreiten [3]). Hier hatte der Islam ursprünglich wohl eine nur sehr oberflächliche Erwerbung gemacht. Manche Stämme wollten aber auch nicht einmal die Maske des ihnen wegen seines Gesetzes widerwärtigen Islam tragen. Von den Stämmen Ṣanhâġa und Ġamâra hören wir, dass sie durch Ṣâliḥ b. Manṣûr — genannt „der fromme Diener" العبد الصالح — zur Zeit der ersten Eroberung in Nordafrika für den Islam gewonnen, auch bald sein Joch abschüttelten „da ihnen die Gesetze des Islam zu beschwerlich waren" [4]) — freilich wendeten sie sich später aus politischen Gründen ihrem Apostel wieder zu. Es scheint, dass diesen Völkern zuförderst die Beschränkungen, die der Islam der freien Willkür der menschlichen Begierde in Speis und Trank und im geschlechtlichen Leben auf-

1) Zur Charakteristik des Unterschiedes zwischen den Gesichtspunkten der muhammedanischen Gesetzgebung einerseits und der berberischen andererseits übernehme ich folgende Formulirung eines neuern französischen Erforschers berberischer Sitten: „À la différence du droit Koranique qui se défie de l'individu et multiplie les défenses et les entraves autour de lui, le Kanoun n'interdit aucun genre de contrat, aucun acte de la volonté humaine, à moins que cet acte ne porte atteint au droit d'autrui. Pour le législateur kabyle, il n'existe pas de droit social en face du droit de l'individu; seuls les moeurs interviennent parfois pour rappeler l'individu au sentiment des bienséances générales". Sabbatier. — Artikel: Algérie in der Grande Encyclopédie (Dreyfuss) II p. 171.

2) ed. de Slane p. ١٦١, 4 auch bei Fournel angeführt Les Berbères I p. 398 note 3.

3) Bajân I p. ٣٤.

4) ثقلت عليهم شرائع الاسلام Bajân I p. ١٧٨ vgl. Fournel II p. 128.

erlegte, zuwider waren. Noch im III. Jhd. hat der Statthalter Al-Aġlab gegen die Uebertretung des Weinverbotes in der später so heiligen Stadt Ḳairawân anzukämpfen; es gelang ihm aber nicht, die Uebertretung des muhammedanischen Gesetzes auszujäten, denn zu Ḳajrawân verpönt konnte man dem Weingenuss in Raḳḳâda ruhig fröhnen [1]) und es ist in diesem Zusammenhang bemerkenswerth, dass die Bewohner des marokkanischen Ezaggen, das man mit der bekannten heiligen Stadt Wezzân, der Residenz des durch seine englische Ehefrau berühmten Scherifs [2]), identificirt hat, noch im XVI. Jhd. das durch Leo Africanus erwähnte und auch durch Luys de Marmol bezeugte Privilegium genossen, Wein zu pressen und zu trinken [3]). Auch im IV. Jhd. nach der Festsetzung der ŝî'itischen Herrschaft in Nordafrika kleidete sich die chârigitische (d. h. nationale) Reaction der Berberstämme in die Form der Abschüttelung der gesetzlichen Beschränkungen des Islam. Das Schmähen (سبّ) 'Alî's wird da wohl Nebensache gewesen sein; ernster gemeint war das offene Zurückkehren zum verbotenen Schweinefleisch (dessen Genuss auch heutigen Tages von den Rifbewohnern im Gebiete Marokkos trotz des Islam unbedenklich geübt wird) [4]) und Wein sowie das Aufgeben des Ramaḍânfastens. Ob die Nachricht, dass sie es mit der Keuschheit der Weiber nicht streng genommen haben [5]) — eine Beschuldigung die in muhammedanischen Darstellungen immer und immer wiederkehrt — nicht bloss partheiische Verleumdung sei, können wir nicht entscheiden [6]). Sie

1) Bajân I p. ٩٩. ٢١٥.

2) Vgl. Rohlfs, Mein erster Aufenthalt in Marokko (Bremen 1873) p. 163—88; das Porträt des jetzigen Scherifs findet man im I. Bd. von Lenz' Timbuktu, seitdem ist sein Charakter in anziehender Weise dargestellt worden von Gabriel Charmes, Une ambassade au Maroc (Revue des deux mondes 1886 15. Juni p. 848 ff.).

3) Die Stellen bei Robert Spencer Watson, The sacred city of Morocco (London 1880) p. 221—23.

4) Rohlfs l. c. 70. In früheren Zeiten wird von den Bewohnern von Siġilmâsa berichtet, dass sie Hunde mästen und essen (Idrisi, ed. Leiden p. ٦١ Abulfeda, Africa ed. Eichhorn p. 17), was allerdings noch heute bei Negervölkern in Afrika vorkömmt (Schweinfurth, Im Herzen von Afrika I p. 442 II p. 281). Dasselbe wird von den Berbern von Tûzer in der Gerîdprovinz berichtet (Jâḳût I p. ٨٩٣. Voyage de Mollah Ahmed trad. par Berbrugger p. 290). Ueber eine ganz eigenthümliche Verwendung des Fleisches junger Hunde in Tunis vgl. Hesse-Wartegg, Tunis p. 72.

5) Bajân I p. ١٩٠ f.

6) Allerdings wird auch von anderer Seite über Unkeuschheit bei Berbern berichtet. Daumas, Le Sahara algérien p. 162. 131 f. 259 besonders 277. Fabre's Reisebericht von Ṭâza nach Tunis in Exploration scientifique de l'Algérie pendant les années 1840—42. Sciences hist. et géogr. IX p. 371. Noch viel schmutzigere Dinge berichtet Ibn Ḥauḳal p. ٦٦, 16;

wird sehr stark verdächtig, wenn wir die strenge strafrechtliche Behandlung des Ehebruches in dem Gewohnheitsrecht der heutigen Kabylen [1]) als in der berberischen Tradition begründete Auffassung betrachten. Andererseits ist es eine — freilich lediglich aus muhammedanischen Quellen zu erschliessende — Thatsache, dass die nationale Reaction der Berber gegen das muhammedanische Gesetz vielfach von der Abschüttelung der ehegesetzlichen Beschränkungen des Islam begleitet war. In der Baraǵwâtasekte war die Polygamie unbeschränkt; die Ehescheidung und Wiederverehelichung mit der geschiedenen Frau nicht an die Bedingungen geknüpft, die der Islam festsetzte, man konnte eine Ehe scheiden und die Geschiedene wieder heirathen „auch tausendmal an einem Tage" [2]). Der muhammedanische Missionär ʿAbdallâh ibn Jâsîn (an der Schwelle der Almorawidendynastie) findet unbeschränkte Polygamie bei dem Ṣanhâǵastamme vor [3]) und schon früher hatte der gegen die Faṭimiden rebellirende Abû Jezîd Machlad gegen die Gesetze des Islam die gleichzeitige Ehelichung zweier Schwestern, die als Sklavinnen erworben wurden, gestattet [4]). Wir gehen wohl nicht zu weit, wenn wir in diesen Erscheinungen die Reaction der berberischen Neigung gegen den Islam erblicken, dessen eherechtliche Beschränkungen die Berbern sich nicht gefallen lassen wollten [5]). Rühmt sich ja lange vor der islamischen Invasion der Führer der Mauren dem byzantinischen General gegenüber damit, dass die Polygamie seiner Landsleute (bis zu fünfzig Frauen werden erwähnt) die Fortdauer der Nation vor Gefahren sichert, welche die Monogamie der Römer nicht verhüten kann [6]).

Während so specifisch muhammedanische Institutionen und Beschränkungen energisch abgelehnt wurden [7]), lässt sich auf der andern Seite ein starres Festhalten an überkommenen Institutionen

---

٩٨, 15, vgl. Jâḳût I p. ٥٢٣, besonders vom Katâma-stamm Idrîsi ed. Leiden p. ٩٩ = Jaubert I p. 246.

1) Hanoteau-Letourneux, Les Kabyles etc. III p. 207.

2) Ḳarṭâs p. ٨٣ Bajân I p. ٢٣٥.

3) Ḳarṭâs p. ٧٨.

4) Journal asiat. 1852. Decembre p. 475.

5) Es ist bemerkenswerth, dass auch von östlichen Chawâriǵ die Aufhebung solcher Beschränkungen berichtet wird, die Mejmûnijja-sekte soll die Ehe mit Enkelinnen oder Töchtern von Bruder- und Schwesterkindern gestattet haben. Al-Šahrastâni p. ٩٩b, 10.

6) Procopius, De bello vand. II c. 11, vgl Sextus Empir. Pyrrhen. Hypot. III c. 24 (ed. Antwerpen 1569 p. 530): lexque apud nos unica uxore contentum esse unumquenque jubet: at vero ex Thracibus et Gaetulis (est autem quaedam gens Libyae) multas quisque habet.

7) Man vgl. auch mit Bezug auf die Banû Manâṣir, Duveyrier's Notiz in ZDMG. XII p. 176.

bemerken [1]). Alle Berber — berichtet Rohlfs — rechnen nach Sonnenmonaten und haben dafür die alten von dem Christenthum herrührenden Benennungen; ja südlich vom Atlas haben auch die dort hausenden Araber diese Zeitrechnung angenommen [2]). Sogar in Tunis wurde noch vor zwei Jahrhunderten der 1. Mai als Festtag gefeiert [3]). Ebenso haben sich auch manche mit heidnischen Anschauungen im Zusammenhang stehende Volksgebräuche in diesen Kreisen länger und unvermittelter d. h. in ihrer ursprünglichen, durch den Islam weniger beeinflussten Form, erhalten als dies anderswo im Islam der Fall ist; so z. B. eine höchst sonderbare Sitte der Badediener in Fes, von welcher Leo Africanus, zu dessen Zeiten sie noch bestand, glaubt sie sei der Ueberrest eines „sacrificium . . . . quale solebant olim Africani peragere cum nullam adhuc haberent legem remansitque is mos in hodiernum usque diem" [4]). Dahin gehört auch ein von Drummond-Hay erwähnter marokkanischer Volksbrauch, den er mit Recht als Vermächtniss der heidnischen Vorfahren der Bewohner betrachtet und mit ähnlichen römischen Gebräuchen in Beziehung setzt. Wenn nämlich die Getreideschösslinge aus der Erde hervorkommen, was gegen die Mitte des Februars der Fall ist, so machen die Dorfbewohnerinnen eine grosse und dicke Docke in Form eines Weibes und bekleiden sie aufs Prächtigste, indem sie sie mit Flittergold und Zierrathen aller Art schmücken und ihr eine hohe spitzige Mütze aufsetzen. Sofort führen sie sie in Prozession um die Getreidefelder herum, während sie ohne Unterlass schreien und einen eigenthümlichen Gesang singen. Das Weib, welches an der Spitze geht, trägt dieses Bild, welches es an diejenige ihrer Gespielinnen abtreten muss, die sie einholt, was zu manchen Wettläufen und Kämpfen Gelegenheit giebt. Die Männer führen gleichfalls dieselbe Ceremonie zu Pferde aus und nach dem Volksglauben bringt die Ausübung dieser Gebräuche eine gesegnete Ernte [5]). — Nicht unerwähnt dürfen in diesem Zusammenhange jene im Algierischen erhaltenen Genienbeschwörungen bleiben, welche mit sonderbaren an das Heidenthum erinnernden Opfern bei den Bädern des Sîdî Meṣîd in Constantine und

---

1) „Son étonnante ténacité — sagt Renan von der berberischen Rasse — est un des phénomènes de l'histoire les plus dignes d'être étudiés". Revue d. d. M. ibid. p. 140.

2) Uebersteigung des grossen Atlas p. 140. Man vgl. über die Verbreitung dieser Zeitrechnung bei den Berbern: Recherches sur la géographie et le commerce de l'Algérie (in dem französ. Explorationwerke) p. 234.

3) Ibn Abi Dinâr Al-Kairawânî Gesch. von Tunis (franz. Uebers. von Pellissier und Remusat Paris 1845) p. 492—500.

4) Descript. Africae ed. Antwerpen p. 112b.

5) Drummond-Hay. Marokko und seine Nomadenstämme (deutsche Uebersetzung) Stuttgart 1846 p. 29.

bei den „sieben Quellen“ im Bâb al-Wâd in Algier alle Mittwoch vollführt werden. Die Rolle des Neger bei diesen Beschwörungsopfern ist nicht zu übersehen [1]).

II.

Eine andere, in der Religionsgeschichte des Islam ihrer Eigenthümlichkeit wegen bemerkenswerthe Erscheinung ist es noch, in welcher sich die ethnische Reaction des Berberthums gegen Araberthum und Islam kundgiebt: das Entstehen von Mischreligionen, Secten, in denen sich altberberische Gedanken und Anschauungen mit neuen, vom Islam abgelernten Formen und Ideen verquickten. Nur in aller Kürze wollen wir zu erwägen geben, dass in anderen Kreisen des Islam, dort z. B. wo sich dies System mit arischen Ideen vermengte, in Persien und Indien, die Verbindung der beiden Weltanschauungen sich in friedlicher Weise vollzog, und dem Islam ohne vorgefasste Absicht, in ganz gesetzgemässer Weise, d. h. infolge eines Verlaufes, dessen Resultat wir in ganz identischer Weise auch in ähnlichen Momenten der Entwickelung anderer Religionen beobachten können, sich fremde Elemente einpfropften, die dann zu organischen Theilen desselben wurden. Hier in Nordafrika entstehen in Folge der Reaction der Aborigenen gegen die fremde Nation und die Religion, die das Symbol ihrer Eroberungen ist, neue Religionsformen, für welche der Islam nichts anderes ist, als ein Muster, nach welchem sie sich einrichten, um desto kräftiger den Kampf gegen denselben bestehen zu können. Mit dem Propheten Muhammed wollen berberische Propheten den Kampf aufnehmen, dem Koran werden Gottesbücher in berberischer Sprache entgegengestellt, die rituellen Institutionen und Verordnungen des Islam werden in eigenthümlicher Weise modificirt; als ob damit ein Protest gegen die Göttlichkeit des Islam hätte eingelegt werden sollen, wurden die beibehaltenen Institutionen des Islam willkürlich modificirt, und wie wir bereits oben angedeutet haben, wird manche Freiheit der Berbern, welche die muhammedanische Religion beschränkt, aufrecht erhalten. Aber was hierin die Hauptsache bleibt: das Organ dieser neuen Mischreligionen ist die einheimische Nationalsprache, nicht mehr die arabische, in welcher Gott sein letztes Wort an die Menschheit offenbart und die Gottesgelehrten der verschiedensten Zungen ihre feinerdachte Klugheit Jahrhunderte lang den bewundernden Massen vordemonstriren. Es wurde kräftigen Persönlichkeiten gerade unter den Berbern zu allen Zeiten nicht schwer, bedeutenden Anhang zu gewinnen und so hat auch in diesen Fällen die nationale Reaction gegen das Araberthum

---

1) Ich kann jetzt bezüglich der Beschreibung dieser Beschwörungen nur auf das sehr lehrreiche Reisehandbuch von Louis Piesse: Itinéraire de l'Algérie de la Tunisie et de Tanger (Collection Joanne) Paris 1885 p. LXXXIV und 319 verweisen.

und den Islam sich zu imposanten Kundgebungen zu gestalten vermocht. Man versteht die Leichtigkeit, mit der es Religionsstiftern unter den Stämmen Nordafrikas gelang, Gläubige um sich zu schaaren, wenn man erwägt, wie mächtig gerade in diesem Theile der orientalischen Welt sich eine Form des Idealismus entfaltete, welchem in unserem Jahrhundert Carlyle einen bestimmenden Einfluss auf die Erziehung des Menschengeschlechts zuschreibt: der Cultus des Genius, welcher hier in Nordafrika sich zur abgöttischen Verehrung imponirender Individualitäten, zum Menschencultus erhöht. Wenn man im Allgemeinen den Heiligencultus als jene Form des religiösen Lebens betrachten darf, in welche sich das durch ein siegreiches Glaubenssystem unterdrückte Volksthümliche für die Zukunft zu erretten weiss, so lehrt uns der Marabuten-cultus in Nordafrika, wie tief die Neigung zur abgöttischen Verehrung leitender Persönlichkeiten in den Seelen der Bewohner dieses Theiles von Afrika wurzelt.

Denn, um dies gleich hier vorwegzunehmen, der in Nordafrika bis zum heutigen Tage zu beobachtende Menschencultus, der sich bei oberflächlicher Betrachtung der Dinge nur schwer vereinigen lässt mit dem durch alle Jahrtausende bewährten freien unabhängigen Sinne der dortigen Bevölkerung, reicht hoch ins Alterthum hinauf. Wir hören aus den Berichten der Kirchenväter Cyprian, Lactantius und Tertullianus, dass die Mauretanier ihrer Zeiten den Königen göttliche Ehren erwiesen [1]) — etwa wie in Afrika noch heutigen Tages die Waganda [2]) — und für die heilige Verehrung der Gräber ihrer Helden und Frommen setzen sie heutigen Tages eine noch in ein höheres Alterthum zurückreichende Sitte fort. Sie schwören — so erzählt Herodot von dem nordafrikanischen Volke der Nasamones — bei den Männern, welche sie für die gerechtesten und tapfersten halten, indem sie ihre Hände auf ihre Gräber legen. Um Zukünftiges zu erfahren, besuchen sie die Gräber ihrer Vorfahren, verrichten Gebete und begeben sich zur Ruhe. Das Traumgesicht, das ihnen an solcher Stätte erscheint, wird von ihnen als Orakel betrachtet [3]).

Es ist demnach in diesem Theile der muhammedanischen Welt eine gewisse historische Disposition für die Festsetzung des übertriebensten Heiligencultus gegeben, eines Heiligencultus besonders, der sich hier zu wirklichem Menschencultus gesteigert hat. Der abgöttische Cultus lebender Menschen, hat sich — wenn wir von einigen Auswüchsen des Śî'ismus absehen — in keinem Theile der muhammedanischen Menschheit so üppig entfaltet, wie zwischen den Gestaden des mittelländischen Meeres und der Sahara, und tief in die Sahara

---

1) Die Stellen bei Fournel, Les Berbèrs I p. 49 vgl. Mommsen, Römische Geschichte V p. 622 A. 1.

2) Wilson-Felkin, Uganda und der ägyptische Sudan (Stuttgart 1883) I p. 105.

3) Herodot IV c. 172.

hinein; ein Cultus übrigens, der sich nicht nur auf die Person des verehrten Heiligen beschränkt, sondern sich auch auf die Personen seiner Nachkommen, ohne Rücksicht auf ihre sonstige Würdigkeit erstreckt. Diese Erscheinung kann uns auch den Schlüssel für das Verständniss jener Thatsache liefern, warum sich die bis dahin den Islam schroff zurückweisenden Berberstämme den 'alidischen Dynastien, zuerst dem Gründer der Idrisidendynastie, noch mehr aber dem der Fatimidenherrschaft, in grossen Massen anschliessen. Gründeten doch diese Dynastien ihre Ansprüche auf etwas mehr als auf das politische Regiment, und konnte doch der 'alidische Chalif dem Berber im Lichte eines begnadeten Menschen vorgestellt werden, der nicht nur auf weltliche Macht, sondern mehr noch auf ererbte Heiligkeit und seinem Geschlecht innewohnende Erhabenheit Anspruch macht. Von dem Masse dieses Menschencultus können wir uns einen richtigen Begriff machen, wenn wir die Attribute in Betracht ziehen, mit denen Leo Africanus die verehrten Heiligen bezeichnet. „Nördlich von Fêṣ ist die Ortschaft Teza. An diesem Orte machte ich die Bekanntschaft eines alten Mannes, den das Volk nicht anders denn göttlicher Ehren theilhaftig werden liess. Er erwarb viele Reichthümer an Getreide und Ackerfeld und anderen Dingen, die ihm von den Gläubigen zuflossen. Um ihn zu sehen machen die Bewohner von Fêṣ gerne die Reise von 50 Meilen. Auch ich hatte mir eine hohe Meinung von diesem Greise gebildet, ehe ich ihn sah. Als ich ihn aber persönlich kennen lernte, konnte ich nichts finden, was ihn vor anderen Menschen auszuzeichnen geeignet wäre, es sei denn, dass er durch angebliche Wunderwerke das Volk in wunderbarer Weise zum Narren hält" [1]). Dies ist nicht die einzige Stelle, wo der gründliche Kenner der religiösen Verhältnisse seiner Heimath die Verehrung der Heiligen bei seinen gewesenen Religionsgenossen mit der göttlichen Verehrung gleichstellt [2]), eine Verehrung übrigens, die diesen Heiligen nicht nur von dem gewöhnlichen Volk, sondern auch von den höchststehenden Personen zutheil wird; auch Herrscher und Prinzen wallfahrten zu den lebenden Heiligen um den Segnungen ihres Gebetes theilhaft zu werden [3]). Von der äusseren Stellung solcher Halbgötter können wir uns einen Begriff machen, wenn wir aus den vielen Daten, die aus der Literatur zu schöpfen sind, wieder aus Leo Africanus' Beschreibung seiner Heimath eine sehr lebhafte Schilderung auswählen, die uns so recht zeigt, wie verschieden sich das Marabutenwesen des Maġrib von dem Derwischthum des

---

1) Descriptio Africae ed. Antwerpen p. 179b.

2) Vgl. noch Leo Africanus p. 34a quia et doctores atque sacerdotes unde legis notitiam accipiunt ceu semideos quosdam venerantur; p. 68b inducias illas quidam hermita instituit, quem illi ceu numon quoddam venerabuntur.

3) Ibn Chaldûn I p. ٥٩٩.

östlichen Islam entwickelt hat [1]), ein Moment, dessen weitere Ausführung wir für diesmal abseits liegen lassen. Nur dies eine soll auch bei dieser Gelegenheit hervorgehoben werden, dass im Maġrib nicht nur Heiligkeit und frommer Lebenswandel die Titel sind für den Cultus, der hervorragenden Menschen gewidmet wird. Auch äussere Gewalt und politischer Erfolg werden als Anlässe zu abgöttischer Verehrung anerkannt. Ein Sympton bloss dieser Auffassung ist es, dass ein Sklavenhändler, dessen Namen, Aḥmed al-Balawî, uns die Chronik dieser Zeiten aufbewahrt hat, seine Verehrung für den siegreichen Fatimiden so weit trieb, dass er beim Gebet sein Antlitz nach jenem Orte wendete, wo sich ʿObejdallâh damals gerade aufhielt, „Ich bete nicht an, was nicht gesehen werden kann", so motivirt er diesen Menschencultus und unter den Kairuwânern verbreitet er die Meinung, dass der Fürst die geheimsten Regungen ihrer Seele kenne [2]). Und als der Gründer der Merinidendynastie zur Herrschaft gelangte, da wurde er zum Gegenstand ähnlicher göttlicher Verehrung in weiteren Kreisen; er war kein Marabut, sondern ein politischer Herrscher. Die Kopfbedeckung und die Kleidung des Fürsten wurde vom Zenâta-Stamm dazu benützt um durch die Berührung derselben bei schweren Geburten Hilfe zu erlangen; man trug diese Gegenstände zu gebärenden Frauen, damit sie dieselben berühren. Die Ueberreste des Wassers, das er zur Waschung vor dem Gebete verwendet hatte [3]), wurden an das Bett der Kranken gebracht und als Heilmittel benützt; eben solche Heilkraft schrieb man dem Gürtel dieses Fürsten zu [4]). Später im X. Jhd. d. H. gelang es einem Häuptling Namens ʿOmar Saǰǰâf um Ḳulejʿat al-murîdîn eine grosse Zahl von Anhängern um sich zu scharen, welche ihn — dies sind Leo Africanus' Worte — w i e e i n e n H a l b g o t t verehrten. Nach dem Tode des zum Tyrannen gewordenen Heiligen bemächtigte sich der Enkel desselben der Herrschaft; er liess seinen Grossvater in der Ḳulejʿa beisetzen „eumque ceu Deum quendam a suis adorari patitur" [5]).

Diese Anschauungsweise der maġribinischen Muhammedaner im Allgemeinen einerseits und die specielle Besonderheit des Marabutencultus im Maġrib andererseits äussert sich namentlich in zwei Erscheinungen, die wir im östlichen Islam vergebens suchen. Erstlich

1) **Descriptio Afr.** p. 197 b.

2) **Bajân** I p. ١٩٠.

3) Ein Aberglaube, den man in früher Zeit an die Reste des Reinigungswassers des Propheten, ja sogar an ganz andere Dinge, die von ihm übrig blieben, knüpfte. Ich setze einige Stellen her: **Al-Buchârî** Śurûṭ nr. 15 (= **Ibn Hiśâm** p. ٧۴۴) **Wuḍû'** nr. 40 **Marḍâ** nr. 5 **Daʿawât** nr. 33 **Ibn Ḥaǵar**, **Iṣâba** IV p. ۴٧۴. **Wâḳidî-Wellhausen** p. 39. 63. 155.

4) **Ḳarṭâs** p. ١٨٩. ١٩١.

5) **Leo Africanus**, Descr. Afr. p. 47 a.

finden wir in der maġribinischen Literatur, was dem sunnitischen Muhammedaner des Ostens, meines Wissens fremd ist [1]), hinter dem Namen von Fürsten und Herrschern das Epitheton „al-mukaddas“ = der Geheiligte und ähnliche Bezeichnungen, die mit muhammedanischem Auge betrachtet [2]), nur die Folge erhöhter Verehrung sein können, die in jenen Gegenden menschlichen Herrschern gezollt wird. Der almohadische Herrscher Abû Muḥammed ʿAbd al-Wâḥid wird von dem Schöngeist Ibn Saʿîd al-Ausî mit den Worten „sacrata majestas“ (al-ḥaḍrat al-ḳudsijja) angeredet [3]); und der andalusische Dichter Al-Ruṣâfî (gleichfalls in der almohadischen Zeit) wendet das Wort taḳdîs sogar mit Bezug auf den Vezîr Muḥammed b. ʿAbd al-Malik an [4]). Al-muḳaddas wird bei Ibn al-Chaṭîb, dem Geschichtsschreiber der Ḥafṣîden-Dynastie, der Erwähnung des Namens von Abû Ḥafṣ, dem Gründer dieses Fürstenhauses, hinzugefügt [5]) und dasselbe Wort ist ein ständiges Epitheton, das den Königen aus der Naṣriden-Dynastie in Granada beigegeben wird [6]) — wir finden es auch auf der durch Flügel bekannt gemachten arabischen Spital-Inschrift [7]) — und Ibn Baṭûṭa nennt den Sohn des gleichzeitigen Fürsten von Marokko, der sich durch seine Tapferkeit in den Kriegen gegen die Christen auszeichnet „unsern heiligen Imâm Abû Saʿîd, den Sohn unseres Herrn, des Fürsten der Gläubigen“ [8]). Dies ist specifisch maġribinisch und die Beispiele, die

---

1) Nur selten wird man تقديس auf Menschen bezogen finden, es sei denn irgend einmal bei einem fanatischen Schiʿiten mit Bezug auf die heilig gehaltene Person eines Imâm's; zu diesen Seltenheiten gehört z. B. die Stelle Aġânî XIX p. ٥٨, 2 v. u. wo ein fanatischer Verehrer des muʿtazilitischen Grossinquisitors Aḥmed b. Abî Duwâd (st. 240) etwas ähnliches von ihm (nach seinem Tode) sagt.

2) Wie unnatürlich es vom muhammed. Standpunkte ist, von Menschen solche Epitheta zu gebrauchen, ersicht man aus den muhammedanischen Definitionen derselben und ihrer etymologischen Verwandten; vgl. Krehl, Beiträge zur muhammedanischen Dogmatik I. (Sitzungsber. der K. S. Ges. d. WW. phil. hist. Cl. Bd. XXXVII (1885) p. 215 ff.).

3) Al-Makkarî I p. ٧٠٢, 9 vgl. ibid. l. 17.

4) ibid. p. ٩٨٤, 11.

5) Journal asiat 1849 I p. 192, 5. Cherbonneau übersetzt dies: „Abou Hafs le Saint“ (ibid. p. 201).

6) Longpèrier, Épitaphe d'un roi du Grenade (Journ. des Savants, avril 1881, p. 199. 200) vgl. H. Derenbourgs Quatre lettres missives écrites dans les années 1470—1475 etc. in Mélanges orientaux I. (Paris 1883) p. 9, 11, 14, 16 am Anfang der betreffenden Briefe. Noch auf dem Epitaph des Boabdil in Tlemsen wird dessen Vater, der vorletzte Naṣridenfürst mit dem Titel المقدّس bezeichnet. Brosselard, Mémoire épigraphique et historique etc. Journ. asiat. 1876 I p. 175, 15.

7) ZDMG. XIV p. 355 l. 12.

8) Voyages I p. ١٤.

wir auf andalusischem Gebiete sahen, weisen auch in diesem Punkte auf die Gleichartigkeit der religiösen Anschauungsweise in den Landen diesseits und jenseits der Meerenge hin. — Es muss noch hinzugefügt werden, dass vor fünfundfünfzig Jahren Hamaker den eben besprochenen Titel المُقَدَّس. bei Gelegenheit eines Beispieles seiner Anwendung auf den 'Abbâdidenfürsten Al-Mu'tamid, mit der Formel قَدَّس الله روحه سرّه in Verbindung brachte [1]). Wir glauben, dass diese Combination nicht richtig ist, denn erstlich wird, wie wir aus den angeführten Beispielen sehen konnten jener Titel auch auf lebende Fürsten angewendet, während die damit durch H. in Beziehung gebrachte Formel bei Erwähnung von verstorbenen Personen gebraucht wird; dann stände der Erklärung H.'s auch das grammatische Bedenken entgegen, dass der fragliche Titel im Sinne dieser Erklärung so lauten müsste: المُقَدَّس روحُه oder المقدّس سرُّه. während es ohne dieses bestimmende Subject schlechtweg auf eine bestimmte Person bezogen werden muss.

Die zweite Erscheinung, die wir im Auge haben, ist die, dass es in Nordafrika Kabylen giebt, die mit Vernachlässigung ihrer ursprünglichen Bezeichnung, einen Stammnamen annehmen, der sie zu einem Marabut anscheinend in genealogische Beziehung setzt. Jeder kennt die Aulâd Sîdi Śejch. Das Vorkommen dieser Erscheinung hat sich bis in relativ moderne Zeiten hinein erneut. Die Banu Manâṣîr zwischen Śerśel und Miljâna setzt dieser Name in Beziehung zu Manṣûr, einem Localheiligen aus dem XVI. Jhd., der Name der Machâlif (zwischen Gelfa und Laġwât) bezieht sich auf einen Sîdi Machlûf, dasselbe gilt von den Duwâwide in der Provinz Constantine mit Beziehung auf einen Sîdi Dâ'ûd [2]).

Dieser nordafrikanische Marabutencultus ist die muhammedanische Form der uralten Neigung der Berbern zur Anerkennung von Zauberern und der Zauberei [3]) und dieser Uebergang ist um so leichter gewesen, als im nordafrikanischen Derwischthum — wie wir dies noch im Orden der Śâḏilijja sehen, welcher in Nordafrika seine Heimath hat — „die maġribinischen Künste der Beschwörung und die Alchymie eifrige Pfleger fanden. Jene Vorliebe für magische Beschwörungsformeln, welche in Mauretanien mehr als anderwärts herrschte und herrscht, ist nicht zufällig von dem einen oder anderen

1) Anmerkung zu Heinrich E. Weyers': Specimen criticum exhibens locos Ibn Khacanis de Ibn Zeidouno (Lugd. Batav. 1831) Anm. 198 p. 131.

2) René Basset, Notes de lexicographie berbère (Journal asiat. 1884 II p. 522), vgl. auch Nöldeke, ZDMG. XL p. 159 Anm.

3) Vgl. über weissagende Frauen unter den Berbern Procopius De bello vand. II c. 8.

Mitgliede des Šâdilî-Ordens gepflegt worden, sondern der Stifter ging hierin selbst mit seinem massgebenden Beispiel voran" [1]). Als der Chalif 'Abd al-malik einmal am Knie Schmerzen empfand, da konnte ihn nur der Sänger Badîḥ mittels eines Zaubers heilen, den er von seiner Mutter, die eine Sklavin berberischen Ursprunges war, erlernt hatte. Und es ist nicht nebensächlich, dass in dem Berichte ausdrücklich erwähnt wird, dass der berberischen Zauberformel des Badîḥ die muhammedanische Einleitung solcher Formeln (nämlich das Bismillâh) fehlte [2]); es war eben eine berberische, wahrscheinlich heidnische Zauberformel. Maġrib gilt bis in die neueste Zeit als die Hochschule kabbalistischer Kunst. Noch im VI. Jhd. [3]) errichtet der Zîride Jaḥjâ b. Tamîm ein eigenes Institut für Alchymie und noch später, zur Zeit des Verfalls der Almohadenherrschaft trat im Ġomârastamm — auch sonst wegen der Menge seiner Pseudopropheten berühmt [4]) — der Zauberer Abu-l-Ṭawâġin auf, dem es gelang, unter dem gemeinen Volk sich einen Anhang zu bilden und einige Zeit, bis man hinter seine Schliche kam, eine gewisse Macht auszuüben [5]). In der That finden wir im maġribinischen Islam die muhammedanische Kabbalistik reichlich vertreten durch Autoritäten für das 'ilm asrâr al-ḥurûf [6]), für die Wissenschaft der aufâḳ oder 'ilm al-ġadwal (Zauberquadrate), für das 'ilm al-ramal und 'ilm al-zajirġa. Die Kreise, in welchen die Beschäftigung mit diesen Kenntnissen betrieben wird, betrachten dieselben als eine auf Ueberlieferung gegründete Geheimwissenschaft, mit der sich niemand beschäftigen dürfe, der hierzu nicht durch seinen Lehrer mittels iġâza autorisirt ist; sie drohen mit Wahnsinn jedem, der sich unterfinge, diese Wissenschaften ohne solche Autorisation zu betreiben [7]). Leute aus allen Welttheilen, die Verlangen trugen, sich in solche Künste einzuweihen, haben das Maġrib als die Hochschule derselben aufgesucht. Der Verfasser eines kabbalistischen Werkes in türkischer Sprache, das ich in einer Handschrift des ungarischen Nationalmuseums kennen gelernt habe, erzählt in seiner Einleitung, dass er seine geheime Wissenschaft während eines vierzigjährigen Aufenthaltes in jenem Welttheil von einem

1) Haneberg, 'Ali Abulhasan Schadeli, ZDMG. VII p. 25.

2) Aġânî XIV p. ١١.

3) Bajân I p. ٣١٤.

4) Ibn Chaldûn I p. ٢٧١.

5) ibid. p. ٣٩٤.

6) Keškûl ed. Bûlâḳ p. ٣٢٤ ولمشايخ المغاربة نصيب من علم الحروف ينتسبون فيه الى اهل البيت.

7) Voyage d'El-'Ajâšî trad. par Berbrugger p. 78.

Śejch im Maġrib erlernt habe [1]); und vor kaum hundert Jahren berichtet uns der Reisende Zejn al-'Âbidîn, dass er direct nach Tunis reiste um dort Alchymie und andere geheime Wissenschaften zu erlernen, deren höchsten Schulen von ihm selbst später in Kordofan aufgesucht wurden [2]). Man erinnert sich auch daran, wie sehr häufig in den Erzählungen von Tausend und einer Nacht berberische Zauberer vorkommen [3]). Wenn man über die Stellung dieser geheimen Kenntnisse im Maġrib ein richtiges Urtheil haben will, so darf man nicht vergessen, mit in Betracht zu ziehen, dass selbst ein so heller Kopf wie Ibn Chaldûn nicht verschmäht, dem siḥr einige Bedeutung zuzumuthen. Ibn Chaldûn war freilich Maġribiner.

Der maġribinische Zauberer war nicht gewöhnlicher magischer Virtuos; er war Priester und Prophet, ein religiöser Nimbus scheint ihn umgeben zu haben. War es doch eine Kâhina, die vom Aurâsgebirge aus den verzweifelten Berberaufstand gegen den hereinbrechenden Islam leitete. Wie später das Marabutenthum, welches nach dem endlichen Siege des Islam das Erbe des Zauberthums übernahm, war die Gabe der Zauberei gewissen Stämmen [4]) vorwiegend eigenthümlich und innerhalb derselben erblich. Ganz besonders gilt dies vom Stamme der Zanâta [5]), namentlich von jenem Clan dieses Stammes aus welchem der „Kâhin der Zanâta", Mûsâ b. Ṣâliḥ hervorging, dessen Berühmtheit Jahrhunderte überdauerte. Wir können ihn den Nostradamus des Berbervolks nennen. Es werden von ihm Prophezeiungen in berberischen Knittelversen überliefert ويتناقلون بينهم كلماته برطانتهم على طريقة الرجز in welchen für die spätesten Zeiten Weissagungen verkündet werden [6]). Von den Zanâta-berbern zwischen Tlemsen und Tâhart,

1) Hdschr. des ung. Nationalmuseums Nr. XXXVIII (meine Beschreibung dieser Sammlung, Budapest 1880 p. 32) كتاب علم اكسير علم قاف علم كيمياء علم قرطاس علم سيمياء.

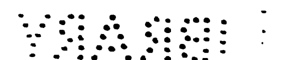
2) Das Buch des Sudan, oder Reisen des Scheich Zain al Abidin in Nigritien. Aus dem Türkischen übersetzt von G. Rosen (Leipzig 1847) p. 3 f.

3) Vgl. über diese Dinge auch Emil Masqueray in seinen Noten zu Chronique d'Abou Zakaria p. 186.

4) auch Gegenden; südlich vom Aurâsgebirge, etwas nördlich vom Grabmal des 'Okba b. Nâfi' (bei Biskra) an der Stelle des Thabudeos der Römer sind die Ruinen des Ortes Tahûda, welches noch zur Zeit Al-Bekri's eine blühende Stadt war und als مدينة السحر bezeichnet wurde.

5) Bajân I p. ٢٠٨ ولهم معرفة بزعة وحذق وكيسة لا سيما بعلم الكتف.

6) Ibn Chaldûn II p. ٧١.



übrigens in alten Zeiten gefürchtete Wegelagerer, wird die Kunst gerühmt, aus Schulterblättern weissagen zu können [1]; aus diesem Stamme ging auch Abû 'Abdallâh al-Zanâtî hervor, welcher mehrere Schriften über 'ilm al-ramal verfasste [2]. Auf das علم الجفر kommen wir am Schluss dieser Abhandlung zu sprechen.

Der Einfluss nun, den auf die Berbern unter ihnen auftauchende mächtige Individualitäten noch mehr als in anderen Gebieten des muhammedanischen Reiches übten, die Devotion, welche sich solche hervorragende Gestalten erringen konnten, erklärt uns die Leichtigkeit, mit der einerseits aufrührerische Demagogen, welche der Masse imponirten, für ihre Empörung die grössten Schaaren um sich sammeln konnten, begabte Männer kurzlebige Reiche gründeten, welche von der Begeisterung grosser Massen getragen wurden um bald wieder durch die Begeisterung für andere herrschende Gestalten gestürzt zu werden, andererseits Propheten und Sektenstifter in der kürzesten Zeit über einen zahlreichen Anhang von getreuen Gläubigen verfügen konnten. Bei dieser letztern Erscheinung wollen wir einige Augenblicke verweilen, weil sie dazu diente, Bewegungen zu erregen, welche zu einer Zeit, da man der Unterwerfung unter den Islam nicht mehr gut aus dem Wege gehen konnte, die Reaction gegen den officiellen Islam durch eine Nationalisirung, durch specifisch berberische Gestaltung der siegreichen Religion zu Tage treten liessen. Sie errangen berberisch geschriebenen Gottesbüchern Glauben und Autorität, Büchern ganz anderer Art und Tendenz, als es jene frivolen Korannachahmungen sind, die von Zeit zu Zeit im östlichen Islam auftauchten. In diesen Bewegungen kam denn die berberische Reaction gegen den Islam mit seinem Panarabismus in der zweiten Epoche des harten Kampfes des besiegten Volksthums gegen die Invasion eines fremden Volks, einer fremden Sprache und eines fremden Ideenkreises zum Ausdruck. Besonders sind es zwei Bewegungen, die Beachtung verdienen. Wir wollen ihrer hier nur aus dem oben erwähnten Gesichtspunkte kurz erwähnen. Die eine ist die Entstehung der Baraġwâtasekte [3], der wir von dem ersten Viertel des II. Jhd.'s bis zum Regierungsantritt der Almorawiden als existirend begegnen. Ihre Grundsätze klingen wie eine absichtliche Veränderung des muhammedanischen Gesetzes von dem sie ausgehen [4]; will ja ihr Prophet

---

1) Idrîsî ed. Leiden p. ٨٨ = Jaubert I p. 234.

2) Vgl. die Nachweise Steinschneider's in der ZDMG. XXV p. 411.

3) Vgl. Dozy, Essai sur l'histoire de l'Islamisme p. 348 ff. Kremer, Geschichte der herrschenden Ideen des Islams p. 200.

4) Das Bekenntniss der B. scheint (wenigstens in der spätern Zeit, in welcher sie die Annäherung an den officiellen Islam suchten) die Geltung des Koran nicht ausgeschlossen zu haben. Ibn Ḥaukal der im IV. Jhd. mit Anhängern dieser Sekte verkehrte, berichtet, dass es unter ihnen Koranleser gebe,

im Koran (LXVI v. 4) vorherverheissen sein. Man fastet, betet, wäscht sich auch in dieser Religion; man anerkennt verbotene Speisen und andere rituelle Beschränkungen; aber die Umstände der rituellen Uebungen sind andere als im Islam, man betet und fastet zu anderen Tages- und Jahreszeiten, der Waschung sind andere Gliedmassen unterworfen, und der Enthaltsamkeit andere Gattungen von Speise und Trank unterworfen als im Islam. Als verbotene Speise z. B. galt der Kopf eines jeden Thieres; Hühner zu essen galt als verwerflich (مكروه), wenn auch nicht als absolut verboten; hingegen durfte der Hahn, da er als Gebetsrufer galt, nicht getödtet noch genossen werden; durch die Befreiung eines Sklaven konnte aber die Uebertretung dieses Verbotes gesühnt werden. Die Unterscheidung ritueller Reinheit und Unreinheit wurde verworfen; an Stelle der rituellen Reinigung wurde das Reinwaschen nach Verübung einer verbotenen That eingeführt. Diebstahl wurde mit dem Tode bestraft. Wir können nicht bestimmen, wie viel in diesen gesetzlichen Bestimmungen der Nachklang altberberischer Ueberlieferungen war, und ob überhaupt einige ihrer Momente der Rückwirkung dieser Traditionen und Gewohnheiten ihre Richtung verdanken [1]). Manche Uebereinstimmung mit den Vorschriften der bald zu erwähnenden Religion des Ḥâmîm würde uns veranlassen können, diese Frage zu bejahen [2]). Mit einiger Wahrscheinlichkeit lässt sich diese Voraussetzung auf die eherechtlichen Bestimmungen der Baraġwâta anwenden, welche von dem muhammedanischen Ehegesetz insofern abweichen, als sie unbeschränkte Polygamie zulassen, die Ehescheidung und Wiederverehelichung des Mannes gar keiner Beschränkung unterwerfen, so dass man eine Ehe auflösen und die Geschiedene wiederheirathen konnte „auch tausendmal an einem Tage“ [3]), hingegen die Ehe mit der Cousine von väterlicher Seite (بنات عمّ) als verbotenen Verwandtschaftsgrad betrachteten. Es

---

welche viele Suren auswendig wissen, ihr Bestreben ging dahin, den Koran im Sinne ihrer neuen heil. Schrift zu interpretiren I. Ḥ. p. ٥v, 12.

1) Ueber verbotene Speisen bei den Libyern giebt Sextus Empiricus Pyrrhon. Hypot. III c. 24 (ed. Antwerp. p. 532) Andeutungen, welche wir in obigen Einzelheiten nicht wieder finden.

2) Vermuthungsweise möchte ich die Behauptung wagen, dass die Todesstrafe, die auf Diebstahl gesetzt wurde, in älteren Berbersitten ihren Grund hatte. Auch die heutigen Kabylen wenden die durch das muhammedanische Gesetz bestimmte körperliche Verstümmelung des Diebes nicht an, und setzen auf einige Arten des Diebstahls die Todesstrafe. Hanoteau et Letourneaux, La Kabylie et les coutumes Kabyles III p. 129 („Ils réprouvent ces mutilations, qui forment un des traits repoussants de la législation musulmane“) p. 236 und andere Stellen des Kapitels. Bei den Ibâḍiten (Banû Mzâb) hingegen wird die koranische Vorschrift vom Abschneiden der Hand streng eingehalten, vgl. Masqueray l. c. p. 35 Anm. 2.

3) Vgl. oben p. 41 Anm. 2.

lässt sich nicht denken, dass namentlich die letzterwähnte Bestimmung, welche tief ins Familienleben eingreift, durchzuführen gewesen wäre, wenn sie nicht in den Antecedentien der betreffenden Stämme einen Anhaltspunkt gehabt hätten.

Bestimmter aber giebt sich das national-berberische Moment in dieser merkwürdigen Sekte in einem aus 86 Kapiteln bestehenden neuen Offenbarungsbuch des Propheten kund, einem neuen Koran, den die Anhänger der Sekte als von Gott geoffenbart betrachteten und in ihren Gotteshäusern lesen mussten; noch mehr aber in einem sonst vielleicht geringfügig scheinenden Detail, welches uns beweist, dass die B. an die Traditionen der alten berberischen Religion anknüpften, deren Reaction gegen den arabischen Islam sie eben vergegenwärtigten. Aus den Quellen unserer Kenntniss dieser Sekte erfahren wir nämlich, dass ihre Anhänger in gewissen religiösen Formeln statt الله den Namen باكش (dieses Wort kömmt in den verschiedenen Handschriften mit verschiedenen graphischen Modificationen vor, deren Möglichkeit das arabische Buchstabengerippe bietet) gebrauchen, so z. B. sagen sie in ihrem Gebete 25 mal die Formel: باكش ist gross = الله اكبر, ferner: ويقولون ايسمن باكش تفسيره بسم الله [1]). Man hat versucht, in diesem sonderbaren باكش Jacchus (die Schreibung ياكش voraussetzend) und Bacchus zu erkennen [2]). Ich glaube aber, dass in diesem Worte die Existenz des alten berberischen Gottesnamens BACAX (entsprechend der gewöhnlichen Umlautungserscheinung x = ش) für die Zeit der muhammedanischen Herrschaft in Nordafrika bezeugt ist, jenes Namens, an den sich in den römischen Inschriften in Nordafrika soviele andächtige Widmungen knüpfen, jenes B a c a x a u g u s t u s, der eine so hervorragende Rolle im mauretanischen Pantheon gespielt hat, dass man sicher sein konnte, verstanden zu werden, wenn man an den Kopf einer Votivinschrift bloss den ersten Buchstaben seines Namens meisselte:

B . A . S [3])

Dieser berberische Hauptgott B a c a x lebte in dem baraġwâtischen باكش wieder auf, um dem muhammedanischen Allâh [4])

---

1) Z. B. B a j â n I ٢٣٥.

2) Dozy, E s s a i etc. p. 348, vgl. De Slane, U e b e r s e t z u n g d e r B e r b e r n g e s c h i c h t e d e s I b n C h a l d û n IV p. 531.

3) C o r p u s I n s c r i p t i o n u m l a t i n a r u m VIII nr. 5506—14. [Dieselbe Combination ist, seitdem obiges niedergeschrieben war, auch von P a u l M o n c e a u x in Revue archéol. 1886 août p. 76 aufgestellt worden.]

4) Als Appellativname für „Gott" bei den Berbern wird مذيكش erwähnt bei I b n a l - F a ḳ î h ed. de Goeje p. ٧٨, 12.

Widerstand zu leisten. Das B.-thum war auch in diesem Punkte, und in ihm in erster Reihe ein berberisches Reagiren gegen den Islam. Und die Berbern verspürten wenig Lust, den muhammedanischen Angriffen gegen dies freie berberische Gemeinwesen an der Westküste Marokko's, das die herrschenden Gewalten in stetem Belagerungszustand erhielten, behilflich zu sein. Von einem zeitgenössischen Zeugen wird uns ausdrücklich berichtet, dass die Berbern gar kein Verständniss zeigten für jenen Aufruf, der im Jahre 340 einen Glaubenskrieg gegen die B. anfachen sollte [1]). Diese Bedrängniss scheint sie jedoch veranlasst zu haben, an den Versuch eines Bündnisses mit dem Fürsten von Andalusien zu denken, dessen Herrschaft durch Expansionsgelüste der maġribinischen Häuptlinge bedroht war. Der Abordnung einer baraġwâtischen Mission an den Hof des Chalifen Ḥâkim al-mustanṣir billâhi i. J. 352 unter Führung des Ṣâliḥ Zamûr, der dem andalusischen Fürsten eine Darstellung der Geschichte und der Religion seines Volkes vortrug, welche durch einen Dolmetsch ins Arabische übersetzt wurde [2]), verdanken die arabischen Geschichtsquellen (zuvörderst Al-Bekrî, und nach ihm die secundären Quellen) ihre Kenntniss von der B. Sekte. Aber diese Annäherung an den Islam schützte sie nicht vor dem drohenden Untergange. Den Todesstoss erhielten sie von dem Gründer der Almorawidendynastie; seither hat man nie mehr von ihnen als religiöser Sekte gehört. Aber noch unter 'Abd al-mu'min, dem Almohadenfürsten versuchen sie, freilich vergeblich, dieser Herrschaft schädlich zu werden. Dies war wohl der allerletzte Versuch dieses zähen Stammes, sich zur Geltung zu bringen.

Kürzere Lebensdauer war einer erst im IV. Jhd. [3]) entstandenen berberischen Sekte beschieden, die aus dem durch seine Zauberer und Zaubererinnen berühmten Stamm der Ġomâra hervorging. Ihr Stifter Ḥâmîm „der Impostor" المفترى, dem eine ganz bedeutende Masse seiner Volksgenossen folgte, begründete eine der Barġ. ähnliche muhammedanisch-berberische Mischreligion, in welcher der nun nicht mehr zu beseitigende Islam in willkürlich veränderter Gestalt der Aufgabe angepasst wurde, das Organ und der Ausdruck der nationalen Reaction des Berberthums gegen den Panarabismus des orthodoxen Islam zu werden. Auch hier werden die muhammedanischen Riten und Gebete beibehalten, aber ihre zeitlichen und quantitativen Masse abgeändert [4]); manches freilich wird beseitigt: die Waschungen

---

1) Ibn Ḥauḳal p. ٥٧, 18.

2) Bajân I p. ٢٢٤.

3) Ḳarṭâs ٣٢٥ Ibn Chaldûn lässt den Ḥâmîn 313 auftreten und 325 getödtet werden. Schreibfehler ist es wohl, wenn Bajân I ١٥٨ das Todesjahr auf 315 gesetzt wird.

4) Vgl. Kremer, Gesch. d. herrschenden Ideen des Islams p. 383, wo die Details näher dargestellt werden.

vor dem Gebet, die rituelle Reinigung und die Wallfahrt nach Mekka. Dieses mit Arabien verknüpfte Moment hatte in der **nationalen** Religion nichts zu suchen [1]). Ein Koran in berberischer Sprache — also eine nationale heilige Schrift — war das geschriebene Symbol dieser Sekte. Wie in der Baraġwâta-sekte, so waren auch hier die Momente persönlicher Verehrung von grossem Einfluss. Der Stifter jener Sekte soll befohlen haben, die Gläubigen müssen den Speichel ihrer Heiligen lecken — man hat wohl hier thatsächliche Zustände als den Willen des Stifters erklärt — wenn sie in ihren Unternehmungen von Segen begleitet sein wollen; er selbst spuckt ihnen in die Faust, und wenn sie einen Schwerkranken heilen wollen, so tragen sie dies Heilmittel zu ihm. Ḥâmîm forderte grosse Verehrung für seine Tante [2]), die angesehenste Zauberin seines an Adepten der geheimen Kunst reichen Stammes, der Glaube an sie war im Glaubensbekenntniss neben dem an den Stifter selbst und dem an seinen Vater Abû Chalaf [3]) besonders betont.

Die Sekte des Ḥâmîm überdauerte ihren Stifter nicht. Nur ein schwacher Widerschein der durch Ḥâmîm angefachten Begeisterung strahlt noch nach seinem Tode in der Wirksamkeit seines Sohnes 'Isâ. Auch die Bewegung, an deren Spitze wir etwas später den Propheten 'Âṣim b. Ġamîl al-Izdaġûmî finden, konnte den immer mehr um sich greifenden Islam nicht aufhalten [4]). Bald begegnen wir demselben Ġomârastamm in jener berberischen Gruppe, welche sich als treue Stütze der almohadischen Macht einfand. Sobald der Islam von nationalen Elementen getragen wurde, trat das Berberthum in ein anderes Verhältniss zu demselben.

---

1) Ob bei den Baraġ. die Wallfahrt nach Mekka beibehalten wurde, ist zweifelhaft. In dem Berichte des Zamûr wird erwähnt, dass Jûnus, Urenkel des Ṭarif, der vierte Emir der B. der erste seines Hauses war, der vor seinem Regierungsantritt das ḥaǵǵ unternahm (Bajân I p. ٢٣١). Wir haben aber alle Ursache anzunehmen, dass diese Anschauung jener Zeit ihren Ursprung verdankt, da die verfallende B.-sekte sich dem officiellen Islâm anzunähern versucht. Ueberhaupt scheint der Bericht des Zamûr die Tendenz des Nachweises zu verfolgen, wie wenig seine Sekte vom Islam entfernt sei und wie es Tradition im Fürstenhause der Baraġwâta sei, den Fürsten von Andalusien freundlich zu sein. Ṣâliḥ trägt diese Freundschaft seinem Sohn Iljâs auf. Von einigen Fürsten wird besonders erwähnt: اظهر ديانة الاسلام.

2) Ihr Name ist in den Texten corrumpirt. Ḳarṭ. hat Tâlia, die Hdschrr. des Ibn Chald. bieten Varianten, die auf das Gerippe تانعىس zurückgehen.

3) Bajân I p. ١٩٨ nennt den Vater: منّ الله.

4) Im Jahre 625 finden wir unter den Ġomâra den Zauberer und falschen Propheten Abu-l-Ṭawâǵin Al-Katâmi erstehen, der es wieder mit einer neuen Religion versuchte; der Spuk dauerte aber nur ganz kurze Zeit.

III.

Zwei Momente sind es besonders, die Henri Fournel in seiner Darstellung der Geschichte der arabischen Invasion in Nordafrika hat hervortreten lassen, Momente die den richtigen Gesichtspunkt bieten für die Betrachtung dieses wichtigen Theiles der Geschichte des Islam. Das erste Moment ist der Nachweis der Erfolglosigkeit der arabischen Eroberungsbestrebungen in Nordafrika und des aus dem berberischen Volksinstincte heraus sich immer und immer erneuernden Widerstandes gegen das östliche Chalifat; das zweite ist die Thatsache, dass eine tiefer greifende Verbreitung des Islam unter den berberischen Völkern erst mit dem Augenblicke möglich wurde, da der fatimidische Herrscher mit seinem Vordringen nach Aegypten die Regierung Maġribs einer einheimischen Familie von Statthaltern, den Zîrîden aus dem Stamm der Ṣanhâġa überliess. Jetzt war zu allererst den Berbern eine wohl muhammedanische, aber dennoch nationale Regierung gegeben; ihr wurde es leichter, dem Islam, den sie repräsentirte, in jenen Kreisen Anerkennung zu verschaffen, welche sich dieser fremden Religion bisher mit aller Kraft widersetzt hatten [1]. Es wechselt von nun eine Reihe von einheimischen Dynastien, getragen jedesmal von der Begeisterung je einer Gruppe von Berberstämmen. Es kommen die Almorawiden, hervorgegangen aus dem Lamṭûnastamm, es folgen die Almohaden, geführt von maṣmûdischen Herrschern, die Meriniden entsprossen den Zanâṭa, die Ḥafṣiden den Henṭâta, auch die Banû Zajân, auch ʿAbd al-Wâd genannt, gehören den Zanâṭa an.

Immer noch genug langsam und oberflächlich, aber rascher und von weniger Hemmnissen gestört als bisher sehen wir von nun ab, den Islam in immer weitere Berberkreise dringen und dauernd einwurzeln. Besonders die Almorawiden und Almohaden erfreuten sich auf diesem Gebiet bleibender Erfolge. Zu den Almohaden werden wir uns nun wenden.

Zu allen Zeiten hat im Islam die Pflicht der „Veränderung der zu missbilligenden Dinge“ als individuelle Pflicht jedes Muhammedaners gegolten. Sie folgt aus dem koranischen Befehle: „Ihr seid die beste Gemeinde, welche für die Menschen hervorgebracht ward, ihr befehlet das als gut Anerkannte, und verhindert das Gemissbilligte“ [2]) und aus vielen Traditionssätzen, welche sich an diese göttliche Erklärung knüpfen [3]); namentlich aber aus folgendem auf Muhammed zurückgeführten Ausspruch: „Wer von Euch etwas zu Missbilligendes sieht, der möge dies mit seiner Hand verändern, ist er dies zu thun nicht im Stande, so

---

1) Les Berbères. Études sur la conqête de l'Afrique par les Arabes. Man vgl. besonders I p. 414. II 358 und den Schluss des Werkes.

2) Sure III v. 106.

3) Vgl ZDMG. XXXV p. 775.

thue er es mit seiner Zunge, ist er auch dies nicht im Stande, so thue er es mit seinem Herzen; denn dies ist das Minimum der Religion" [1]).

Die „Veränderung der zu missbilligenden Dinge" war denn auch immer ein bequemer Vorwand für Abenteurer jeder Art um die bestehende Regierung zu stürzen [2]); ein vieldeutiges Motto, das zum Aushängeschild von socialen und politischen Revolutionen benützt werden konnte. Abû Jezîd b. Machlad hatte damit seinen Kampf gegen die Fatimiden in Nordafrika eröffnet. Muḥammed b. 'Abdallâh ibn Tûmart, der theologische Eiferer aus dem Maṣmûdastamm begann seine Agitation gegen die herrschende Dynastie der Almorawiden, zu welcher er die Inspiration aus seiner Studienreise im Osten mit nach Hause brachte, gleichfalls mit der Rolle eines آمر بالمعروف ناهى عن المنكر eine Agitation, zu welcher die praktisch-religiösen Zustände an den Sitzen des Almorawidenreiches manche Gelegenheit boten. Der Wein wurde öffentlich auf den Märkten verkauft, und Schweine wurden ganz ruhig in den von Muhammedanern bewohnten Theilen geduldet; auch gegen die Administration war so manches einzuwenden [3]). Diese anfänglich mit der Kritik der öffentlichen Verhältnisse beginnende Agitation ist es, welche in ihrem weitern Verlaufe zum Sturz der Almorawidendynastie führte und in der Begründung des Almohadenreiches, geführt von der Dynastie des 'Abd al-mû'min, der selber ein schlichter Theologe war, gipfelte. Und es war um so leichter den Maṣmûdastamm unter welchem Vorwand immer, gegen die Almorawidenherrschaft zu fanatisiren, als — wie wir aus Ibn Chaldûn's Darstellung der Geschichte jenes Stammes wissen — derselbe von Anfang an gegen die Lamtûna, aus welchen die Almorawiden hervorgingen, verstockten Widerstand entfaltete, einen Widerstand, den zu brechen, der Almorawidenherrscher Marokko erbaute, das ein Schutzwall gegen die sich immer erneuernden Angriffe der Maṣmûda

---

1) **Muslim** I p. 136 مَن رأى منكم منكرًا فَلْيُغَيِّرْهُ بيده فان لم يستطع فبلسانه فان لم يستطع فبقلبه وذلك اضعف الايمان.

2) Z. B. **Al-Ja'ḳûbi** II p. ٤٧٨ im Jahre 163 in Bûchara Jûsuf al-Barm, der die Bewegung der مُحَمِّرَة anstiftete. — Ein interessantes Beispiel hiefür findet man in Tunis aus dem Jahre 681 bei **Al-Zarkaśi** p. 36 ult., zu beachten ist dort der Sprachgebrauch قطع المنكر, vgl. auch die bei Ibn Chaldûn I p. ٥٠—٥٢. ٩٧ beschriebenen Bewegungen, deren Anlass تغيير المنكر war.

3) **Ibn Challikân** nr. 699 ed. Wüstenf. VIII p. ٥, 4 v. u., vgl. ibid. p. ٤, 8.

werden sollte. Die seit der Gründung des Islam fast einzig dastehende Erscheinung der Erfolge Muḥammed ibn Tûmart's wäre unerklärlich ohne die Beachtung der im vorhergehenden einleitenden Abschnitt geschilderten Neigung der berberischen Rasse zur enthusiastischen, religiösen Verehrung von imponirenden Persönlichkeiten[1]), welche uns auch die Erscheinung erklärt, welche in nachdrücklicher Weise bereits Hammer-Purgstall hervorgehoben hat, dass nämlich „der fruchtbarste Boden Staatengebilde auf religiöser Grundlage hervorzubringen in Afrika war; in Asien hat dieser Versuch im Grossen nur der Familie des Schejch's Haider geglückt, dessen Nachkommen die Sefewiden in Persien“ [2]).

Auch die Benennung Almohaden bietet einen Namen, den sich die Anhänger Ibn Tûmart's und der Dynastie des ʿAbd al-muʾmin zur Kennzeichnung ihres theologischen Unterschiedes von dem System, das die Vorgänger beschützten, oder mindestens gewähren liessen, beilegten. Von den Zeitgenossen, die nicht unter ihrem Scepter lebten, werden sie anders genannt. Man nannte sie nach dem Stamm Maṣmûda, aus dem die almohadische Bewegung ausging, und welcher den ersten Kern des Almohadenheeres bildete, Al-maṣâmida, und damit sollte nicht der einzelne Kernstamm des neuen Reiches, sondern dies Reich selbst bezeichnet werden [3]). Auch in Europa, wohin namentlich durch Handelsverträge, die sie abschlossen, und durch die Eroberungen in Andalusien, welche nicht geringes Aufsehen in Europa machten, ihr Ruf drang, nennen sie die Chronisten mit demselben Namen, der wie alles Arabische der Verballhornung ausgesetzt war. Massamuti, Masamuti, Mesemuti, ja sogar Nassamonites (mit den Varianten Nassamoni, Nassamonita)[4]) bezeichnen die Almohaden [5]). Von den

---

1) Ibn Challikân nr. 699 ed. Wüstenf. VIII p. ٩, 7 v. u.

2) Wiener Jahrbücher der Literatur (1835) Bd. 71 p. 2.

3) Idrisi (Idr. schrieb in der ersten Hälfte des ersten Jahrhunderts der Almohadenzeit) p. ٩٧, 5 (im Gegensatz zu دولة الملثّم ٦٦, 14), ٩٨, 17, ٩٩. V. 3, u. a. m. Auch im Sing. Al-maṣmûdi auf die Almohadenmacht bezogen ibid. ٨٠, 13.

4) In diesen verderbten Formen des Wortes Massamuti, welches ungefähr die richtige Form des Namens darstellt, waltet wohl eine missverstandene Reminiscenz an das afrikanische Volk der „Nasamones quos antea Messamones Graeci adpellavere“ bei Plinius H. N. V. 5.

5) Pertz Monum. Germ. hist. — Script. VI p. 456. — Annales Casinenses v. J. 1152 ibid. XIX p. 310: „Nassamonites gens Mauritaniae regem suum ejusdem provinciae laqueo suspenderunt, deinde iter agentes nobilissimam urbem Bucaam et multas alias civitates tum vi tum dolo ceperunt“. — v. J. 1160 ibid. p. 311: Masamuti ceperunt Africam. — Romoaldi Archiep. Annales Salernitani v. J. 1158 ibid. p. 429: „Eodem tempore Mesemuti a Morrocho venientes totam terram usque in Africam in ore gladii ceperunt“; — weiter mehreremal Messemuti.

Gegnern werden sie geradezu Chawâriǵ genannt [1]). Diese dreifache Benennung steht genau den drei Benennungen der Almorawidendynastie gegenüber. Von Unbetheiligten werden sie nach dem Berberstamme, dem sie angehören, Lamtûna genannt, sie selbst nennen sich mit dem Ehrennamen Al-murâbiṭûn, die Gegner spotten sie „die Verschleierten" Al-mulaṯṯamûn [2]).

Wir haben hier nicht die Anfänge und den Fortgang der Bewegung zu besprechen, die zur Gründung des Almohadenreiches führte. Wir werden es in den nachfolgenden Blättern nicht mit der politischen Geschichte der Almohaden zu thun haben. Die bisherigen Kenntnisse von der Geschichte dieses Reiches bedürfen besonders nach einer Seite hin der Ergänzung. Wir haben bereits hervorgehoben, und die Quellen lehren uns nicht anders, Muḥammed ibn Tûmart brachte eine theologische Revolution, die durch die Expansionsgelüste seiner Anhänger zur Reichsstiftung führte. Die almohadische Bewegung ist eine durch und durch theologische. Als solche lebte sie auch in dem Bewusstsein der afrikanischen Muhammedaner. Leo Africanus nennt in seinem Buch über seine Heimath die Almohadenfürsten nie anders als pontifices. Welches waren nun die religiösen Ausgangspunkte, die theoretisch- und praktisch-theologischen Momente der almohadischen Bewegung und Herrschaft? Wir sind diesbezüglich bisher nur in ganz allgemeiner Beziehung unterrichtet; die Kenntniss der Details wird ein tieferes Verständniss der inneren Veränderungen fördern können, welche in Folge der Almohadenherrschaft den Islam in Afrika betrafen. Und zu diesem Zwecke haben wir die Richtung der religiösen und theologischen Bewegung nach zwei Seiten hin zu untersuchen: a) in Hinsicht auf die Dogmatik und b) in Hinsicht auf die Behandlung des Fiḳh.

IV.

In ersterer Beziehung können wir unsere Erörterungen am besten an die Auseinandersetzung des Ibn Chaldûn über das Verhältniss des Ibn Tûmart zu dem damaligen Stande der muhammedanischen Theologie und Dogmatik im Maġrib anschliessen. „Er (Muḥammed ibn Tûmart) hatte im Osten mit den aš'aritischen Imamen verkehrt und ihre Vorträge gehört und ihre Methode in der Rettung der Glaubenslehren der Altvorderen und ihre Vertheidigung durch Verstandesargumente, welche den Vertretern der neuen Ketzereien den Todesstoss gaben, zu billigen gelernt; er befolgte ihre Ansicht in der tieferen Erklärung der dunkeln Koran- und Traditionsstellen, während die maġribinischen Theologen sich zurückhielten, ihnen in

1) Journal asiat. 1885 I p. 119.

2) Vgl. Ibn Abi Dinâr al-Ḳajruwânî Histoire de l'Afrique (französ. Uebers. von Pellissier und Remusat, Paris 1845, Vol. VII der Exploration scientifique de l'Algérie. — Hist. géogr.) p. 185. In dieser Uebersetzung ist für den letzten Namen stets das sonderbare Meltemin zu finden.

dieser Art der Erklärung zu folgen und sich an ihre Lehrmeinungen zu halten. Sie glaubten hierin den alten Autoritäten zu folgen, indem sie die tiefere Erklärung verschmähten, und zweifelhafte Stellen dem Wortlaute nach auslegten. Er bekämpfte dann diese Lehren der Maġribiner und führte sie der Zugestehung der tieferen Erklärungen und der Annahme der aš'aritischen Lehren in allen Theilen der Glaubenslehre zu, er proclamirte, dass sie (die aš'aritischen Gelehrten) die Autoritäten der Kirche seien und dass es Pflicht sei, ihren Lehren zu folgen (تقليدهم)" [1]).

Die aš'aritische Theologie hatte den Beruf, die Ideen des Islam nach zwei Seiten hin zu retten; einerseits gegenüber dem Spiritualismus der Mu'taziliten, dessen consequente Durchführung es dem gemeinen Manne bald unmöglich gemacht hätte, sich den persönlichen Gott des Koran vorzustellen, andererseits nach der anthropomorphistischen Seite hin, welche die Ausdrücke des Koran und der Tradition in stetigem Widerspruch erhielt mit dem ganz allgemeinen aber oft wiederkehrenden Grundsatze dieser Grundlagen des Islam, dass Gott den Menschen in keiner Beziehung ähnlich sei. Mu'taziliten nun, wenigstens solche Theologen, die den Lehren dieser Partei mit Bewusstsein und auf Grund einer Reihe speculativer Erwägungen anhingen, gab es zu jener Zeit im Maġrib sehr wenige. Dafür aber herrschte in der allgemeinen theologischen Weltanschauung jene grobsinnliche Auffassung vom göttlichen Wesen, welche sich auf die wortgetreue Auslegung der Texte stützt, zum mindesten aber hielt man sich, nach Art der alten Imame [2]) von

---

1) Ibn Chaldûn, Hist des Berb. I p. ٢٩٩.

2) Vgl. Zâhiriten p. 133. Die Theologen nennen die Ablehnung der Auslegung der anthropomorphistischen Stellen تفويض d. h. die Ueberlassung derselben (an Gott) vgl. Al-Kasṭalâni's Buchâri-commentar VII p. ٣٥٨ واختلف ائمّتنا فى ذلك هل نؤوّل المشكل ام نفوّض المراد اليه تعالى مع اتّفاقهم على ان جهلنا بتفصيله لا يقدح فى اعتقادنا المرادَ منه والتفويض مذهب السلف وهو أسلم والتأويل مذهب الخلف وهو أعلم اى احوج الى مزيد عِلّم. Der Standpunkt des Tafwîḍ wird von den alten Theologen öfters zur Geltung gebracht; so z. B. von Al-Tirmiḏî st 295 (citirt bei Al-Zurkânî zum Muwaṭṭa' IV p. ٢٣٥) bei Gelegenheit von anthropomorphistischen Ausdrücken in der Tradition: قال اهل العلم من اهل السنّة والجماعة نؤمن بهذه الاحاديث ولا نتوهّم فيها تشبيها ولا نقول كيف هى هكذا vgl. Ibn Challikân nr. 583 VI p. ١٠٣. Diesen Standpunkt hat man auch إمرار genannt. Al-Zurk. ib. II p. ٢١٥ ومعنى الامرار عدم العلم بالمراد منه مع اعتقاد التنزيه.

jedem Bestreben zurück, die Negirung des Anthropomorphismus mit der Exegese auszusöhnen. Bekanntlich machte Al-Aś'arî zu allererst den Versuch, diese Aussöhnung auf orthodoxer Basis zu vollziehen. Von seinen Lehren wusste man aber sehr wenig in der Heimath Ibn Tûmart's und in den Sitzen der almorawidischen Herrschaft. Man darf von der Schnelligkeit des gelehrten Verkehres in der älteren Zeit des Islam nicht gar übertriebene Meinung haben. Die Wallfahrten nach Mekka, welche die Angehörigen der verschiedensten Theile der muhammedanischen Welt mit einander in Wechselverkehr setzt, wäre freilich dazu angethan gewesen, einen bedeutenden Anlass zu liefern, um die gelehrten Bewegungen der entlegensten und entferntesten Theile der muhammedanischen Welt zu vermitteln. Aber in Mekka betete man und übte fromme Gebräuche sehr zeitraubender Art; da war kein geeigneter Markt der Gelehrsamkeit und überdies mochte man sich gehütet haben, gerade hier Lehren zu verbreiten, die zumal am Beginn ihrer Laufbahn im Auge der Pietisten als ketzerisch anrüchig verschrieen waren. — Wichtiger in dieser Beziehung sind die im Islam vom Anfang des wissenschaftlichen Lebens bis in die allerneueste Zeit hinein so häufigen Studienreisen, welche grosse Corps der muhammedanischen Theologenwelt in fortwährender Fluctuation erhielten. Maġrebiner wandern in die entferntesten Theile des Ostens; Ostländer pilgern zu den berühmten Śejchen der westlichen Hälfte der muhammedanischen Welt. Diese Studienreisen beförderten einen, wenn auch nicht raschen Import neuer Ideen und neuer Bücher. Mehr als der Osten vom Westen, hatte dieser von jenem zu gewinnen und zu lernen und die Gelehrtengeschichte hat uns manches genaue Moment der Importirung bedeutender Erscheinungen der östlichen Gelehrsamkeit nach dem Westen aufgezeichnet.

Das dogmatische System des Aś'arî hat sich nicht so rasch in allen Gebieten des Islam verbreitet, wie man nach seiner Stellung in der theologischen Literatur der Muhammedaner vorauszusetzen geneigt wäre. Es waren doch immer nur Auserwählte, die eine Studienreise unternahmen, auf welcher sie die Strömungen im Centrum muhammedanischen Studiums im 'Irâķ kennen lernten und erfassten. Und wenn sie auch neu erstandene Systeme kennen lernten und sich zu eigen machten, so folgt hieraus noch nicht, dass es ihnen auch gelingen sollte, dieselben in ihrer Heimath einzubürgern. Sehr lehrreich ist in dieser Beziehung eine Notiz über den aus Herât stammenden Theologen Abû Ḏarr (st. 434). Man frug diesen als Traditionsgelehrten berühmten Mann: „Wie kommt es, dass du dich im Gesetz zur Richtung des Mâlik [1]) und in der Dogmatik zu Al-

---

1) Die Frage geht wohl von dem vorausgesetzten Verhältniss der Heimath Abû Ḏarr's zu diesen Systemen aus. Die Systeme des Mâlik und der Aś'arismus wurden ja sonst nicht als incompatibel betrachtet. Es mag hier bemerkt werden, dass man in Andalusien etwas auffallendes darin fand, dass ein Mâlikite zu-

Aš'arî bekennst, während du doch aus Herât stammst?“ Hierauf antwortete A. D.: „Ich kam nach Baġdâd um Traditionen zu lernen und schloss mich zu diesem Zweck dem Dârakuṭnî an. Eines Tages ging an uns der Kâḍî Abû Bekr ibn Al-Ṭajjib [Al-Bâkilânî] vorüber, und Al-Dârakuṭnî bewies ihm der Ehren so viel, dass ich darüber staunen und meinen Lehrer um die Verdienste jenes Mannes befragen musste: „Du kennst diesen Mann wirklich nicht? ist er doch das Schwert der Sunna Abû Bekr der Aš'arite“. Ich schloss mich von dieser Stunde dem Abû Bekr an und folge seiner Richtung im Bekenntnisse“ [1]). Man sieht hieraus, dass es im V. Jhd. noch eines besondern zufälligen Anstosses bedurfte, dass ein bedeutender Theolog in Herât Aš'arite sei. Aber noch ein anderer, viel gewichtigerer Umstand trug im Osten dazu bei, der allgemeinen Verbreitung der Lehren des Aš'arî Hindernisse in den Weg zu legen: ich meine den Mangel an officieller Beschützung und in ihrem Gefolge, die sich steigernde Abneigung der Bekenner gegen ein System, das ihnen manche rohe Vorstellung ihres religiösen Bewusstseins rauben sollte. Seitdem mit dem Chalifen Al-Mutawakkil (233—247) die Regierung aufhörte, den Rationalismus zu beschützen, vielmehr die Restauration der altorthodoxen Dogmatik begünstigte, athmete die ultra-conservative Richtung wieder auf. In Baġdâd, das in theologischen Dingen selbstverständlich die Führung inne hatte, machten sich die Hanbaliten [2]) breit, die der alten Art, die Dogmatik zu definiren, am nächsten standen. Sie hatten bei der Art ihrer Religionsauffassung den unschätzbaren Vortheil, auf das gemeine Volk einen bedeutenden Einfluss auszuüben, dessen Fanatismus soweit ging, dass man einem Manne, wie es der berühmte Historiograph und Theologe Al-Ṭabarî war, i. J. 310 ein ehrliches Begräbniss verweigerte, weil er in den Augen der Fanatiker keine persona grata war [3]). Sie terrorisirten zu jener Zeit die öffentliche Meinung derart, dass sie sich herausnahmen, in den Häusern der hervorragendesten Menschen Hausdurchsuchungen auf

---

gleich Mu'tazilite sei. Al-Makkarî I p. ٨٧٦ mit Bezug auf Abû Isḥâk al-Ġâfiḳî (st. 404) vgl. auch Ibn Baškuwâl ed. Codera nr. 809 p. ٣٧٣. Aber auch dies hat man wieder auffallend gefunden, dass ein Anhänger des Abû Ḥanîfa zu den Aš'ariten zähle; Ibn al-Aṯîr ann. 466, ed. Bûlâḳ X p. ٣٥.

1) Al-Makkarî I p. ٨٠٦ vgl. ibid. p. ٥٠٦.

2) Das Madhab des Aḥmed b. Ḥanbal unterscheidet sich von den übrigen madâhib dadurch, dass die Anhänger desselben auch in dogmatischer Beziehung präoccupirt sind, unter ihnen finden sich die meisten muġassimûn; es ist demnach verständlich, wenn sich jemand المالكيّ مذهبًا الحنبليّ اعتقادًا nennt, vgl. Houtsma's Catalogue d'une collection de manuscrits appartenant à la maison E. J. Brill (Leide 1886) p. 84 zu Nr. 419.

3) Ibn al-Aṯîr ann. 310 VIII p ۴٥.

religiös verpönte Dinge zu veranstalten, und dass sich zuletzt der Chalife selbst veranlasst fand, gegen sie einzuschreiten und an ihren Rädelsführer einen strengen Erlass zu richten, ein höchst denkwürdiges Dokument, in welchem den Ḥanbaliten unter anderen Excessen vorgeworfen wird, dass sie in der Festhaltung des Anthropomorphismus zu weit gehen. „Ihr glaubt — sagt ihnen da der Chalif — dass eure hässlichen abscheulichen Gesichter das Ebenbild des Herrn der Welten sind; ihr sprecht von der Hand, den Fingern, den Füssen und den Goldsandalen, dem Haar, den Locken (Gottes), von seinem Hinaufsteigen in den Himmel und seinem Herabsteigen zur Erde (in buchstäblichem Sinne)" [1]).

So standen die Dinge als Al-Aś'arî mit seinem System auftrat und es ist nicht zu verwundern, dass seine Vermittlungstheologie in den Kreisen, welche durch Führer, wie wir sie eben gesehen, geleitet wurden, noch weniger Eingang fand als in den theologisch-philosophischen Werkstätten der an Zahl sich stetig verringernden Mu'taziliten. Jene liessen sich eben den wörtlichen Sinn des Koran und der Sunna durch wortklauberische Künste nicht wegdemonstriren. Noch am Beginne von Alp Arslans Regierung durfte man glauben, dem öffentlichen Bewusstsein Ausdruck zu geben, wenn man das System der Aś'ariten von den Kanzeln herab in einem Athemzuge mit den Rawâfiḍ verfluchen liess [2]). Erst der Gründer der grossen Akademie in Baġdâd, der bedeutende Staatsmann, Niẓâm al-mulk (st. 485) verhalf dem System des Aś'arî zur Geltung und die grossen Vertreter desselben: Abû-l-ma'âlî al-Ǵuwejnî, bekannter unter dem Ehrennamen Imâm al-ḥaramejn, und Abû-l-Ḳâsim al-Kuśejrî, die es wegen der Quälereien, denen die Aś'ariten ausgesetzt waren, vorgezogen hatten, ihre Heimath zu verlassen, konnten sich jetzt ungestört wieder in Baġdâd niederlassen [3]). Die Niẓâm-akademie (gegründet im Jahre 459) sollte ein Bollwerk werden für die aś'aritische Theologie. Es lässt sich aber leicht voraussetzen, dass diese auch nachher noch manchen Kampf zu bestehen hatte, ehe sie vollends zu sieghaftem Durchbruch kam. Aber man wurde von nun ab leichter fertig mit den Ḥanbaliten und dem nicht-theologischen Pöbel, welche es nicht selten versuchten, gegen einzelne aś'aritische Autoritäten, die nach Baġdâd kamen und im Sinne ihres theologischen Systems öffentliche Vorträge hielten, Strassentumulte zu insceniren, bei denen es hin und wieder so wild herging, dass viele Menschen todt auf der theologischen Wahlstatt blieben [4]). Aber dies waren vereinzelte Versuche der Reaction, den Vollzug des Umschwunges in der Behandlung der Dogmatik zu verhindern,

1) Ibn al-Aṯîr ann. 323 VIII p. ١٠٧, vgl. Kremer l. c. p. 19.

2) Ibn Challikân nr. 713 VIII p. ٩٠.

3) Ibn al-Aṯir X p. ٧٧ ann. 485.

4) ibid. p. ٣٩ ann. 469; p. ٤٩ ann. 475.

denen wieder Zeichen dafür gegenüberstehen, dass die Beschützer des Aš'arismus den Reactionären kühn die Spitze boten und sich gegen sie mit schonungsloser Aggression kehrten. Dafür haben wir z. B. aus dem Jahre 489 einen Beweis aus Nîsâbûr [1]; und eben dies war die Zeit, in welcher durch Al-Ġazâlî, der im Jahre 484, freilich für sehr kurze Zeit, einen Katheder der Niẓâm-akademie einnahm, die aš'aritische Theologie zur allgemeinen Geltung gebracht wird. Von ihm datirt eine neue Aera des Aš'arismus; dieser ist von nun ab mit orthodoxer Theologie eins und identisch. In der öffentlichen Meinung war seine Anerkennung bereits so sehr fortgeschritten, dass i. J. 510 der Aš'arite Al-Šahrastânî, der bekannte Verfasser der Religionsgeschichte, in Baġdâd selbst beim gemeinen Volke viel Anklang fand [2]) und dass im Jahre 516 Abu-l-futûḥ al-Isfarâ'înî, der nach Baġdâd kam, um in aš'aritischem Sinne Vorlesungen zu halten, den Chalifen Al-mustaršid-billâhi unter seinen Zuhörern sehen konnte [3]). Und ungefähr ein halbes Jahrhundert nach dem durchschlagenden Erfolg der neuen Theologie im Osten, konnte bereits der jüdische Philosoph Jehûdâ hal-Lêwî in der unparteiischen Charakteristik des muhammedanischen Bekenntnisses, die er einem muhammedanischen Theologen in den Mund legt, diesen in aš'aritischer Weise sagen lassen: وننفى التجسيم جملةً وإن ظهر [منه] شيء في القول تأوّلناه وقلنا انّه مجاز وتقريب [4]). So war denn die neue Theologie nach zweihundertjährigem Kampfe zu officieller Anerkennung gelangt, und die Zeit vorbereitet, in welcher — wie dies seit dem VI. Jhd. bis zum heutigen Tage im Islâm allgemein gilt — als „Sunna" jenes Lehrgebäude betrachtet wird, welches die beiden Imame Al-Aš'arî und Al-Mâtarîdî [5]) lehrten [6]), von denen der erstere mit Vorzug Šejch al-Sunna genannt wird [7]). Jede Ketzerei, z. B. die Imâmijja [8]) wird dem Aš'arismus als dem alleinig orthodoxen System als Gegensatz gegenübergestellt, so wie auch jedes dem Aš'arismus widersprechende dogmatische System, wie z. B. das der Mu'tazila [9]) jenem als der Sunna entgegengesetzt wird.

---

1) Ibn al-Aṯîr p. ٩٣.

2) Ibn Challikân nr. 622 VIII p. ٦ وظهر له قبول كثير عند العوامّ.

3) Ibn al-Aṯîr X p. ٢٣٠.

4) Das Buch Al-Chazarî I § 5 ed. Hirschfeld p. 12.

5) Man vgl. Anekdota zur mittelalterlichen Scholastik von Franz Delitzsch p. 300.

6) Ibn Ḥaǵar, Al-zawâǵir fî iḳtirâf al-kabâ'ir (ed. Bûlâḳ) I p. ١٠٣ (Beiträge zur Literaturgeschichte der Šî'a u. s. w. p. 36 Anm. 2).

7) Ibn Challikân nr. 618 VIII p. 1 (unter Al-Ǵubbâ'î).

8) Leo Africanus p. 136 a Hodie duas tantum (sectas) invenies, quarum altera Leschari (sic) . . . . . altera Imamia; vgl. ibid. 272 b (Haschari).

9) Vgl. eine Klage Al-Zamachšarî's hierüber. Catalog. Codd. Orientt. bibl. acad. Lugd. Batav. IV p. 257, 3.

Wir hielten es nicht für überflüssig, die vorhergehenden Daten über die Geschichte der Festigung der aś'aritischen Theologie hier vorauszusenden, weil sie geeignet sind die Thatsache zu beleuchten, dass im ersten Viertel des VI. Jahrhunderts in Nordafrika noch die Nothwendigkeit obschwebte, das anderthalb Jahrhunderte alte aber in diesen Gebieten zu jener Zeit ganz unbekannte und ungewöhnliche System erst einzuführen. Es herrschte auch kein Bedürfniss nach demselben; denn es gab dort keinen philosophischen Rationalismus, mit welchem die orthodoxe Lehre hätte ausgesöhnt werden müssen. Auch in Baġdâd hätte es keinen Aś'arismus gegeben, wenn nicht das Emporkommen der Mu'taziliten jenen als Bedürfniss des muhammedanischen Glaubens gefordert hätte. Dann haben auch die Antecedentien des Berberthums auf die Nothwendigkeit einer weniger krassen und grobsinnlichen Religionsauffassung nicht hingewiesen; ganz andere waren die Vorbedingungen des Islam und der Verkehr seiner Bekenner in Syrien und im 'Irâk̟ als in diesen Landen. Allerdings, müssen wir hier gleich hinzufügen, scheint die Einwanderung vom Osten her in älteren Zeiten auch mu'tazilitische Ideen nach Afrika gebracht zu haben [1]), und auch die Aś'arijja war nicht ganz ohne Vertretung im Maġrib. Aber alle Umstände weisen darauf hin, dass es diesen speculativen Systemen nicht gelang, im Maġrib recht Wurzel zu fassen, so dass es gar nicht auffallend ist, wenn wir im Anfang des VI. Jhd.'s diese Gebiete aller speculativen Theologie feindlich abgeneigt finden [2]). Was zuförderst die Mu'tazila anlangt, so ist das Geständniss des Averroes in dieser Hinsicht nicht wenig charakteristisch, dass von den Büchern dieser Schule nichts nach Spanien (dasselbe muss auch von Nordafrika gelten) gedrungen sei, woraus er sich über die Methode der Mu'taziliten in einer wichtigen dogmatischen Frage hätte unterrichten können [3]). Und von der aś'aritischen Schule berichtet Ibn Ḥazm, einige Jahrzehnte früher, dass sie in früheren Zeiten nach Kairuwân und Andalus gedrungen sei, dass aber nachher (also noch zu seiner Zeit auch) ihre Sache abwärts ging „und Lob sei Gott dem Herrn der Welten" [4]). Und zum Ueberfluss sorgten die Fak̟îh's des Jûsuf b.

---

1) Ṣulejmân b. Ḥafṣ b. Abî 'Uṣfûr al-Ifrîk̟î (st. 269) suchte mu'tazilitische Lehren zu verbreiten; er war Schüler der östlichen Mu'taziliten Biśr al-Marîsî und Abû-l-Hud̲ejl (Ibn al-Aṯîr VII p. ۱۴۳ ann. 269); Abû Ṭâlib (st. 396) wird genannt شيخ المعتزلة ولسانهم (Bajân I p. ۳۶۶).

2) Al-Marrâkośî p. ۱۳۲, 11.

3) Averroes, Philosophie und Theologie ed. M. J. Müller p. ۴۲, 6 v. u.

4) Kitâb al-milal w-al-niḥal (Hschr. der Leg. Warn. nr. 480 وعو (انّ الايمان عقد بالقلب فقط) قول ابى الحسن على بن اسمعيل بن البشر الاشعرىّ البصرىّ واصحابه وامّا الجهميّة فبخراسان وامّا

Tašfîn dafür, dass über religiöse Sachen in seinen Ländern nicht viel räsonnirt werde, indem sie allen religionsphilosophischen Studien den Krieg erklärten und die Schriften des Ġazâlî, die von Osten her eingedrungen waren, dem Scheiterhaufen preisgaben [1].

Die Wiederbelebung der aš'aritischen Theologie in seiner maġribinischen Heimath, das Durchdringen seiner berberischen Volksgenossen mit einer geistigeren Auffassung von Gott und seinen Attributen, als es die herrschende war, war nun eine der merkwürdigsten Thaten des Muḥammed ibn Tûmart. Selbst muhammedanische Historiker [2] betrachteten es allerdings als Fabel, dass Al-Ġazâlî geleitet durch das Gefühl der Erbitterung, welches die auf Geheiss des Almoravidenfürsten erfolgte Verbrennung seiner Schriften in ihm erregte, den frommen Berberjüngling gegen die almoravidische Dynastie aufgehetzt und in ihm den Gedanken an seine Mission geweckt oder mindestens genährt habe. Es wäre sehr unwahrscheinlich, dass derselbe Ġazâlî, welcher dem Jûsuf b. Tašfîn ein Fetwâ sandte, durch welches er die Depossedirung der spanischen Duodezfürsten (mulûk al-ṭawâ'if) als dem muhammedanischen Gesetz vollkommen entsprechend sanctionirte, und ihn zu seinen Erfolgen in einer besondern Gratulationsadresse beglückwünschte [3], dass derselbe Mann, ein ernster Charakter, einmal einen aufstrebenden Jünger der Gottesgelehrsamkeit zur Anstiftung einer Empörung gegen eine durch ihn selbst sanctionirte Dynastie aufgestachelt haben soll [4]. Von manchen Historikern wird die Be-

[illegible Arabic text]

[illegible Arabic text] Erinnerung meines Schülers Dr. Schreiner.

1) Dozy, Geschichte der Mauren in Spanien II p. 380 ff. Essai sur l'histoire de l'Islamisme p. 367.

2) Die Al-Ġazâlî-Fabel erzählt in apologetischer Weise vorzugsweise das Kartâs p. [illegible] ohne jedoch den Zusammenhang der Begegnung Al-Ġ.'s mit der Verbrennung seiner Schriften durch Jûsuf ibn Tâšfîn zu erwähnen. Al-Marrâkushî p. [illegible] erwähnt alles dies nur unter Zusatz [illegible Arabic]. Ibn Chaldûn I p. [illegible] erwähnt die Begegnung des Mahdî mit Al-Ġ. mit der einschränkenden Bemerkung [illegible Arabic] und nach der von ihm angeführten Version hätte Al-Ġ. den M. mit Hinblick auf den Verfall der muhammedanischen Einheit im Maġrib als Organ einer politischen Reorganisation ausersehen.

3) Ibn Chaldûn I p. [illegible].

4) An diese Verbrennung haben auch jene Biographen des Ġazâlî nicht gedacht, welche ihn eine Reise zu Ibn Tâšfîn gerade zur Zeit unternehmen lassen, als die Botschaft vom Tode des Fürsten diesen Plan nicht mehr zur Ausführung gelangen liess. Ibn Challikân nr. 588 VI p. 17.

gegnung Ibn Tûmart's mit Al-Ġazâlî geradezu in Abrede gestellt [1]).

Der Kampf Ibn Tûmart's gegen die herrschende Dynastie war, abgesehen von seinen ersten, durch rituelle Momente veranlassten Auflehnungsversuchen, eine directe Folge seines Widerspruches gegen die theologischen Ideen, welche die Dynastie beschützte und seiner Begeisterung für die Art des Bekenntnisses, welche jene durch ihre fuḳahâ verfolgen und verlästern liess. Wir haben gesehen, dass im Maġrib die letzten Reste speculativ-theologischer Bestrebungen gerade zur Zeit dieser Regierung vernichtet wurden, und an ihrer Stelle musste sich wieder das taǵsîm, die buchstäblich-anthropomorphistische Auffassung von Gott und seinen Attributen breit machen. „Die Grundlage seines Aufrufs war die Zurückweisung des taǵsîm, welches die religiöse Richtung der Maġribiner war, indem sie die Vermeidung der tiefern Erklärung der anthropomorphistischen Schriftstellen festhielten" [2]). Der Unterschied zwischen ihm und anderen Theologen, die in früheren Zeiten den Anthropomorphismus durch das sogenannte ta'wîl zu beseitigen suchten, bestand aber darin, dass er diesen Unterschied in der Exegese zum casus belli erhöhte und da er in dem Anthropomorphismus kufr, Gottlosigkeit, erblickte, welche von der höchsten Regierungsstelle aus begünstigt wird, betrachtete er diesen Umstand als Grund dazu, dass eine solche Regierung von Religions wegen bekriegt und abgesetzt werden müsse, da der Religionskrieg gegen dieselbe ebenso religiöse Obliegenheit ist, wie der gegen andere Ungläubige [3]). So ist denn auch al-muǵassimûn die gewöhnliche Benennung der Almorawiden und ihrer Anhänger im Munde Ibn Tûmart's und der Almohaden [4]). In jenem Kapitel des weiter unten zu besprechenden theologischen Werkes des Ibn Tûmart, in welchem zur Bekämpfung der herrschenden Dynastie durch Anführung von Traditionssätzen über den Glaubenskrieg aufgehetzt wird, nennt er die Almorawidendynastie vorwiegend mit diesem Namen, selbst in Fällen, wo er auf andere Momente ihrer Führung z. B. auf ihre Kleidungsart Bezug nimmt [5]). Anthropomorphisten und Christen (Rûm) sind die

---

1) Ibn al-Aṯîr X p. ٢١٦ والصحيح انّه لم يجتمع به.

2) Ibn Chaldûn I p. ٣٥٨ vgl. ibid. p. ٣٠٢.

3) Ḳarṭâs p. ١١٢—١١٣.

4) Vgl. die durch Houdas veröffentlichte Monographie de Méquinez Journ. asiat. 1885 I p. 119.

5) *WM* Bl. 67 b وكذلك المجسّمون الكفّار وهم يتشبّهون بالنساء فى تغطية الوجوه وبالتلثيم والتنقيب ويتشبّه نساءهم بالرجال فى الكشف عن الوجوه بلا تلثيم ولا تنقيب والتشبّه بهم حرام. Dies Capitel schliesst Bl. 68a mit den Worten: تمّ القول فى المجسّمين.

Feinde, welche denn auch in gleicher Weise zu bekämpfen, die Mission der Almohaden in späterer Zeit bildet[1]). Den Kampf gegen das Christenthum hatten sie mit dem sonstigen Islam, also auch mit ihren politischen Vorgängern gemein; der Kampf gegen das taǵsîm und seine Bekenner war ihr specielles Gebiet, auf welchem ihnen in dieser Weise mit Blut und Eisen noch keine Regierung vorangegangen war. Und weil er ihre auszeichnende Eigenthümlichkeit bildete, darum ist er auch der festeste Punkt in der Tradition der Almohadendynastie. Schmeichlerische Hofdichter preisen diesen Ruhm unaufhörlich, sobald sie den Sieg oder die Freigiebigkeit irgend eines Fürsten oder Prinzen aus dem Hause des ʻAbd al-mu'min zu besingen kommen; und dies Moment wurde in der panegyrischen Poesie jenes Reiches so sehr zum Typus, dass noch zur Zeit des Verfalles der Dynastie, welche das Werk Ibn Tûmart's aufgenommen hatte, in einer Zeit, in welcher das Bewusstsein vom dogmatischen Gegensatz der Almohaden gegen die politischen Gegner so gut wie geschwunden war, und das verfallende Almohadengeschlecht in religiöser Beziehung sich kaum mehr eine Bedeutung vindiciren mochte, Abû Zakrijja Jaḥjâ (636) von einem Lobdichter die Worte anhören kann:

„Du löschest aus die Sünden, die der Anthropomorphismus geschrieben;
„Verscheuchen ja die Strahlen der Sonne alle Finsterniss“ [2]).

Hier ist „taǵsîm“ bereits zur bedeutungslosen Phrase, zum leeren Schlagwort geworden. Doch kehren wir zu den Anfängen zurück.

Wir wissen, dass die strengen muhammedanischen Theologen nicht nur den zweifellosen Polytheismus sondern jede Trübung des monotheistischen Begriffs śirk nennen [3]). Al-Ma'mûn und seine Nachfolger verfolgten diejenigen Bekenner, welche vom Dogma des Unerschaffenseins des Koran nicht lassen wollten, mit der Motivirung, dass sie śirk lehren, indem sie ausser Gott noch von einem andern Ding das Attribut des Nichterschaffenseins aus-

---

1) *ISS* Bl. 108 b i. J. 563 الاعداء الروميين والمجسّمين ibid. 119b وما زلنا وفقكم الله على اتمّ العناية بتلكم الجزيرة مهّدها الله والحرص على غوثها والانتواء لنصرتها والعمل على قصد ذلك بالمباشرة والمشاهدة اشفاقا على ما استضام منها جيرتها الاعداء وابناءها الاعقّاء مجسّمين وروما.

2) Ibn Chaldûn I p. ٣٩٣, 3.

3) Vgl. mein Culte des saints chez les Musulmans p. 7 (Revue de l'histoire des Religions II p. 263).

sagen [1]). Darum nennt sich ja die dogmatische Schule, welche diese Chalifen zur staatlichen Geltung bringen wollten, ahl al-'adl w-al-tauḥîd, und die Forderung, das Erschaffensein des Koran zu bekennen, wurde tauḥîd d. h. die Bekennung der absoluten Einzigkeit Gottes genannt [2]). Natürlich ist dies śirk ein relativer Begriff und sein Kreis hängt je von den dogmatischen Definitionen der Schule ab. Während es Theologen giebt, in deren Augen selbst nichtmuhammedanische Monotheisten nicht als muśrikûn gelten, betrachtet der Wahhâbite die ganze ausserwahhâbitische Welt als muśrikîn, als Trüber des absoluten Einheitsbegriffes mit Bezug auf die Gottheit. Dasselbe lehrte Muhammed ibn Tûmart von den Anthropomorphisten, welche Gott Theil haben lassen an körperlichen, menschlichen Eigenschaften und sich hierin auf den Wortsinn von Koran- und Traditionsstellen berufen, deren ta'wîl sie zurückweisen [3]). Nur diejenigen, welche sich seiner dogmatischen Lehre anschlossen, hielt er für muwaḥḥidîn, Leute, welche die Einheit Gottes anerkennen, die übrigen Muhammedaner sind muśrikûn [4]). Es ist bekannt, dass dies der Ursprung der Bezeichnung des auf Ibn Tûmart's Lehre begründeten Reiches ist [5]).

---

1) Es ist in diesem Zusammenhange bezeichnend, dass derselbe Chalif den Dichter Al-'Akawwak, gegen den er wegen eines überschwenglichen Lobgedichtes auf Abû Dolaf erbost ist, in grausamer Weise hinrichten lässt unter dem Vorwande, dass er in seinem Lobgedichte شرك begangen habe, indem er von einem Menschen Dinge gerühmt habe, die man nur von Gott allein aussagen dürfe. Ibn Challikân nr. 472, V p. ٥٤.

2) Al-Ja'ḳûbî ed. Houtsma II p. ٥٨٨, 16.

3) Dies letztere wird den Feinden der Almohaden mit schadenfreudiger Ironie vorgeworfen in einem Siegesgedicht des Hofdichters Abu-l-'Abbas b. Sejjid aus Sevilla (IṢṢ Bl. 18 b)

فأَتَتْ على شِيَعِ الضلال كما أتى ضوء الصباح على سواد الغيهب

ومضت على حدّ الحسام اعارب نكثوا عهودا أُبْرِمَتْ فى يعرب

لمّا حداهم للجهاد مشمّر ذهبوا من التأويل اخبث مذهب

4) Im J. 555 sagt der oben erwähnte Panegyriker des Almohadenfürsten Abû Ja'ḳûb (*IṢṢ* Bl. 15 a)

أضحى بكرته الاسلام فى جَذَلٍ والمشركون واهل الكُفر فى خذل

muśrikûn sind hier die nichtalmohadischen Muslims; ahl al kufr die Christen. Dieser Dichter hatte den Beinamen Al-liṣṣ wegen folgender Zeilen (ibid. 13 b)

جَلَبْتَ قَلْبِى بطَرْفٍ ابا الحسين خَلوبِ

فلِمْ أُسَمَّى بلصٍّ وانت لصّ القلوب

5) Auch die Ismâ'iliten lieben es, sich al-muwaḥḥidûn zu nennen

Es ist interessant zu sehen, wie in diesem Zusammenhange der rein theologisch-dogmatische Terminus tauḥîd mit der Zeit ein politischer Terminus wird: er bedeutet später nicht mehr das Bekennen der unitarischen Glaubensformel nach der Definition des Muh. ibn Tûmart, sondern die Unterwerfung unter die politische Herrschaft der Almohaden-dynastie[1]. Aber dieser Terminus und das Bekenntniss, das er in Ibn Tûmart's Sinne in sich begreift, ist die Grundlage und nach des Stifters Ansicht der Existenztitel des durch ihn zu begründenden neuen muhammedanischen Reiches. Das tauḥîd ist demnach das Symbol der Almohadenbewegung. Statt einer Constitutionsurkunde, verfasste sonach der Gründer des neuen Reiches theologische Schriften, die den Inbegriff der Lehren enthalten sollten, auf welche seine Theokratie begründet war. „Er verfasste für sie (die ihm huldigten) systematische Schriften (taṣanîf) mit Bezug auf die religiöse Wissenschaft; unter andern ein Werk mit dem Titel: „das Werthvollste von dem was man anstrebt“, ferner Glaubensbekenntnissformeln mit Bezug auf die Grundprincipien der Religion“[2]. Noch genauer wird die theologische Schriftstellerei Ibn Tûmart's durch Ibn Chaldûn umschrieben[3]: „Er verfasste Glaubensbekenntnissformeln im Sinne ihrer (der Aš'ariten) Meinungen z. B. die مرشدة und das توحيد. Er verkündete die Lehre von der Sündenlosigkeit des Imâm, wie dies die šî'itischen Imamiten lehren[4], und in Bezug hierauf verfasste er sein Buch über die Imâmwürde[5]. Dies Buch beginnt er mit den Worten: „das Werthvollste davon was man anstrebt“; diese Anfangsworte dienten dann zur Bezeichnung des ganzen Buches“. — Nach Koran und Tradition waren diese Werke die am meisten ver-

---

Guyard, Un grand-maître des Assassins, Journ. asiat. 1877 I p. 387 n. 2. 474. 7); doch ist dieser Name nie eine sie unterscheidende Sektenbenennung geworden.

1 ZDMG 125 a توحيد ابن تومرت Ibn Chaldûn I p. ٣٠. 7 وجعل التوحيد ابن تومرت من جمع بعقيدة وتوحيده. Ibn al-Aṯîr XI p. ٦٣. 4 v. u. ann. 546 وحّد = sich den Almohaden anschliessen.

2 Al-Marrâkošî p. ١٣٠.

3 Ibn Chaldûn I p. ٣٤٤.

4 Nach Al-Marrâkošî p. ١٣٠ hat Ibn Tûmart einige šî'itische Lehren gehegt, die er aber den gewöhnlichen Leuten nicht offenbarte. Ibn Chaldûn I p. ٣٤٤ ثم يحتفظ عند فتنة في الباطنة الا من شذ من وقفه الامامية من الشيعة في القول بالامام المعصوم.

5 في الامامة I في امامة.

ehrten Religionsschriften unter den Almohaden. Sie waren aller Welt zugänglich, denn sie waren in der berberischen Muttersprache der ersten freiwilligen Anhänger der almohadischen Bewegung abgefasst [1]; eine arabische Uebersetzung fügte sie in das Ganze der muhammedanischen Religionsliteratur ein, von welcher sie sich aber dadurch unterschieden, dass sie dem Laien, der des Arabischen unkundig war, durch die berberische Urschrift zugänglich wurden [2]. Dieser Umstand allein zeigt uns den nationalen Charakter der almohadischen Bewegung. Zu allererst sehen wir hier den orthodoxen Islam sich den Anforderungen der Nationalität anpassen, und es ist das Verdienst Ibn Tûmart's den Islam mit den nationalen Forderungen des Berberthums ausgesöhnt und die Identität von Islam und Arabismus wenigstens für Nordafrika gebrochen zu haben. Und dieser Gesichtspunkt kam auch in der Liturgie zur Geltung. Unter den Reformen, die Muh. ibn Tûmart eingeführt, und an welcher die Gegner den meisten Anstoss nahmen, wird neben der viereckigen Form der Münzen auch die Einrichtung angeführt, dass der Ruf zum Gebet in berberischer Sprache ertönte [3]. Eine solche Concession an die nationale Eigenthümlichkeit war im Islam bisher unerhört; sie wurde auch in der Folgezeit festgehalten. Niemand konnte im Almohadenreich das geistliche Amt bekleiden, wenn er der berberischen Sprache nicht mächtig war und die Glaubensformel nicht in der Nationalsprache herzusagen wusste [4]; wohin die Almohaden mit ihrem siegreichen Schwerte drangen, hatte diese Anforderung die Absetzung der früheren Würdenträger der Kirche zur Folge. Bei der Eroberung von Fâṣ musste der berühmte Prediger der Hauptmoschee, der als Redekünstler bekannte Abû Muḥammed Mahdî, der ein so grosser Prediger war, dass er für jeden Freitag eine neue Chuṭba zu verfertigen verstand — dem Abu-l-Ḥasan b. 'Aṭijja weichen, der den Vorzug hatte, der berberischen Sprache kundig zu sein [5]. Niemals früher wurde die berechtigte Eigenthümlichkeit des Berberthums innerhalb des Islam betont, und wir begreifen nun leicht die Begeisterung, mit welcher sich die Berber diesem national geformten Islam anschlossen. Das tauḥîd nun stand im Mittelpunkt des religiösen

---

1) Ibn Chaldûn I p. ٣٠١ واجتمعت اليه الطلبة والقبائل فاعلمهم المرشدة والتوحيد بلسان البربر.

2) Von einer berberischen Koranübersetzung des Ibn Tûmart spricht De Slane, Uebers. von Ibn Chald. Berb. IV p. 533 und wahrscheinlich nach ihm René Basset im Journal asiatique 1879 I p. 479. In den mir zugänglichen Quellen kann ich nichts darüber finden.

3) Ibn Chaldûn I p. ٣٨٦.

4) Kartâs p. ٣٥.

5) ibid. p. ٤٢.

Lebens. „Wenn sie auf ihren Zügen sich befanden, so wurde so lange sie ritten fortwährend der Koran vor ihnen gelesen, morgens und abends; und wenn sie sich niederliessen, wurde nach Beendigung des Morgengebetes und einiger religiöser Ceremonien eine Abtheilung des Korans singend recitirt; dann etwas aus der Tradition, und zum Schluss die Werke des Ibn Tûmart berberisch und arabisch"[1]). Unter diesen wird wohl das „Glaubensbekenntniss" die hervorragendste Stelle eingenommen haben, etwa noch die tendenziösen Traditionsgruppen; die theologischen Expositionen konnten nur den Unterrichteteren verständlich sein.

Ich lasse hier die Tauḥîd-formel des Ibn Tûmart[2]) folgen; sie ist als Ausgangspunkt und gewissermassen Symbol einer der merkwürdigsten Bewegungen im maġribinischen Islam immer werth, dem Wortlaute nach bekannt und bewahrt zu werden:

توحيد البارئ سبحانه

لا إله إلّا الذى دلّت عليه الموجودات وشهدت عليه المخلوقات بأنّه جلّ وعلا وجب له الوجود على الاطلاق من غير تقييد ولا تخصيص بزمان ولا مكان ولا جهة ولا حدّ ولا جنس ولا صورة ولا شكل ولا مقدار ولا هيئة ولا حال أوّل لا يتقيّد بالقَبْلية آخر لا يتقيّد بالبَعْديّة أحد لا يتقيّد بالأَيْنيّة صَمَد لا يتقيّد بالكيفيّة عزيز لا يتقيّد بالمثليّة لا تحدّه الاذهان ولا تصوّره الأوهام ولا تلحقه الافكار ولا تكيّفه العقول ولا يتّصف بالتحيّز والانتقال ولا يتّصف بالتغيّر والزوال ولا يتّصف بالجهل والاضطرار ولا يتّصف بالعجز والافتقار له العظمة والجلال وله العزّة والكمال وله العلم والاختيار وله الملك والاقتدار وله الحياة والبقاء وله الاسماء الحسنى احد فى ازليّته ليس معه شىء غيره ولا موجود سواه لا ارض ولا سماء ولا ماء ولا هواء ولا خلاء ولا ملاء ولا نور ولا ظلام ولا ليل ولا نهار ولا انيس ولا حسيس ولا رزّ ولا همس الّا الواحد القهّار انفرد فى الازل بالوحدانيّة والملك والالوهيّة ليس معه مدبّر فى الخلق ولا شريك فى الملك له الحكم والقضاء والحمد والثناء لا دافع لما قضى ولا مانع لما اعطى

1) Al-Marrâkośi p. ٢٤٩.
2) *WM* Bl. 61 b.

يفعل في ملكه ما يريد ويحكم في خلقه ما يشاء لا يرجو ثوابا ولا
يخاف عقابا ليس فوقه آمر قاهر ولا مانع زاجر ليس عليه حقّ ولا
عليه حكم فكلّ نعمة منه فضل وكلّ نقمة منه عدل لا يُسئل عمّا
يفعل وهم يُسئلون .

Das Einheitsbekenntniss.

„Es giebt keinen Gott ausser dem, auf welchen alles Seiende hinweist, für welchen die Geschöpfe zeugen, dass Ihm die Nothwendigkeit des Existirens zukomme in absoluter Weise ohne Einschränkung und ohne besondere Bestimmung weder durch Zeit noch durch Raum, noch durch eine Richtung, Grenze, Art, Form, Figur, durch ein Mass, Verhältniss oder einen Zustand. Er ist der Erste, nicht bestimmt durch das Früherseio, der Letzte, nicht bestimmt durch das Spätersein; einig, nicht bestimmbar durch das „Wo“, ewig, nicht bestimmbar durch das „Wie?“ glorreich, nicht bestimmbar durch das Aehnlichsein; nicht können ihn bestimmen die Gedanken, nicht kann sich ihn vorstellen die Phantasie, erreichen der Verstand, beschreiben (qualificiren) die Vernunft. Nicht kann man von ihm aussagen, weder das Wanken noch die Bewegung, nicht die Veränderung und das Aufhören, die Unwissenheit und den Zwang, die Unmacht und das Bedürftigsein, — sondern sein ist die Macht und Erhabenheit, Majestät und Vollkommenheit, Allwissenheit und Freiheit, Herrschaft und Unabhängigkeit, sein ist das Leben und Bleiben und ihm geziemen die schönen Namen. Einzig ist er in seiner Ewigkeit, neben ihm existirt kein Ding, das nicht Er ist, kein Wesen ausser ihm, weder Erde noch Himmel, weder Wasser noch Luft, weder Leere noch Fülle[1]), weder Licht noch Finsterniss, weder Nacht noch Tag, nichts Wesenhaftes und Tönendes, kein Schall und kein Ton — nur der Einzige, Allgewaltige.

Einzig ist er in aller Ewigkeit durch seine Einheit, Herrschaft und Göttlichkeit, keiner leitet neben ihm die Creatur, ihm ist keiner Genosse in der Herrschaft. Sein ist das Urtheil und die Entscheidung, ihm ist Lob und Preis. Niemand kann zurückweisen sein Urtheil, verhindern seine Gabe; er waltet in seinem Reiche, wie er will, urtheilt über seine Schöpfung nach seinem Gefallen. Er hofft auf keinen Lohn, fürchtet keine Strafe, nicht ist über ihm ein mächtiger Gebieter, ein zurückhaltender Mahner, gegen ihn giebt es kein Recht, über ihn kein Urtheil, jegliche Gnadengabe ist von ihm eine Auszeichnung, jeder Schlag Gerechtigkeit, er wird nicht befragt über seine Handlungen, aber sie (die Geschöpfe) müssen Rechenschaft ablegen[2])“.

Es kann nicht unbemerkt bleiben, dass sich durch dies Bekenntniss neben seinem allgemein spiritualistischen Charakter, eine unverkennbare pantheistische Nuance hindurchzieht. Ibn Tûmart protestirt hier nicht nur gegen jede Art von anthropomorphistischer Auffassung der Gottheit; er fordert ausserdem die Anerkennung der absoluten Ausschliesslichkeit des göttlichen Wesens.

Ausser diesem Einheitsbekenntniss verfasste Ibn Tûmart noch

---

1) Ueber diese beiden Begriffe خلا und ملا s. Guyard: Un grand maitre des Assassins. Journal asiat. l. c. p. 332; wir finden diese beiden gegensätzlichen Worte auch in gewöhnlicher, (nicht theologischer) Erzählung: Aġâni IV p. ٥, 3 v. u.

2) Sure XXI v. 23.

zwei Tasbîḥ-formeln, wie ich glaube, zu liturgischem Zwecke, wie man deren in jedem muhammedanischen Gebetbuch finden kann. Jeder einzelne Satz beginnt mit den Worten سبحان الله [1]). Wenn ich die Inhaltsangabe auf dem Titelblatte des unten näher zu beschreibenden Sammelbandes richtig ergänzt habe, so sollte dieser zwei Tauḥîd-formeln enthalten; ich konnte jedoch nur eine auffinden, nämlich die soeben hier mitgetheilte, welche in oberwähntem Werke von einem kurzen Commentar begleitet ist.

Ehe wir zur nähern Besprechung dieses Werkes übergehen, wollen wir noch einige Worte über die Stellung des eben mitgetheilten tauḥîd in den theologischen Studien der Almohadenkreise sprechen.

Das tauḥîd — oder wie man es noch nannte die ʻaḳîda — bildete natürlich auch Gegenstand des theologischen Studiums; es war das text-book, um welches sich im Reiche der Almohaden die theologischen Erörterungen gruppirten. Die Natur und Fassung des Textes zeigt uns, dass derselbe als Grundlage commentirender Thätigkeit nicht wenig geeignet war. Ein Mann wie Averroes findet sich unter den Commentatoren dieser ʻaḳîda [2]). Ibn Ṣâḥib al-ṣalât, welcher selbst dies Studium betrieb, macht uns mit der Art der Collegien über die Werke des Ibn Tûmart bekannt [3]). Auch selbstständige Schriften im Sinne der durch Ibn Tûmart begründeten Theologie wurden verfasst, in welchen die religionswissenschaftlichen Theorien der letztern fester begründet werden sollten. Nicht lange

---

1) *WM* Bl. 62 a — 63 b unter der Ueberschrift تسبيح البارئ سبحانه.

2) Renan, Averroès et l'Averroïsme (3. Ausg.) p. 73: „Commentaire sur l'Akidat de l'Imam Mahdi". Es ist wahrscheinlich, dass der Philosoph die عقيدة التوحيد und nicht die politische عقيدة commentirt habe.

3) *ISS* Bl. 43 a وسمعتُ عليه (يعنى على الشيخ الفقيه والخطيب المصقع ابى الحسن ابن الاشبيلىّ) قراءة عقيدة التوحيد والعقيدة المباركة المسمّاة بالطهارة وكتاب اعزّ ما يُطْلَب بقراءة الكتب ابى عبد الله بن عميرة وكان اذا قرأ القارئُ المذكور فصلا ممّا ذكرتُه من العقائد شرح غامضها وفتح اقفالها على الطلبة وذلّل لهم صعبها حتّى يروض رائضها وكان يخصّنى مع الطلبة بالسؤال ويهتبل بى غاية الاهتبال واذا سمع بذكرى نبّه علىّ احسن تنبيه ونوّه فيه غاية التنويه مَذْهبا كريما من مذاهب (cod. مذهب) العلماء وعرضا حليما من حسن خلق الكرماء.

nach dem Beginn der Almohadenbewegung verfasste ʿAbdallâh b. Muḥammed b. Ḥammâd (st. 594) ein solches Werk, welches aber bald aus dem Verkehr geschwunden zu sein scheint [1]). Hingegen blieben noch lange nach dem Sturz der Almohadenherrschaft die Schriften des Ibn Tûmart selbst in jenen Kreisen, welche auch nachher die glorreichen Traditionen des Mahdîthums pflegten, Gegenstand des Studiums und der frommen Beschäftigung. Es ist zu erwarten, dass Tinmelel, der Grabesort des Mahdî und der ersten almohadischen Herrscher, der geheiligte Wallfahrtsort der Anhänger des Almohadenthums [2]), den Mittelpunkt dieser pietätsvollen Beschäftigung bildete, die die spätern Machthaber natürlich als Ketzerei verurtheilten. Ueber diesen Wallfahrtsort sprechend berichtet uns der christliche Convertit Leo Africanus noch im X. Jhd.: „Est illud oppidum Elmahdi concionatoris quondam disertissimi nec non et hujus discipuli Abdal Mumen monumentis nobile. Incolae etsi ab omnibus pro haereticis habentur, nulla tamen eruditio, quam sibi non arrogare audeant: idque eo fortasse, quod Elmahdi scripta (qui tamen et haereticorum dux fuit) ad unguem teneant, adeo ut si quem ad se exterum venisse sciant, mox hunc ad literarium certamen provocant“ [3]). Diese letztere Bemerkung wird wohl auf dogmatische Disputationen (جدال) zu beziehen sein. Der Bericht des Leo Africanus stimmt ganz gut mit der Nachricht des Ibn Chaldûn, dass noch zu seiner Zeit die Ueberreste der um Tinmelel hausenden Berberstämme an die dereinstige Wiedererrichtung der Almohadenherrschaft in Ost und West glaubten [4]). Dieser Hoffnung entspricht die Pflege der almohadischen Theologie und das Studium der Schriften des wiedererwarteten Mahdî durch die zu solcher Beschäftigung geeigneteren Bewohner jener Stätten.

* * *

V.

Wir haben die theologischen Schriften des Muhammed ibn Tûmart bisher schon so oft erwähnt, dass wir unsere Darstellung seines theologischen Systems eine Weile unterbrechen müssen, um zuförderst diese Schriften in bibliographischer Hinsicht zu besprechen. Aus dem arabischen Handschriftencataloge der Pariser Nationalbibliothek erfahren wir, dass die Schriften des Stifters des Almohadenreiches für uns nicht verloren gegangen sind [5]). Die er-

---

1) Journal asiat. 1885 I p. 135.

2) Idrisi ed. Leiden p. ٩٢ = Jaubert I p. 211.

3) Descript. Afr. p. 67 a.

4) Ibn Chaldûn I p. ٣٥٩.

5) Zu allererst wurde auf dieses Werk hingewiesen durch De Slane, Uebers. von Ibn Chald. Berb. IV, 532.

wähnte Bibliothek enthält unter S. ar. nr. 238 einen mässigen Band in kl. 4⁰. unter dem Titel:

سفر فيه جميع تعاليق الامام المعصوم المهدى المعلوم رضى الله عنه ممّا املاه سيّدنا الامام الخليفة امير المؤمنين ابو محمّد عبد المؤمن بن علىّ [ادام الله تأييدهم] واعزّ نصرهم ومكّن سعودهم.

Eine übersichtliche Beschreibung dieser Handschrift findet man im Catalogue des manuscrits arabes etc. p. 278 Nr. 1451. Das Exemplar ist eine ziemlich moderne, jedoch undatirte maġrebinische Abschrift; es ist unseres Wissens, ein Unicum in Europa, welcher Umstand uns die Nothwendigkeit nahe legt, wenn wir das Buch als Quelle für die Theologie des Muhammed ibn Tûmart benützen, die Frage nach der Authentie desselben zu erwägen. Diese Frage kann man getrost zu Gunsten der Echtheit des Buches entscheiden. Es liegt, wie wir sehen werden, kein Grund vor, daran zu zweifeln, dass wir die durch Al-Marrâkośî, Ibn Ṣâḥib al-ṣalât, Leo Africanus und Ibn Chaldûn erwähnten Werke des „Mahdî der Almohaden" in ihrer arabischen Version vor uns haben, wie sie der Lieblingsschüler und Nachfolger desselben der Gemeinde dictirte. Wir finden in der Pariser Handschrift alles wieder, was in den historischen Werken als Inhalt der Mahdîschriften angegeben wird. Vor allem der Anfang des ganzen Werkes: Bl. 1b بسم الله الرحمن الرحيم وصلّى الله على محمّد [وآله]، اعزّ ما يطلب وافضل ما يكتسب وانفس ما يدّخر واحسن ما يعْمَل العلمُ الذى جعله الله سبب الهداية الى كلّ خير هو اعزّ المطالب وأفضل المكاسب وأنفس الذخائر واحسن الاعمال،

Ibn Chaldûns Angabe über den Inhalt dieses Buches ist nur insofern ungenau, als der mit „a'azzu mâ juṭlab" beginnende und nach diesen Anfangsworten benannte Tractat nicht von der Imamwürde handelt, denn die Abhandlung dieser Frage ist Gegenstand eines spätern Tractates. Der Inhalt des „a'azzu mâ juṭlab" wird durch den Verfasser selbst in folgender Umschreibung angegeben: تحصيل الفقه فى السنّة بخمسة اوجه احدها كيفيّة الأخذ والنقل عن الرسول صلّعم والثانى معرفة ال[تواتر] والثالث معرفة ما يتعلّق بالمتن والرابع معرفة الصحيح والسقيم والخامس معرفة الاستنبط والتأويل, mit anderen Worten, in dieser Abhandlung wird eine Einführung in die Uṣûl-wissenschaft geboten, namentlich aber von dem

Gesichtspunkte aus, wie die Traditionen als Quelle für die Gesetzlehre zu benützen seien. Am weitläufigsten schwelgt der Verfasser in der Darstellung des تواتُر und seiner Arten. Im ganzen zeigt sich Ibn Tûmart in diesem Tractat als Schriftsteller von wenig Geschmack und geringem Sinn für Uebersichtlichkeit. Endlose Einschachtelungen und die Sucht, ewig Abtheilungen und innerhalb dieser wieder Unterabtheilungen u. s. f. zu schaffen, erschweren es dem Leser, den Faden der Darstellung festzuhalten. — Wir haben keine Ursache dem chronologischen Datum, das dieser Abhandlung wohl durch 'Abd-al-mu'min vorgesetzt wurde, zu misstrauen, und es steht in keinem Widerspruch mit den Angaben der Historiker. Nach dieser chronologischen Ueberschrift hätte die Wirksamkeit Ibn Tûmart's mit dem Vortrage dieser Abhandlung begonnen, welche er i. J. 515 in seinem Kloster in der Provinz Sûs lehrte [1]). Damit ist aber wohl nur die Lehrthätigkeit des Ibn Tûmart gemeint, denn in praktischer Beziehung hatte er sich schon früher im Maġrib selbst und noch vor seiner Ankunft in die maġribinische Heimath anderwärts hervorgethan. Auf die Lehrthätigkeit auf dem Gebiete der Wissenschaft von den Uṣûl bezieht sich wohl der Name, den man dem Ibn Tûmart in dieser Periode seines öffentlichen Auftretens gab, nämlich „der Faḳîh von Sûs". Aber schon früher hatte er sich nicht nur durch sein praktisches Eingreifen in das öffentliche Leben (تغيير المنكر) bemerklich gemacht und in Gegensatz gegen den Hof und die regierenden Kreise gesetzt, sondern seine Opposition gegen die herrschende Theologie auch in theoretischer Beziehung kundgethan. Dies führte zu der durch den Fürsten veranstalteten öffentlichen Disputation zwischen Ibn Tûmart und den Hoftheologen. Von dieser Disputation ist in den uns zugänglichen drei Hauptquellen der Almohadengeschichte die Rede, am weitläufigsten im Ḳarṭâs, dessen Angaben fast wörtlich mit der Darstellung des durch 'Abd al-mu'min Bl. 2a eingeschalteten Berichtes über den Hergang dieser Disputation übereinstimmen, mit dem Unterschiede, dass der Historiker den I n h a l t der Disputation nicht reproducirt, sondern sich mit der Erzählung der Thatsache und dem Resultat derselben begnügt. Diese Uebereinstimmung ist ein weiterer Beweis für die Authentie des in der Pariser Hdschr. enthaltenen Sammelwerkes von Ibn Tûmart. Wir müssen hier davon absehen, den Bericht des 'Abd-al-mu'min zu reproduciren, der auch zur Herstellung eines verbesserten Textes der betreffenden Stelle im Ḳarṭâs dienen könnte. Er beginnt mit den Worten:

---

1) فممّا عُلّق عن الامام المعصوم المهدى المعلوم رضّه فى ذلك اوّل هذا الامر برباط هرغة ببلد السوس سنة خمس عشرة وخمس مائة.

وفى المناظرة التى كان بين الامام المعصوم المهدى المعلوم رضه و[المبـ]ـتدعين[1] باغمات ببيان ذلك وسواه فانّهم لمّا جُمعوا لمحاضرته ومناظرته رضه الخ und läuft in eine scholastische Beweisführung für den Lehrsatz aus, dass keine gesetzliche Entscheidung auf blosse Vermuthung (ظنّ) gegründet sein kann.

Wir haben bereits gesehen, dass auch andere Details, welche nach dem Zeugniss der Historiker, deren Berichte unsere Quellen für die Anfänge der Almohadenbewegung bilden, für die Wirksamkeit des Ibn Tûmart charakteristisch sind, in diesem Band gesammelter Schriften des Mahdî sich vorfinden. Das ʿaḳîdat al-tauḥîd haben wir soeben kennen gelernt. Einen wichtigen Bestandtheil der Schriften des I. T. soll die Abhandlung über das Imâmat bilden, gekrönt durch ein zweites Bekenntniss, das des Mahdîthums, mit welchem wir unten im X. Abschnitt näher bekannt werden sollen. Auch dies Bekenntniss wird bei den Historikern ʿaḳîda genannt, und bildet mit dem erstern die vorwiegendste symbolische Formel des Almohadenthums, welches demnach auf zwei ʿaḳâʾid gegründet ist, auf die عقيدة التوحيد und عقيدة الامامة. Bei manchen Berichterstattern wird zum Unterschiede vom ersteren das Mahdîbekenntniss vorzugsweise und schlechthin العقيدة genannt[2]), während wieder anderwärts mit diesem Namen schlechthin auch das erste Bekenntniss benannt wird[3]). Auch andere Distinctionen kommen vor, welche uns durch die Bekanntschaft mit den Schriften I. T.'s erklärlich werden, sonst aber zur Verwirrung des bibliographischen Thatbestandes führen könnten. Ibn Ṣâḥib al-ṣalât spricht in der oben S. 74 Anm. 3 angeführten Stelle von zwei ʿaḳâʾid, deren eine er عقيدة التوحيد nennt, während eine andere „gesegnete ʿaḳîda" von ihm „Al-ṭahâra" genannt wird. Es kann bei der Natur der Sache unter letzterer Bezeichnung nur die zweite (die Mahdî-)ʿaḳîda verstanden sein, obwohl es schwer ist zu verstehen, warum diese Formel mit diesem, sonst zu ihrer Bestimmung nicht gebräuchlichen Namen bezeichnet wird; denn es sind doch damit

---

1) Text: و . . . تّعين, die ergänzten Buchstaben sind in der Hdschr. ausgerissen.

2) Ibn al-Aṯîr X p. ٢١٧ والّف لهم كتابا فى التوحيد وكتابا فى العقيدة. Der Ausdruck كتاب ist hier freilich ungenau.

3) Z. B. oben S. 74 Anm. 2.

kaum die rein ritualistischen Abschnitte des Buches gemeint, in welchen von der religionsgesetzlichen Reinheit und Reinigung gehandelt wird[1]). Auch Ibn Chaldûn erwähnt zweierlei 'aḳâ'id des I. T. und nennt sie al-muršida und al-tauḥîd[2]) in einem Zusammenhange, der darauf folgern lässt, dass beide Texte dogmatischen Inhaltes sein müssen. Ich wage es hier eine Vermuthung betreffs der Identität der muršida auszusprechen. Der Abschnitt der *WM*, in dessen Rahmen das tauḥîd einen Paragraphen bildet[3]), beginnt mit folgender Erörterung: السائلون ثلاثة مُسْتَرْشِد ومُسْتَفْتٍ ومُناظِر فالمسترشد هو الذى يسئل عن الحُكم وعن الدليل والمستفتى هو الذى يسئل عن الحكم وامّا المناظر فليس هذا زمانه والكلام فى سؤال المسترشد سأل فقال ما الذى يجب علىّ فقيل له عبادة ربّ العالمين فقال ما الدليل على ذلك قيل له قوله تبارك وتعالى وما أرسلنا من قبلك من رسول الّا يوحى اليه انّه لا اله الّا انا فاعبدون وقوله تبارك وتعالى واعبدوا الله ولا تشركوا به شيئا وقوله تبآ وتعآ يا ايّها الناس اعبدوا ربّكم الذى خلقكم والذين من قبلكم لعلّكم تتّقون وغير ذلك من الآى فى كتاب اللّه كثير، ثمّ يقال له ولا تصحّ لك العبادة الّا بالايمان والإخلاص ولا يصحّ الايمان والاخلاص الّا بالعلم ولا يصحّ العلم الّا بالطلب ولا يصحّ الطلب الّا بالارادة ولا تصحّ الارادة الّا بباعث يبعث عليها والباعث هو الرغبة والرهبة بالوعد والوعيد والوعد والوعيد بالشرع والشرع بصدق الرسول وصدق الرسول بظهور المعجزة وظهور المعجزة باذن اللّه سبحانه، . Es ist nun nicht unwahrscheinlich, dass diese Erörterung, welche die Antwort an den „Mustaršid“ enthält, und — wie wir aus dem eben mitgetheilten Textstück

---

1) *WM* Bl. 25a und weiter Bl. 72a باب فى تقديم الطهارة على الصلاة.

2) Ibn Chaldûn I p. ٣٩٩ vgl. oben S. 70 und Journal asiatique 1879 I p. 479.

3) *WM* Bl. 57a ff. (Bl. 59a فصل فى فضل التوحيد ووجوبه وانّه اوّل ما يجب تحصيله).

sehen konnten — in gedrängter Kürze ein Compendium der Glaubenslehre bietet, in consequenter Weise „المُرْشِدة“ genannt worden sei.

Mit der Abhandlung über das Imamat, und dem Nachweis der Continuität dieser Institution ab initio mundi bis in die Zeit des Ibn Tûmart, in welcher dies Amt durch das Erscheinen des Mahdî gekrönt wurde, steht in engem Zusammenhange ein Tractat, in welchem die Erfüllung jener Zeit gelehrt wird, in welcher ein Häuflein Rechtgläubiger im Maġrib gegen das überhandnehmende Regiment des Unglaubens und des Unrechtes im Namen Gottes siegreich zu Felde zieht. Diese Punkte werden in den Quellen als hauptsächlichster Inhalt der Lehre des Ibn Tûmart aufgezählt und ihr Vorhandensein in dem vorliegenden Band gesammelter Schriften desselben wird im Laufe unserer folgenden Darstellung ersichtlich werden.

Auf dem Titelblatt wird der Inhalt der Schrift in folgender Weise angegeben: اعز ما يطلب[1]، الكلام فى الصلاة[2]، الدليل[3]، الكلام فى العموم والخصوص[4]، الكلام فى العلم[5]، المعلومات[6]، الكلام على العبادة[7]، *العقيد[ة، التوحيد]ان[8]؛ التسبيحان[9]، الامامة[10]، القواعد[11]، بيان المبطلين[12]، حديث عمر[13]، اختصار

1) Bl. 1—17 b.

2) Bl. 17 b—42 a inclusive طهارة.

3) 42 a—46 b الدليل على ان الشريعة لا تثبت بالعقل من وجوه.

4) 46 b—48 b.

5) 48 b—50 a.

6) 50 a—57 a المعلومات على ضربين معدوم وموجود فالموجود على ضربين مطلق ومقيّد الخ.

7) 57 a—59 a.

8) 59 a—61 b.

9) 62 a.

10) 62 b—65 a.

11) 65 a القواعد التى بُنِى عليها علوم الدين والدنيا.

12) 66 a فى بيان طوائف المبطلين من الملثمين والمجسّمين وعلاماتهم.

13) 68 a Tradition des عمر über die ساعة.

مسلم[1] ، كتاب الغلول[2] ، كتاب تحريم الخمر[3] ، كتاب الجهاد[4]

وشعر الاحمس[5] ، وعلامات المهدى[6] وتعاليق صغار[7].

Diese Inhaltsangabe ist sehr ungenau und oberflächlich, sie macht nicht den ganzen Inhalt ersichtlich; die Lücken zu ergänzen ist hier nicht nothwendig, da sich die Mängel der Inhaltsangabe aus unserer weiteren Darstellung ergeben werden.

Einzelne Theile des Werkes sind von einander durch die Formeln كمل الاملاء oder انتهى الاملاء[8]) gesondert; wahrscheinlich um zu bezeichnen, dass 'Abd al-mu'min je einen Vortrag bei jenen Stellen endigte[9]), nicht aber um der organischen Eintheilung der Schriften des Ibn Tûmart zu entsprechen. Nicht immer, jedoch einigemal wo ein neues Thema anhebt, liest man am Beginne des betreffenden Abschnittes die Bism'illâh-formel[10]). Das vor uns liegende Buch enthält auch fremde d. h. nicht von Ibn Tûmart herrührende Bestandtheile. Dass die Darstellung der Disputation Bl. 2a—3b von 'Abd al-mu'min eingeschoben wurde, haben wir bereits erwähnt. Der Uebergang von diesem Stück zum Text des Ibn Tûmart wird durch folgende Worte vermittelt: فهذا ممّا عُلّق عن الامام المعصوم المهدىّ المعلوم رضّه فى الأدلّة العقليّة وما يتعلّق بها من الامثلة الشرعيّة والحسيّة. Ebenso ist alles, was nach Bl. 93a folgt, nämlich كتاب الجهاد ein fremder Bestandtheil, und wir werden erst später Gelegenheit haben nachzuweisen, dass derselbe unter der Regierung des Abû Ja'ḳûb Jûsuf entstanden ist. Im Jahre 579 wurde die vorliegende Sammlung zusammen mit dem unter dem eben erwähnten Fürsten entstandenen Theile als almo-

---

1) Bl. 69a—86a.

2) 86b—90a كتاب الغلول والتحذير منه وما جاء فيه.

3) 90a—93a.

4) 93a bis Ende.

5) habe ich nicht gefunden.

6) Dieser Theil ist sub 13) und 14) enthalten; auch

7) scheint auf Dinge bezogen zu werden, die in den vorigen Kapiteln zerstreut angeführt sind.

8) Bl. 48a, 61b كملت العقيدة 65b كملت القواعد 69b, 86b, 93a.

9) Wenn bei einem magrebinischen Historiker des IX. Jhd.'s vom „traité composé par l'imam al Mahdi et des dictées de son lieutenant Abdelmoumin" (Journ. as. l. c. p. 135) gesprochen wird, so sind unter letzteren wohl nicht eigene Werke des 'Abd al-mu'min, sondern diese amâlî zu verstehen.

10) Diese Formel steht auch ohne vorangehende Abschliessungsformel: *WM* 59a.

hadisches Grundwerk den Gläubigen in die Hand gegeben. Hierauf bezieht sich die der ganzen Sammlung angehängte Nachschrift (Bl. 98 a):

تمّ كتاب الجهاد بحمد اللّه وحسن عونه وبتمامه كمل جميع تعاليق الامام المعصوم المهدىّ المعلوم رضه ممّا أملاه سيّدنا الامام الخليفة امير المؤمنين ادام الله تأييدهم واعزّ نصرهم ومكّن سعودهم وذلك فى العشر الاواخر من شعبان المكرّم سنة تسع وسبعين وخمس مائة.

* * *

VI.

Das Schwergewicht des aš'aritischen Charakters des Bekenntnisses des Muhammed ibn Tûmart scheint in der Zurückweisung der körperlichen Auffassung Gottes, und in nothwendiger Folge davon, in der damit zusammenhängenden Deutung (تأويل) der grobsinnlichen Ausdrücke der heiligen Texte zu liegen. Im Grunde genommen war der Stifter des Almohadenreiches nicht völlig consequenter Aš'arite. Denn nur darin, was die Lehre Al-Aš'arî's von den Anthropomorphisten unterscheidet, steht er auf dem Boden der aš'aritischen Schule. In jener Hauptfrage aber, deren Beantwortung das unterscheidende Merkmal der Aš'arî-schule gegenüber den philosophisch-rationalistischen Gegnern, den Mu'taziliten bildet, ist er nicht getreuer Anhänger der aš'aritischen Lehren: ich meine nämlich die Lehre von den göttlichen Attributen: „Er bekannte sich — so erzählt ein Geschichtsschreiber der Almohaden — zu der Schullehre des Abû-l-Ḥasan al-Aš'arî, mit Ausnahme von der Zulassung der Attribute (in Gott) — الصفات —; denn in Bezug auf die Verneinung derselben und in noch einigen wenigen Punkten stimmt er mit den Mu'taziliten überein“ [1]). Wir stehen hiermit vor einem ganz eigenthümlichen Momente der Frage nach den Quellen und Lehrmustern des theologischen Systems des Ibn Tûmart. Man kann nicht daran zweifeln, dass wir einen Theologen vor uns haben, der aus dem System Ibn Ḥazm's schöpfte, der obwohl er mit ganzer Energie gegen die mu'tazilitische Theologie kämpfte, die aš'aritische Lehre von den Attributen in Gott mit fanatischer Leidenschaftlichkeit von sich wies, wie wir dies an einem andern Orte ausführlich dargestellt haben [2]). Diese Abhängigkeit

---

1) Al-Marrâkošî p. ١٣٤.

2) Ẓâhiriten p. 142.

von dem ẓâhiritischen Theologen, welche uns noch einleuchtender sein wird, wenn wir auf das fiḳh der Almohaden zu sprechen kommen werden, wird uns schon jetzt wahrscheinlich, wenn wir den Passus über die Namen Gottes in Ibn Tûmart's theologischem Werke lesen und zur Ueberzeugung gelangen, dass seine Lehre über diese von der Attributenlehre abhängige und mit derselben in engem Zusammenhang stehende Frage eine resumirende Entlehnung aus jenen Stellen des Hauptwerkes des Ibn Ḥazm ist, welche wir in unseren Ẓâhiriten p. 147—150 mitgetheilt haben. Wir werden zu diesem Behufe nur die Worte Ibn Tûmart's hieher setzen und können die Vergleichung dem Leser überlassen:

WM Bl. 61 a: واسماء البارى سبحانه موقوفة على إِذْنِهِ لا يسمّى إِلا بما سَمَّى به نفسَهُ فى كتابه اوِ على لسان نبيّه لا يجوز القياس والاشتقاق والاصطلاح فى اسماءه يسمّى المخلوقُ فقيهًا سخيًّا لعلمه وكرمه ولا يقاس عليه الخالق سبحانه ويسمّى المخلوق راميًا قاتلا لِرميه وقتله ولا يقاس عليه الخلق سبحانه ويسمّى المخلوق زيدًا وعمرًا يولَد وليس له اسم فيُصْطَلَح على اسمه وليس للمخلوق أن يتحكّم على خالقه فيسمّيه بما لم يسمّ به نفسه فى كتابه ما نفاه عن نفسه فى كتابه نفاه عنه وما أَثْبَتَه لنفسه أثبته له من غير تبديل ولا تشبيه ولا تكييف نسمّيه باسماءه الحسنى وندعوه بها كما قال تبارك وتعالى وللّه الاسماء الحسنى فادعوه بها وذروا الذين يلحدون فى اسماءه سيُجْزون ما كانوا يعملون.

Wir haben nun gesehen, dass Ibn Tûmart kein consequenter Anhänger des aš'aritischen Systems war. Aber nicht nur in Betreff der Attributenlehre weicht er von den Doctrinen der Schule ab, nicht zwar zu Gunsten der Mu'taziliten, sondern im Sinne der von Ibn Ḥazm vertretenen Lehre, sondern auch die pantheistisch klingenden Theile des durch ihn formulirten Glaubenssymbols bilden eine Scheidewand zwischen ihm und dem Aš'arismus. Wenn also I. T. in den Geschichtsquellen leichthin ein Aš'arite genannt wird, so gilt diese Charakteristik vorwiegend seinem Verhalten hinsichtlich des bis zu ihm herrschenden taǵsîm. Die Negirung dieser Art der Gottesauffassung ist aš'aritisch; aber sie erschöpft den Charakter der aš'aritischen Dogmatik nicht. Wir können demnach nicht erwarten, dass im weitern Verlauf der Entwicklung des Almohadenthums auf eine consequente Durchführung des aš'aritischen Lehr-

begriffs besonderes Gewicht gelegt werde. Im allgemeinen, so will es uns scheinen, hat man späterhin das Hauptgewicht in der theologischen Eigenart im Almohadenreich auf die eigenthümliche ẓâhiritische Fiḳh-richtung gelegt, von der wir im nächsten Abschnitte zu sprechen haben werden. Es darf sich vielmehr eine gewisse Opposition gegen den Aś'arismus, ja sogar gegen die durch Ibn Tûmart fort und fort gepredigte Lehre vom ta'wîl frei hervorwagen. Dies Verhältniss wird uns klar, wenn wir die Stellung beobachten, welche der unter dem Schutze eines Almohadenfürsten wirkende Philosoph Averroes in einer im Jahre 575 abgefassten Abhandlung zur Aś'ari-schule und zum ta'wîl einnimmt. Diese Abhandlung verficht die These, dass es verwerflich und dem religiösen Interesse schädlich sei, dem gewöhnlichen Volke, welches nicht im Stande ist, einen philosophischen Standpunkt durch Beweise (barâhîn) zu unterstützen, die anthropomorphistische Auffassung, die dem äussern Sinne (ẓâhir) der Texte entspricht, zu rauben und ihm das ta'wîl mundgerecht zu machen [1]). Al-Aś'arî aber und seine Schule werden wegen ihres gegentheiligen Vorgehens offen geschmäht [2]), die Art ihrer Argumentation wird sophistisch und oberflächlich genannt [3]), und über sie das Urtheil gefällt, dass sie in den Augen eines jeden Fachmannes geradezu lächerlich erscheinen muss [4]), weil sie weder der Religion noch der Philosophie gerecht werden kann [5]). Die Aś'ariten werden der Corruption des religiösen Sinnes und der Begriffsverwirrung in religiösen Fragen geziehen, ja sogar mit dem Epitheton von „Ungläubigen" (kâfirûn) geschmäht [6]). Ihren exegetischen ta'wîlât — und diese waren es doch, die Ibn Tûmart zu herrschenden Religionslehren erhob — spricht er allen Werth ab und findet dieselben nicht geeignet, die Menschen der Wahrheit näher zu bringen; er erblickt in ihnen die Grundursachen der emporgekommenen Ketzereien (al-bida') [7]).

Diese Anschauungsweise ist eine dem System, das die Almohadenbewegung mit ins Leben gerufen, geradezu entgegengesetzte; es ist nicht bekannt, dass sie in der Verfolgung, die Averroes zu

1) Vgl. Philosophie und Theologie ed. M. J. Müller p. 77, 5 ff.

2) Im allgemeinen eifert er gegen die Popularisirung religions-philosophischer Erkenntniss p. 79, 13 und ist deshalb ein geschworener Feind Al-Gazâli's, vgl. p. 17, besonders aber p. 70 ff.

3) ibid. p. 24, 6; 88, 6 u. u. a. m.

4) ibid. p. 77, 6.

5) ibid. p. 41, 16 und öfters.

6) p. 24, 10 وهم الكافرون الضالّون بالحقيقة, vgl. 114, 10 wo eine allerdings sehr baroke Lehre der aś'aritischen Schule mit dem Namen كُفْر belegt wird.

7) p. 25, 4 v. u.

erleiden hatte, von den Gegnern des Philosophen im entferntesten geltend gemacht worden wäre. Man hat sich eben zu jener Zeit um die consequente Durchführung der dogmatischen Seite des Bekenntnisses des Ibn Tûmart nicht mehr viel gekümmert, sondern mehr Gewicht auf die Eigenart des fiḳh des Ibn Tûmart und ihre consequente Weiterentwickelung gelegt. Wir haben uns nun mit diesem Theile der almohadischen Lehren zu beschäftigen.

VII.

Auch in Betreff des praktischen, gesetzwissenschaftlichen Theiles der muhammedanischen Theologie trat Muḥammed ibn Tûmart in principiellen Gegensatz zu dem Geiste, der durch den Schutz der Almorawidenfürsten zur Herrschaft gelangt war. Von dem grossen Einflusse sprechend, den die fuḳahâ zur Zeit des 'Alî b. Jûsuf b. Tašfîn erlangten [1]), ein Einfluss, den sie wie es scheint für schnöde weltliche Zwecke ausnützten [2]) und zu dessen Folgen auch die Verbannung der dogmatischen Untersuchungen gehörte, berichtet der Geschichtsschreiber der Almohaden: „Niemand konnte dem Emîr al-muslimîn nahen und seine Gunst erlangen, als wer die 'ilm al-furû' betrieb, ich meine die angewandte Gesetzwissenschaft nach der Schule des Mâlik. Die Lehrbücher dieser Schule hatten denn auch zu dieser Zeit viel Anwerth und man richtete sich nach den Anforderungen derselben. Alles, was ausser diesen Compendien war, wurde verworfen. Es kam so weit, dass man das Forschen im Buche Gottes und in der Tradition seines Propheten vergass, niemand unter den berühmten Gelehrten dieser Periode widmete sich dieser Wissenschaft“ [3]). Muhammed ibn Tûmart trat nun auch in dieser Beziehung reformatorisch auf, und wir werden aus den Thaten seiner Nachfolger sehen, dass der theologische Einfluss der Almohaden sich zumeist auf die consequente Durchführung der durch Ibn Tûmart angeregten Rückkehr erstreckte. Der Gründer des Almohadenreiches kehrte nämlich im fiḳh zur **traditionellen Schule** zurück und brachte die Gesichtspunkte derselben zur Geltung. Der Hauptgrundsatz seines Fiḳh-systems ist, dass das Gesetz nicht auf die individuelle Meinung (الظنّ) und die Thätigkeit der Vernunft (العقل) gegründet sein [4]), sondern nur auf die

---

1) Vgl. Dozy, Geschichte der Mauren in Spanien II p. 384.

2) Darauf scheinen die Worte des Averroes gemünzt zu sein: فكم من فقيه كان الفقه سببًا لقلّة تورّعه وخوضه فى الدنيا بل اكثر الفقهاء هكذا نجدهم Philosophie und Theologie des Averroes p. 6, 11.

3) Al-Marrâko'î p. ١٣٣. Dozy ibid. p. 386.

4) Vgl. oben die Disputation mit den Hoftheologen p. 77.

Data der Tradition (نقل) auferbaut werden könne. Die Quellen und Principien der Gesetzesfolgerung sind demnach kitâb, sunna und iǵmâʿ [1]). Die Traditionen Muhammeds werden im Grossen und Ganzen in zwei Arten eingetheilt: tawâtur und âḥâd.

Andere Quellen giebt es für die Deduction des Gesetzes nicht. Die Ausschliessung der speculativen Quellen veranlasst den M. ibn Tûmart, so wie sich dies auch in der älteren traditionellen Schule zeigte [2]), in der Anerkennung der Tradition als Gesetzquelle die grösste Liberalität zu entfalten. Auch Âḥâd-traditionen können als Grundlage zweiten Grades für die gesetzliche Praxis gelten [3]), ja er polemisirt gegen jene Theologen, welche Traditionsaussprüche mit kühn unterbrochener Ueberlieferungskette als Quellen der Gesetzdeduction nicht gelten lassen wollen [4]). Immer kömmt er wieder auf die Unterscheidung dieser zwei Arten von Traditionen zurück, um zu betonen, dass der Löwenantheil in der gültigen Gesetzdeduction der ersten Klasse von Traditionen gebühre, während die zweite Klasse, obwohl nicht ohne Einfluss auf die Feststellung des Gesetzes, nicht zur Feststellung von absoluten Gesetzesprincipien, sondern nur zu der von Principien mit bedingter Gültigkeit dienen könne. Während nun jene nothwendige Grundlagen des Gesetzes sind, aus welchen diese gefolgert werden, kann man von diesen nur

---

1) Bl. 5a وامّا معنى الاصل ومعرفته فهو كلّ ما ثبت من السمع الذى هو الكتاب والسنّة والاجماع بالاصل المقطوع به وهو التواتر.

2) Vgl. Ẓâhiriten p. 6—7.

3) *WM* Bl. 5a فى الطريق الى اثبات الاصل والاصل لا يخلو من ان يثبت بالعقل او بلسمع وبطل إثباته بالعقل اذ العقل ليس فيه الّا التجويز وتعارض الامكانين والتجويز وتعارض الامكانين تشكيك والشكّ يستحيل أن يثبت به شىء اذ هو باطل ومحال أخذُ الحقّ من الباطل فاذا بطل إثباته من جهة العقل لم يبق الّا السمع والسمع على ضربين تواتر واحاد فما كان تواترا افاد العلم القطعىّ وما كان احادا افاد العمل بالاصل المقطوع به. Man vgl. über das Verhältniss dieser beiden Formen der Traditionsüberlieferung Bl. 14b—17b Titel: فى معرفة الطريق الى المميز بين ما ثبت بالتواتر وبين ما ثبت بالآحاد.

4) Bl. 15a وقال بعض الناس ان المراسل لا يُعْمل بها وهذا غير صحيح; diese These wird durch scholastische Beweisführung weitläufig erwiesen.

sagen, dass sie begleitende Ursachen der Gesetze sind (aber nicht ihre nothwendigen Wurzeln)“ [1]).

Innerhalb des tawâtur steht obenan die ununterbrochene Tradition der Medinenser als die unverfälschteste Quelle des Gesetzes im Sinne des Propheten und seiner Genossen. „Alles was die Gelehrten von Medîna überlieferten und wonach sie sich in ihren Handlungen richteten, das ist das richtige. Der Islam, die Gesetze, der Prophet und die Genossen waren in Medîna, als noch auf keinem Punkte der Erde weder Religion, noch Gebet, noch Gebetruf, noch auch irgend etwas anderes von den Gesetzen vorhanden war. Im ʿIrâḳ und den andern Ländern war damals noch nicht die wahre Religion. Darum dürfen uns mit Recht die Leute von Medîna als Beweis gegen alle übrigen gelten. Wenn nun jemand einwenden wollte: Wir haben doch durch die Genossen manche vom Propheten überlieferte Aussprüche überkommen (die mit der medinensischen Praxis nicht übereinstimmen); warum haben die Leute von Medîna in ihrer Praxis sich von diesen Traditionen entfernt? — wenn jemand dies früge, so können wir antworten: Dies könnte dreierlei Gründe gehabt haben; entweder hätten sie aus beabsichtigter und bewusster Opposition die betreffenden Traditionsaussprüche verlassen; — oder zweitens hätten sie dies aus Unwissenheit — also unabsichtlich — gethan, oder endlich drittens, es hätte sie hierzu ein erlaubter Gesichtspunkt veranlasst. Die Annahme der ersten Ursache wäre absurd, denn daraus folgte, dass sie das gerade Gegentheil von dem wären, als wie sie Gott selbst geschildert hat, nämlich Anhänger des Propheten und des richtigen Weges. Auch die zweite Ursache kann unmöglich angenommen werden; wissen wir doch, welchen Eifer die Medinenser in der Religion entfalteten und dass sie alle in Medîna den Propheten umgaben (also wissen mussten was der Prophet aussprach). Es bleibt also nur noch die dritte Ursache als zulässig übrig. Die erlaubten Gesichtspunkte sind entweder die gesetzliche Abrogation des Inhaltes des betreffenden Traditionausspruches, oder die Befürchtung, dass die betreffenden Aussprüche unecht oder erdichtet seien, oder dass dieselben nicht gehörig beglaubigt sind. Es ist also unzweifelhaft, dass die Praxis der Medinenser ein Argument bietet gegen alles Entgegengesetzte. Dieser Grundsatz wurde auch in der Disputation des Mâlik b. Anas mit Abû Jûsuf (dem Schüler des Abû Ḥanîfa) anerkannt. Als sie über die gesetzliche Grösse des Masses (مدّ) nicht einig werden konnten, da entschieden sie

---

1) Bl. 7 b فامّا الفرق بين الاصل والامارة فهو معلوم وذلك انّ الأصل يثبت به الحكم والامارة يثبت عندها الحكم وبين يثبت به ويثبت عنده ما بين السماء والارض.

die streitige Frage dadurch, dass sie Kinder und alte Leute aus Medîna kommen liessen um sich das medinensische Mass vorzeigen zu lassen. Nach der Quelle der Bestimmung dieses Masses befragt, beriefen sie sich darauf, dass sie dieselbe von ihren Vätern und Ahnen bis zur Zeit des Propheten zurück so überkommen hätten. Dasselbe sagten sie von jeder Streitfrage, welche ihnen die beiden Gelehrten vorlegten. Als nun Abû Jûsuf einsah, dass sie in Bezug auf alles, worüber sie befragt wurden, ihre Praxis auf Grund von ununterbrochen bis auf den Propheten zurückgehender Tradition eingerichtet hatten, bekehrte er sich in allen diesen Dingen zur medinensischen Uebung.

„Die Leute von 'Irâḳ lehren betreffs der ununterbrochenen Traditionskette Phantastereien. Sie sagen z. B. wenn dies und jenes auf ununterbrochener Traditionskette beruht, woher kommen die Meinungsunterschiede in Bezug auf solche Punkte? Gäbe es — sagen sie ferner — solches tawâtur, warum sind dann dieselben Aussprüche auf Grund von Einzelautoritäten (آحاد) überliefert und niedergeschrieben worden? das war doch dann nutzlose Schreiberei! Dann müssten doch der Natur des tawâtur entsprechend die älteren Generationen, welche der Urquelle näher standen, auch örtlich näher zu Medîna waren, alle diese Dinge besser gewusst haben, als die späteren Gelehrten (und doch widersprechen schon alte Autoritäten dem Inhalt mancher auf ununterbrochene Traditionskette gestützten Traditionen)! Ferner wäre es pietätloser Angriff gegen diese śujûch, sie der Unwissenheit und des Verlassens des tawâtur zu beschuldigen. Endlich, sagen sie, ebenso wie ihr diesem oder jenem Gesetz die Autorität des tawâtur beilegt, so könnte ja jeder kommen und vorgeben, seine Ansicht stütze sich auf solche Autorität! Alles dies — sagt der Verf. — ist lose Phantasterei“ [1]) und er wäre ein schlechter Scholastiker, wenn es ihm schwer fiele diese Einwürfe auf dem Raum von fünf Blattseiten zu entkräften.

Man sollte nun glauben, Muḥ. ibn Tûmart gebe der Speculation gar keinen Raum innerhalb der Gesetzdeduction, und in der That ist es nur ein sehr enge begrenztes Feld, das er dem ḳijâs einräumt; aber vollends schliesst er es aus dem System der Hilfsmittel zur Ergründung der Gesetze nicht aus. Es ist nicht möglich, auf dem Raume, den ich hier beanspruchen darf, Ibn Tûmart's weitläufige Exposition über diesen Theil seines gesetzwissenschaftlichen Systems zu erörtern. Seine Ḳijâs-lehre ist der originellste Punkt seiner Darstellung der uṣûl, und er erfindet hier eine Fülle von neuen Definitionen, er spinnt ein Netz von Unterscheidungen, die er nicht von Vorgängern übernommen hat. Ohne vorerst die unterschiedliche Anwendung des ḳijâs in der Dogmatik und im

1) *WM* Bl. 14a.

fiḳh in Betracht zu ziehen, stellt er fünf Arten von ungültigem ḳijâs auf u. z. 1) قياس الوجود (die Analogie vermittels deren die Anthropomorphisten die Existenz Gottes nach der Analogie der materiellen Welt vorstellen) 2) قياس العادة; mittels dieser Art von Analogie folgern die معطّلة ihre theologischen Lehren. Alles Lebende, was wir sehen, ist Kind eines Vaters, Frucht einer Saat. Andere Ursachen des Seienden läugnen sie in Folge der auf diese Erscheinungen gegründeten Analogie. — 3) قياس المشاهدة فهو قياس اهل الجهة. Alles was ist ist im Raume, daher auch Gott. — 4) قياس اصحاب العلل. wodurch gefolgert wird, dass ebenso wie unter den Menschen das Vorhandensein des Wissens, die Ursache davon ist, dass jemand ein Wissender genannt wird, so auch Gott das Attribut des Wissens inhaerent sein müsse. 5) قياس اصحاب الافعال; man leugnet, dass Gott Schöpfer des Bösen sei, da er doch sonst nach Massgabe dieser Schöpfungen benannt werden müsste. فانّهم ارادوا بذلك خروج بعض المخلوقات عن ان يكون البارى سبحانه خالقها لتخيلات توهّموها وذلك انّهم قالوا رأينا شاهدًا أن كلّ من فعل فِعْلًا اتّصف به فمن اعتدى او ظلم سمّى بذلك جائرًا وظالمًا فدلّ ذلك على ان البارى سبحانه لا يفعل ظلما ولا جورًا اذ لو فعل هذا نُسمّى به. Dies Argument widerlegt der Verf. durch die Idee der absoluten Machtvollkommenheit Gottes[1]). — Hingegen findet der Verf. das ḳijâs im praktischen Gesetz (قياس شرعىّ) für zulässig, wenn a) die zu vergleichenden Momente vollständig homogene Kategorien des Gesetzes darstellen und b) die Zulässigkeit der Analogie in einem bestimmten Gesetz aus dem Wortlaute des Gesetzes folgt[2]). Allerdings ist dies eine sehr matte Zulassung des Ḳijâsprincipes, aber doch mehr als die starren Ẓâhiriten zuzugeben geneigt waren. Gegen die weitere Ausdehnung des ḳijâs polemisirt I. T. häufig in der weitläufigen Darlegung dieses Kapitels der Gesetzkunde[3]).

---

1) Vgl. **Ibn Ḥazm**, Ẓâhiriten p. 162.
2) *WM* Bl. 42b — 46b.
3) ib. 44b وهو باب كبير وأصل دقيق وفيه زلّ اكثر الناس ولم يعرفوا تحقيق القياس.

Die Stelle die ich in der Anmerkung [1]) statt aller Uebersetzung im Text wiedergebe, giebt uns einen Begriff von jenen Arten des

---

1) ولا يصحّ القياس فى المتنافيات خلافًا لما ذهب اليه من لا
معرفة عنده بالقياس فقاسوا المتناقضات كالمحرمات على المباحات
ومزّقوا الشرع كلّ ممزّق ومثال ذلك ما حكى عن بعضهم فى قوله
عم من بدّل دينه فاضربوا عنقه فذهب الى ان النساء لا يُقْتَلْن
ان بدّلن اديانهنّ وقال انّما هذا خطاب للرجال بدليل النهى عن
قتل النساء فى حديث آخر فيقال له هل تماثَلَتْ المعانى او
اختلفت فتماثُلُها باطل فان المعانى مختلفة اذ المعنى فى ترك قتل
النساء لاجل ضعفهنّ وقلّة منّتهن فى القتال وهذا فى الجهاد وامّا
قتل من بدّل دينه فانّه نكال وردع يدخل فيه كلّ من فعل ذلك،
وغير ذلك ممّا قاسوه كثير وتواضعوا بينهم شروط القياس فقالوا انّما
يصحّ القياس باربع شروط وهى العلّة والحكم والاصل والفرع فعلى
هذا بنوا القياس ومثاله ما قالوه فى نفى الطهارة من مسّ الذكر
فقالوا انه عضو من الجسد فلا تجب فى مسّه طهارة اصلُها سائر
الاعضاء فكونه عضوا هى العلّة والحكم نفى الطهارة عن مَن مسّهُ
والاصل سائر الاعضاء التى لا تجب فى مسّها طهارة والفرع نفس
العضو وكونه محمولا على سائر الاعضاء ثمّ طرّدوا هذه الشروط فى
جميع الاشياء وعارضوا الاخبار وتركوها جانبا وهذا لا يجوز بوجه
ولا يجوز تقديم القياس على الخبر اذ وُجد ولا يصحّ ولا يجوز فى
ذلك خلاف ولا ينبغى أن يقال يقدّم القياس على الاخبار لوجوب
قبول الاخبار اذ كانت على شروط القبول ولا خلاف فى ذلك ثم
خرجوا الى الربوبيات وزادوا على عين المنصوص عليه غيرَه بقياس
خارج عن مقتضى ما قدّمناه واختلفوا فى ذلك بعلل مختلفة منها
الادّخار والاقتيات والملية وهذا كلّه عدول عن الطريق, vgl. Ẓâhiriten p. 41. Wie streng man es gerade in der Wuchergesetzfrage mit der Zurückweisung jedes Versuches, die Analogie über das gesetzlich festgesetzte Mass aus-

Ḳijâs, die dem Imam der Almohaden für unzulässig erscheinen. Er unterlässt es auch nicht, die durch die Ḳijâsfreunde aus den Traditionen angeführten Argumente und Beispiele vorzuführen und sie der Reihe nach zu entkräften. Es wäre überflüssig, diesen Punkt der Polemik, den er fast ebenso wie andere ḳijâsfeindliche Vorgänger bespricht [1]) hier weitläufig darzulegen. Es ist im Ganzen eine nicht ohne Widersprüche verlaufende vermittelnde Stellung, die Muḥ. ibn Tûmart in der Ḳijâsfrage einnimmt; ein Schwanken zwischen der starr abweisenden Negation Ibn Ḥazm's und der freien Willkür der 'irâḳischen Schule in der Aufstellung von Gesetzursachen und Analogien. Ich theile hier die meist charakteristische Aeusserung des Verf.'s in dieser Streitfrage mit: Im Anschlusse an seine Darstellung des Lehrsatzes أن الله سبحانه مالك الاشياء يفعل فى ملكه ما يريد ويحكم فى خلقه ما يشاء فليس للعقول تحكّم ولا مدخل فيما حكم به المولى sagt Muḥ. ibn Tûmart [2]): وهذا كلّه بيّن لا خفاء به وانّما هذه الاشارة [3]) ردّ على بعض من لا خلاق له [4]) فيما ذهبوا اليه من ان الشريعة لا حكمة فيها وانّها ليست على سنن العقل جارية طعنًا منهم فى الدين وجهلا بحكمة الله تعالى، وذهب اخرون الى الاستنباط من عقولهم وتحسين الاشياء على ما أدّتهم اليه وجعلوا أقْيسة فى الشرع عدولا منهم عن الحقّ وذلك كلّه فاسد اذ اصول الشريعة وفروعها منحصرة وانحصار اصولها فى عشرة وهى أمر الله ونهيه وخبره بمعنى الامر وخبره بمعنى النهى وأمْر الرسول ونهيه وخبره بمعنى الامر وخبره بمعنى النهى وفِعْلُه وإقرارُه وانحصار فروعها وهى الاحكام فى خمسة وهى الواجب والمندوب والمحظور والمكروه والمباح فلا يخرج فرع عن هذه الخمسة ولا يخرج أصل عن تلك العشرة، فان قال قائل لِمَ حصرتم الشريعةَ فى هذه العشرة وتركتم الإجماع والقياس وهما اصلان

---

zudehnen nahm, erhellt aus Ibn al-Aṯir ann. 486, X p. ٨٤; dort wird berichtet, dass ein Theologe wegen solcher Lehren aus Baġdâd ausgewiesen wurde.

1) Vgl. Ẓâhiriten p. 207 ff.

2) *WM* Bl. 42 b.

3) Cod. اشارة.

4) Soll hier auf Ibn Ḥazm angespielt sein? die oben verläugnete Lehre wird durch I. Ḥ. vorgetragen, s. Ẓâhiriten p. 43 Anm. 1.

فى الشريعة فيقال انّهما داخلان فيما قدّمناه مُنْضمّان فيما عددناه وذلك انّ الاجماع داخل تحت الأمر وهو قوله تعالى أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأُولى الامر وقد تقدّم الكلام فى أولى الامر وامّا القياس فهو على ضربين عقلىّ وشرعىّ الخ.

Es ist klar, dass innerhalb des Sytems, welches Muhammed ibn Tûmart hier aufstellt, der Geist, der die verschiedenen in gleicher Weise gültigen und berechtigten Gesetzschulen im Islam erzeugte, vollends verbannt ist. Es könne nicht zweierlei Praxis in Bezug auf eine und dieselbe Frage Platz greifen, wie dies im Sinne derjenigen Schulen ganz gut möglich ist, welche je ihren muǵtahidîn Glauben schenken, wodurch die Gesetze aus Quellen hergeleitet werden, die nicht die richtigen Quellen dafür sind. Die Autorität der muǵtahid's wird hierdurch eine Stufenleiter zur Vernichtung des Gesetzes. Die Lehre, dass zwei muǵtahidûn in Betreff eines und desselben Punktes der Gesetzwissenschaft Entgegengesetztes und Widersprechendes lehren können, ist absurd [1]). Sowie er in den oben angeführten Stellen gegen die 'Irâḳenser und die Ḳijâsschulen im Allgemeinen polemisirt, so finden wir ihn in einigen besonderen Punkten gegen die śâfi'itische Schule polemisiren [2]). Die unbedingte Zugehörigkeit zu einer der bestehenden Gesetzschulen nennt er: Unwissenheit [3]).

Wenn wir nach diesen Einzelheiten, welche die charakteristischen Momente der Methodik der Gesetzesdeduction in sich begreifen, nach der Stellung M. ibn Tûmart's innerhalb der Partheien der muhammedanischen Gesetzesschulen fragen, so wird die Antwort

---

1) *WM* Bl. 7 b schliesst er das Kapitel: ثبوت اصل واحد لفرعَيْن mit folgenden Worten: وهذه القاعدة كثيرة الالتباس وعنها زلّ متنقضَيْن كثير من الناس وبالجهل بها وعدم التحقيق لها قالوا كلّ مجتهد مصيب فجعلوا هذه المقالة سُلّما الى هدم الشريعة واسناد الاحكام الى غير مستندها وعكس الحقائق عن موضوعها وصيّروا الحلال حرامًا والحرام حلالاً وجعلوا الشرع متناقضا واتّبعوا قول (cod. قوله) كلّ قائل وان تنقضت واعتقدوا الحقّ فى المجتهدين (cod. المجتهدان) وان تعارضت (so).

2) Bl. 27 b, 28 a.

3) Bl. 5 a لانّ التقليد جهل.

nicht schwer. Die Verwerfung des taḳlîd, die Polemik gegen die Fiḳhschulen, die Ausschliessung des ḳijâs aus den Quellen der Gesetzdeduction: alles dies ist Kennzeichen der ẓâhiritischen Schule. Dem ḳijâs wird allerdings, wie wir gesehen haben, durch ein Hinterpförtchen wieder Eingang verschafft, aber die Concession des ḳijâs begreift nur das قياس جلىّ in sich, dessen Zulässigkeit auch Dâwûd al-Ẓâhirî zugab [1]). In Einzelpunkten des Gesetzes hat er vielleicht hin und wieder anders geurtheilt als das Gros der Ẓâhirschule [2]), wie denn die Ẓâhirschule ihrer Natur nach überhaupt keinen positiven Gesetzcodex bietet, sondern ihr Urtheil von der Würdigung der in Betracht kommenden, oft einander widersprechenden Traditionsaussprüche abhängig macht. Aber in den allgemeinen Fragen finden wir M. ibn Tûmart auf rein ẓâhiritischem Boden stehend. Wenn er für irgend eine These den Beweis zu führen hat, so kennt er nur drei Instanzen: kitâb, sunna, iǵmâ' [3]) — und

1) Zâhiriten p. 36.

2) *WM* 25a غسل يوم الجمعة ist nicht واجب (Ẓâhiriten p. 64).

3) Ein auch sachlich nicht gleichgültiges Beispiel hierfür: وامّا قتله (يعنى قتل تارك الصلاة) فبالكتاب والسنّة والاجماع امّا الكتاب فقوله تبارك وتعالى فان تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلّوا سبيلهم فجعل اقامة الصلاة سببا لتخلية سبيلهم من القتل، ومن السنّة قوله عم أُمِرْتُ أن أُقاتل الناس حتّى يشهدوا أن لا إِلٰه الّا اللّه وأن محمّدا رسول الله ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة ثمّ قال فاذا فعلوه عصموا منّى دماءهم واموالهم الّا بحقّها وحسابهم على اللّه فعلّق منعَ قتلهم بفعل الصلاة وإباحةَ قتلهم بتركها ولا مخالف ايضا فى ذلك قال ابو بكر رضه لو منعونى عِقالا كانوا يؤدّونه الى رسول الله صلعم لقاتلتُهم على منعه فهذا فِعلُه رضه فى الزكاة فكيف فى الصلاة التى هى أعظم منها ومُساعدة الصحابة له فى ذلك وتسليمهم لقوله وخروجهم معه لجهاد مانعى الزكاة إجماعٌ منهم على ذلك، وقال مالك فى موطّئه الأمر عندنا انّ كلّ من منع فريضةً من فرائض الله فلم يستطع المسلمون اخذها منه كان حقّا عليهم جهاده حتّى يأخذوها منه فالصلاة اعظم الفرائض وآكدها،.

zwar beschränkt er, wie aus vielen Stellen ersichtlich, das iǵmâ' auf den Consensus der *Genossen* [1]) — ganz so wie Ibn Ḥazm in seinem Muḥallâ. Und wenn wir seine Theorien in zwei besonders hervorstechenden Unterscheidungslehren der Ẓâhirschule betrachten, so finden wir ihn in vollem Einklang mit den Lehren dieser Schule. Erstens, mit Hinsicht auf die Frage, ob jeder imperativische Ausdruck im Gesetztexte die obligatorische Natur des betreffenden Gesetzes involvire [2]); da finden wir ihn in einer schneidigen Polemik begriffen gegen jene Theologen, welche das Vorkommen des أمر للندب zugeben — bekanntlich die allgemeine Lehre der Fiḳh-schulen [3]). Und in einer zweiten principiellen Frage: ob nämlich ein dem Wortlaute nach ganz allgemein gehaltener Befehl — عموم — dieser Allgemeinheit entzogen und auf specielle Fälle beschränkt werden dürfe — خصوص — finden wir ihn vollends auf der Seite der Ẓâhirschule [4]).

Die Bekanntschaft mit den Werken des Ibn Ḥazm hat zwar I. T. selber in directer Weise nicht angedeutet; doch ist sie bei ihm aus mehr denn einem Grunde wahrscheinlich. Zuförderst wäre es kaum denkbar, dass ein Mann, der nichts Kleineres beabsichtigte, als die Reform der Gottesauffassung seiner Landsleute, die Schriften eines der grössten Dogmatiker des Maǵrib in dem ihm unmittelbar vorangehenden Zeitalter, eines Schriftstellers, von dessen merkwürdigen Schriften zu Ibn Tûmart's Zeiten ohne Zweifel noch viel geredet wurde, hätte abseits liegen lassen. Dann haben wir ja bereits mehrere mal (S. 82, 89, 91) Gelegenheit gehabt, theils auf die Entlehnung des Ideenganges des Ibn Ḥazm, theils aber auf Polemik gegen Gedanken, die I. Ḥ. ausgesprochen, hinzuweisen. Dass der andalusische Theologe in den Schriften des nordafrikanischen Agitators trotz mannigfacher Aehnlichkeit ihrer Methode in Dogmatik und Gesetzkunde niemals mit Namen angeführt wird, ist kein Beweis gegen unsere Annahme. Die Schriften des I. T. wollen ihrer Anlage nach nicht gelehrte Werke sein, sondern Handbücher, zum Theil auch symbolische Schriften für die Anhänger der durch ihn begründeten staatlichen und kirchlichen Bewegung. In solchen Arbeiten pflegt auch der gelehrteste Autor nicht mit Citatenkram zu prunken, oder secundäre Quellen seiner Thesen namentlich anzuführen. In der That begegnen wir in sämmtlichen uns überkommenen Schriften des I. T. keinem einzigen Citat aus einer späteren Schrift, kein einziger Autor wird mit Namen erwähnt. Nur kanonische Schriften werden herangezogen, und zwar ausser

---

1) z. B. *WM* Bl. 23a.
2) ibid. 11b.
3) Zâhiriten p. 71—73. 122.
4) *WM* 120 ff.

dem Koran die verschiedenen Traditionssammlungen, namentlich das Muwaṭṭa' des Mâlik b. Anas [1]), die Sammlungen des Muslim [2]), Al-Tirmiḏî [3]) und Abû Dâwûd [4]). Selbst Al-Aš'arî habe ich in dem ganzen Buche kein einziges mal erwähnt gefunden. Zu polemischem Zwecke nennt er die 'irâḳische sowie auch die šâfi'itische Schule (an Stellen die bereits oben nachgewiesen wurden) und mit Bezug auf einige Punkte der Dogmatik polemisirt er gegen die Mu'tazila; die betreffende Stelle reproduciren wir im Anhang zu dieser Abhandlung.

Muh. ibn Tûmart's Werk enthält ausser der allgemeinen theoretischen und polemischen Grundlegung der Fiḳh-wissenschaft einzelne Specialabschnitte über bestimmte Kapitel des fiḳh. Er thut, seiner vorgesetzten Methode getreu, in diesen speciellen Kapiteln nichts anderes, als dass er die Traditionsaussprüche zusammenstellt, die in dem speciellen Theile der gesetzlichen Praxis zur Geltung kommen. Mit besonderem Nachdruck werden hier von Bl. 90a—92b jene Traditionen zusammengestellt [5]), auf welche das Verbot des Weingenusses und des Genusses sonstiger berauschender Getränke begründet ist und diesem Verbot die weiteste Ausdehnung geben [6]). Man muss sich vergegenwärtigen, wie vernachlässigt dieses muhammedanische Verbot im Maġrib war [7]), um die Wichtigkeit zu begreifen, die ihm in diesem Werke des politisch-religiösen Refor-

---

1) *WM* Bl. 23b, 25a.

2) Das ganze Stück 69a—86b wird als Auszug aus Muslim eingeführt; am Anfang wird Muslim erwähnt.

3) Bl. 68b, 69a وفى ديوان الترمذىّ.

4) Bl. 69a ومن سنن ابى داود.

5) z. B. Bl. 92a باب معرفة الخمر المجمع على تحريمه المنزّل فى الكتاب über die Ausdehnung des Verbotes auf alles berauschende Getränk. Unter den hierfür angeführten Traditionen ist folgende: وعن ابى موسى الاشعرىّ انّه قال بعثنى رسول الله صلعم انا ومعاذ بن جبل الى اليمن فقلت يرسول الله ان شرابا يصنع بارضنا يقال له المِزْر من الشعير وشرابا يقال له البِتْع من العسل فقال كلّ مسكر حرام vgl. al-Buchâri Adab nr. 79. — Bl. 92b باب فى تسمية ما يُتَّخذ من القمح والشعير خمرا وتحريم قليله وكثيره وانعقاد الاجماع على ذلك.

6) Es ist bekannt, dass in vielen Gegenden des Islam selbst fromme Muhammedaner gegen den Genuss des Dattelweins nichts einzuwenden haben, und sich hierbei auf die Lebensgewohnheit des Propheten berufen (ZDMG. XII p. 686 oben). Ibn Tûmart will in diesem Kapitel gegen solche Erleichterungen einen Damm setzen.

7) Vgl. oben p. 40.

mators beigemessen wird. I. T. hatte ja auch in seiner vorangehenden praktischen Thätigkeit und Bemühung auf dem Gebiete des امر بالمعروف ونهى عن المنكر ein fanatisches Eifern gegen die Verletzung des Weinverbotes bethätigt [1], ein Eifern übrigens, das selbst auf dem Herrschaftsgebiete der Almohaden nicht von durchschlagendem Erfolge war. Der älteste Sohn des 'Abd-al-mu'min wurde wegen übermässigen Weintrinkens [2] von der Thronfolge ausgeschlossen und noch der Enkel des 'Abd-al-mu'min fühlt sich veranlasst, das Verbot der Weineinführung nach Marokko zu verschärfen — allerdings mit grossem Erfolge, denn sein Hofarzt Abû Ǵa'far b. al-Ǵazâl konnte sich in Marokko nicht die paar Tropfen Weines verschaffen, die er zur Herstellung einer Theriaca bedurfte [3]. Aber zur selben Zeit verfasst ein Schöngeist des Almohadenhofes, Muḥammed ibn 'Abd rabbihi, um eine Zecherei zu entschuldigen, bei der er ertappt wurde, Epigramme, in denen er dem Gedanken Ausdruck giebt, dass nur der Rausch, nicht aber der Genuss des Weines an sich verboten sei [4], eine Ansicht, die man übrigens nicht bloss als witzige Wendung eines Dichters betrachten darf. Sie war damals, als ihr der Dichter Ausdruck gab, in Afrika nicht zu allererst ausgesprochen worden. Bereits im III. Jhd. vertrat dieselbe ganz ernstlich der Theologe Ma'mar b. Manṣûr وكان معمر يقول بتحليل المُسْكِر ما لم يُسْكِر منه [5]; wahrscheinlich nicht ohne Zusammenhang mit den Erfordernissen des Lebens [6]. Hat sich ja das muhammedanische fiḳh immer bestrebt, den schroffen Buchstaben des Gesetzes durch spitzfindige Umdeutung mit der Praxis des Lebens auszusöhnen; und der eben erwähnte Umstand ist ein Beweis mehr für die bereits oben dargestellte Thatsache, wie schwer es hielt, im nordafrikanischen Islam das muhammedanische Weinverbot durchzuführen.

1) In Mahdija beschäftigte er sich am Beginn seines Auftretens damit, Musikinstrumente und Weingefässe, deren er habhaft werden konnte, zu zertrümmern. Ibn Challikân nr. 699 VIII p. ٤, 8.

2) Al-Marrâkoŝî p. ١٢٨, 7 v. u. ادمان شرب الخمر Kartâs p. ١٣٣ wird dies Laster nicht speciell erwähnt.

3) Ibn Abi Usejbi'a ed. A. Müller II p. ٨٠.

4) Al-Marrâkoŝî p. ٢١٨ 10.

5) Bajân I p. ١٧٥.

6) Zur Zeit des Idrisi hielten die Bewohner von Sûs den Genuss eines aus Traubensaft bereiteten Getränkes Namens Anziz, das als sehr berauschend geschildert wird, für erlaubt, ما لم يتعدّ به الى حدّ السكر Description de l'Afrique et de l'Espagne p. ٦٣, 3.

VIII.

Im Sinne der Lehre des Ibn Tûmart ist die Erfüllung der göttlichen Gesetze ohne Wissenschaft von denselben völlig werthlos, sowie auch der Gottesglaube ohne bewusste Gotteserkenntniss unvollkommen ist [1]). In einem besonderen Kapitel, in welchem er die Vorzüge der Wissenschaft behandelt [2]), macht er diesen Lehrsatz durch ein sehr drastisches Gleichniss anschaulich: „Wenn ein abgerichteter Hund das Wild tödtet, so wird (nach dem muhammedanischen Gesetz) diese Tödtung als regelrechte Schlachtung betrachtet, wodurch der Genuss des Wildprets zulässig wird, während es bloss als Aas betrachtet wird und als Speise nicht zulässig ist, wenn der tödtende Hund nicht abgerichtet war. Ebenso wird die Gesetzübung erst durch die bewusste Kenntniss von derselben vollgültig, der Gottesdienst des Unwissenden aber ist nicht gültig, durch die Unwissenheit ist die Uebung ungültig und dem Aase gleichgeworden“ [3]). Es ist daher nicht anders zu erwarten, als dass unter den unmittelbaren Nachfolgern des Ibn Tûmart auf die Wissenschaft und ihre Pflege viel Werth gelegt wurde, und dass namentlich die Fürsten selbst durch selbstthätige Theilnahme an der Förderung derselben hervorragten. Wir haben hier nur über die Stellung des fiḳh unter den Almohaden zu sprechen und dies um so mehr, als wie wir bereits (S. 85) gesehen haben, die dogmatische Lehre des I. T. unter den Nachfolgern an Gewicht verliert und — obwohl ein correctes dogmatisches Bekenntniss nicht ganz gleichgültig wird [4]) — der Schwerpunkt der almohadischen Sonderstellung in der Theologie immer mehr auf den gesetzwissenschaftlichen Theil derselben fällt.

---

1) *WM* 57 a. S. die Stelle oben p. 79. Averroes l. c. p. 24, 9 erwähnt, dass es Aś'ariten gebe, welche jeden für einen Ungläubigen erklären, der nicht die Beweise für das Dasein Gottes kennt, wenn er auch sonst gläubig wäre.

2) ibid. Bl. 48 b ff.

3) Bl. 49 a فان الكلب المعلَّم قتلُه للصَّيْد ذكاة له وإباحة لأكلِه وغير المعلَّم يُجِيف الصيدَ ويُفْسِده فيحرم أكلُه وكذلك العالم العامل إنّما تصحّ عبادتُه بعلمه والجاهل لا تَصحّ عبادته لانّه عملُ بالجهل فاجاف العبادة وأفسدها.

4) Averroes, Philosophie und Theologie p. 26 wird gerühmt, dass „Gott durch diese siegreiche Sache (d. i. durch die almohadische Regierung) vieles von jenen Uebeln und unwissenden Lehren und irreführenden Wegen hat aufhören machen und durch dieselbe den Weg geebnet hat zu vielen guten Dingen ..... Sie hat das gemeine Volk in der Erkenntniss Gottes auf einen guten Mittelweg geleitet, welcher höher liegt als die Niederung gedankenloser Nachbeterei, aber dennoch näher als das Wirrsal der mutakallimûn: sie hat die Auserwählten auf die Nothwendigkeit des vollkommenen speculativen Eindringens in die Principien der Religion aufmerksam gemacht“.

Dass 'Abd-al-mu'min seine Carrière mit dem Studium der Theologie begann und dass er zuerst als Theologe zum Liebling des I. T. wurde, wird in allen Quellen der Almohadengeschichte weitläufig berichtet. Sein Sohn Abû Ja'ḳûb Jûsuf war gleichfalls theologisch gelehrt [1]). Er wusste die eine der beiden grossen Traditionssammlungen — man weiss nicht ob Al-Buchârî oder Muslim — auswendig [2]). Wie viel Gewicht er besonders auf die der Sunna gemässe Rechtspflege legte, ersieht man aus seinem im Anhang zu dieser Abhandlung mitgetheilten Erlass (vom Jahre 561), in welchem er den Richtern seiner Provinzen die Principien der Rechtsprechung kurz darlegt und besonders anbefiehlt, dass in seinem Reich kein Todesurtheil gefällt, oder eine schwierigere Rechtssache endgültig entschieden werden dürfe, ehe die Acten über das eingeleitete Verfahren und die Verhörsprotocolle nicht ihm zur Revision unterbreitet werden. Dieser Befehl setzt eine besondere Neigung des Fürsten zur Beschäftigung mit der Wissenschaft des religiösen Gesetzes voraus, wie denn im Allgemeinen dieser merkwürdige Erlass von dem Bestreben Zeugniss ablegt, die Rechtspflege auf die Basis der Sunna zurückzuleiten. Der Theologe Abû Ja'ḳûb Jûsuf war aber nichts destoweniger auch ein kriegerischer Geist. Jedoch auch die Pflege dieser Seite seines Charakters hat er mit seiner theologischen Liebhaberei eng zu verknüpfen verstanden. Er fachte nämlich den kriegerischen Eifer seiner Unterthanen dadurch an, dass er eine besondere Sammlung derjenigen Aussprüche des Propheten anlegen liess, welche sich auf den Religionskrieg beziehen. „Diese Traditionen wurden den muwaḥḥidîn dictirt, damit sie dieselben lernen, wie dies auch bis zum heutigen Tage (Anfang des VII. Jhd.'s) ihre Gewohnheit ist. Der Fürst selbst nahm thätigen Antheil an dem Dictiren dieser Traditionen" [3]). Das Sammelwerk der Schriften des Mahdî, welches eine der Quellen unserer Darstellung ist, schliesst mit einem كتاب الجهاد [4]). Ich glaube, dass dieser Theil der

---

1) *ISS* Bl. 45a charakterisirt ihn wohl etwas überschwänglich: كان مستظهرا للقران كتاب الله تعالى بشرحه فى ناسخه ومنسوخه قارئا لنصّه حافظا له على وقفه وابتداءه عالما بحديث رسول الله صلعم بصحيحه ومختلفه وحسنه وغريبه وباسناده متفنّنا فى العلوم الشرعيّة والاصولية متقدّما فى علم الامام المهدىّ رضّه مُحْكِما للافانين الذى املاه وأخذ عنه.

2) Al-Marrâkošî p. ١٧٠.

3) ibid. p. ١٨٣.

4) *WM* Bl. 93a—98a besonders zwei Abschnitte: فضل الشهادة فى سبيل الله und الجهاد بالمال.

Sammlung nicht mehr von Ibn Tûmart stamme, sondern als ein im Sinne Ibn Tûmart's gehaltener Tractat der Sammlung seiner eigenen Schriften angehängt wurde. Dieser Tractat enthält ohne jede sich daran knüpfende Reflexion eine trockene Zusammenstellung der von den Vorzügen des ǵihâd handelnden echten und apokryphen Aussprüche des Propheten, geeignet das Volk zum Kriege gegen Andersgläubige zu fanatisiren. Ich halte diesen Tractat für die durch Abû Ja'ḳûb (st. 580) veranlasste Gihâd-collection. Dazu stimmt die Nachschrift des Tractates, wonach diese ganze Sammlung im Jahre 579 entstanden sei, während doch 'Abd-al-mu'min, der in der Titelaufschrift als Sammler bezeichnet wird, damals längst nicht mehr unter den Lebenden war. Die durch letztern dictirte Sammlung endet mit den Worten كمل الاملاء Bl. 93a; von dort ab beginnt das durch Abû Ja'ḳûb veranstaltete „Ǵihâdbuch".

Sein Sohn Abû Jûsuf Ja'ḳûb b. Jûsuf, gewöhnlich unter dem Beinamen Al-Manṣûr bekannt, war der bedeutendste Theologe unter den almohadischen Fürsten. Von den Anregungen ausgehend, die in den Lehren Ibn Tûmart's gegeben sind, machte er Ernst mit der Verwerfung der abgeleiteten Gesetzcodexe (فروع) und brachte die ausschliessliche Berücksichtigung der Tradition zu voller Geltung. Es ist an einem andern Orte weitläufiger über diese That des Fürsten, durch welche er die ẓâhiritische Fiḳh-methode zur Herrschaft brachte, gehandelt worden [1]); eine That übrigens, welche der in Literaturfragen nicht ganz genau orientirte Verfasser des Ḳarṭâs fälschlich dem 'Abd al-mu'min zuschreibt [2]). Es ist charakteristisch, aus der Biographie des sevillaner Gelehrten 'Alî b. Chalaf al-Tuǵibî (st. 596) zu ersehen, dass Al-Manṣûr geradezu die Untersuchung einleiten liess gegen Theologen, welche ihm als Anhänger einer bestimmten Schulmeinung (تقليد) denuncirt wurden [3]). Wie bedeutend er in der muhammedanischen Theologie war und wie er sich an der literarischen Pflege derselben betheiligte, ist aus den Memoiren eines Zeitgenossen, des Theologen Tâǵ al-dîn b. Ḥammûja aus Sarachs ersichtlich, der auf seiner Reise nach dem Westen vom Jahre

1) Ẓâhiriten p. 174.

2) Ḳarṭâs p. ١٣٧: er lässt die كتب الفروع verbrennen und die Menschen zum ḥadîṯ zurückkehren. Bezüglich des Antheiles des 'Abd al-mu'min an der Verfolgung der fuḳahâ' herrscht Verwirrung in den Quellen; man vgl. z. B. Ibn al-Aṯîr XI p. ١١٨ ann. 558, wo von ihm berichtet wird جمع الناس بالمغرب على مذهب مالك فى الفروع وعلى مذهب ابى الحسن الاشعرىّ فى الاصول.

3) Al-Maḳḳarî I p. ٣٩٩.

593—600 in Marokko am Hofe des Fürsten lebte. „Ich habe mich überzeugt, dass er in der auswendigen Kenntniss des Koran und der Traditionsaussprüche ausgezeichnet war, er konnte über die Gesetzwissenschaft in eingehender Weise mitsprechen, die fuḳahâ seiner Zeit wenden sich an ihn um Entscheidungen (فتاوى) in zweifelhaften Fragen. Es existirt von ihm eine ganze Sammlung solcher Decisionen, die er aus eigener Kenntniss heraus erfliessen liess. Man rechnete ihn zu den Ẓâhiriten. Er verfasste eine Sammlung von Traditionstexten, welche auf die gottesdienstlichen Handlungen Bezug haben[1]) und betitelte sie: Al-targîb“ [2]). Das theologische Studium gehörte so sehr zu den unerlässlichen Bedingungen eines Almohadenfürsten, dass noch zur Zeit des beginnenden Verfalles, jener Fürst, der die Mahdi-idee, auf welche sich das Almohadenreich gründete, vollends verläugnete und selbst Ibn Tûmart's Andenken mit Schmähungen überhäufte, Abu-l 'Alâ Idrîs b. Ja'ḳûb, „ein Imâm in der Traditionswissenschaft“ genannt werden kann, der nicht aufhörte seine Untergebenen zum Studium der Sammlungen des Buchârî, Mâlik und Abû Dâwûd anzueifern [3]).

IX.

Unsere Quellen bieten uns keine geordnete Darstellung der praktischen Veränderungen, welche durch das Aufkommen der Almohadenherrschaft im religiösen und in dem durch die Religionsgesetze bestimmten privaten Leben der Muhammedaner Platz greifen mussten. Es wird jedoch bei dem besondern Zweck dieser Studie nicht überflüssig sein, die zerstreut sich findenden Andeutungen zusammenzustellen.

1. Zuförderst ist es die Sitte einiger Berberstämme in der Nähe der Sûdân-länder, z. B. die der Ṣanhâǵa, besonders aber des Theilstammes der letztern, nämlich der Lamtûna [4]), aus welchen die Almorawiden-dynastie hervorging, dass die Männer so wie es im Islâm sonst unter Frauen üblich ist, das Gesicht dicht verschleiern, welcher die Almohaden den Krieg erklärten, indem sie immer und immer betonen, dass es den Männern verboten sei, in ihrer Kleidung den Frauen nachzuahmen. Diese sonderbare Gewohnheit wurde von den „Verschleierten“ so hoch gehalten, dass sie dieselbe auch auf Reisen in fremden Ländern, wo diese Art sich zu kleiden ganz

---

1) Wohl identisch mit dem bei Al-Marrâkoŝi p. ٢٠٢ angeführten Werke.

2) Al-Maḳḳari II p. ٧٠.

3) Ḳarṭâs p. ١٦٦.

4) Ibn Chaldûn I p. ٢٣٥ واتخذوا اللثم خطاما تميّزوا بشعاره بين الأمم.

unbekannt war, beibehielten. Im Jahre 499 erregten in Baġdâd zwei Afrikaner nicht geringes Aufsehen, die von der heiligen Wallfahrt heimkehrend, ihren Weg über die Residenz des Chalifen nahmen, weil sie Ursache hatten, Egypten aus dem Wege zu gehen. Der eine von ihnen hielt theologische Vorträge in Baġdâd; er war auch bei dieser Gelegenheit ganz verhüllt, so dass nur seine Augen sichtbar waren [1]). Es ist nicht auffallend, wenn wir erfahren, dass die „Verschleierten" mit Bezug auf diese, von allen anderen Muhammedanern sie unterscheidende Tracht, welche ursprünglich wohl dem Umstande ihre Entstehung zu verdanken hatte, dass man sich gegen jene, die jemanden der Blutrache wegen verfolgen, unkenntlich machen wollte [2]), eine Fabel erdichteten, welche die Existenz dieser Kleidungsart begründen sollte. In früheren Zeiten sollen die Lamtûna, sowie die arabischen Beduinen die Verschleierung nur zeitweilig aus besonderen Gründen, z. B. um sich gegen Hitze und Kälte zu schützen, angewendet haben; in einer Fehde aber, bei welcher die Greise, Frauen und Kinder der Lamtûna von dem Feinde in ihren Wohnungen überfallen wurden, während ihre waffentüchtigen Krieger mit wenigen Ausnahmen abwesend waren, sollen sich diese der List bedient haben, sich zu verschleiern, jene aber, durch die Anlegung von Waffen und Rüstung dem Feinde als Männer zu erscheinen. So erschienen sie in grosser Ueberzahl vor dem Feinde, der Männer und Frauen nicht unterscheiden konnte und sie allesammt für tüchtige Krieger hielt und hinter dem Schleier nicht Greise und Weiber vermuthete. Da nun die Lamtûna durch diese List errettet wurden, sollen sie die Verschleierung der Männer als „Sunna" angenommen haben [3]). Aber dies kann selbstverständlich nicht die Entstehungsursache der Sitte sein, welche wir bis in die neueste Zeit bei vielen Stämmen im Innern Nordafrika's, namentlich bei den Tuâreg finden [4]), welche für diesen Gebrauch den Grund angeben, „dass es edlen Leuten nicht ziemt, sich zu zeigen" [5]). Hingegen lassen sie die Frauen unverschleiert — wie ein Schilderer der Tuâregsitten bemerkt — um hierdurch gleichsam ihre Inferiorität zu bezeichnen [6]). Erwähnenswerth ist die

---

1) Ibn al-Aṯîr X p. ١٥٥ ann. 499.

2) Vgl. Dozy, Dictionnaire détaillé des noms des vêtements chez les Arabes p. 399 f.

3) Ibn al-Aṯîr IX p. ٣٣٣ ann. 448. Ibn Šihna, Rauḍat al-manâẓir ann. 448. Ibn abî Dînâr, franz. Uebers. p. 163 Note. Eine andere Sage lässt 200 Umajjaden als Frauen verkleidet nach Maġrib entkommen; von ihnen stammen die Verschleierten ab. (Wüstenfeld, Der Tod des Ḥusejn p. VIII.)

4) Langlés, Voyage de F. Horneman dans l'Afrique septentrionale I p. 152.

5) Daumas, Le Sahara algérien p. 325.

6) Tristram, The great Sahara (London 1860) p. 240: „One end of the folds of the turban is brought over the face and fastened by an ivory pin, so as to expose only the eyes. Even in eating this black veil is never removed,

Schilderung, welche der einheimische Jude Mordechaj Abû Surûr in allerneuester Zeit von dieser Sitte bietet: Tous ces Philistins que j'ai nommés, Berbères, Touaregs, Aouelamiden, Daggatoun..... ont même loi, même langue, même caractère sauvage, mêmes vêtements, mêmes armes, mêmes usages, à l'exception des Berbères, qui sont maintenant habillés comme les gens de Draa, parce qu'ils sont voisins de l'Afrique (du Maroc), cependant encore leur front et leur bouche d'un voile noir comme tous les Touaregs leurs frères et, comme pour ceux ci c'est pour eux une offense impardonnable de soulever ce voile et de découvrir leur visage; ils punissent de mort cet injure [1]). Gegen diese Sitte nun eiferte Ibn Tûmart in jenem Kapitel seines Werkes, in welchem er Hass und Krieg predigt gegen die almorawidischen Herrscher [2]). Aus seiner Auslassung gegen die bekämpfte Sitte folgt, dass parallel mit der Verschleierung der Männer das Unverschleiertbleiben der Frauen einherging. In der That wird uns erzählt, dass Ibn Tûmart am Beginn seiner Laufbahn, bald nach seinem Erscheinen in Marokko die Schwester des Fürsten „unverschleiert nach der Sitte der mulaṯṯamîn in Betreff der Kleidung ihrer Frauen" antraf [3]) und die Prinzessin hierüber öffentlich zurechtgewiesen habe [4]), was den ersten Anlass zur officiellen Verfolgung des Imâm bot. Aber den Almohaden gelang es nicht, durch ihren fanatischen Eifer die Sitte der mulaṯṯamîn dauernd abzustellen. Von den afrikanischen Stämmen, welche die libysche Wüste bewohnen, und die er auch namentlich aufzählt (darunter auch Zenegates d. h. صنهاجة und Lentatae d. h. لمتونة) hören wir von Leo Africanus: Qui nobiliores videri volunt pannum nigrum in capite gerunt, cuius pars quaedam totam faciem oculis tantum exceptis tegit, estque hic eorum habitus quotidianus. Quoties autem cibum in os ingerunt, pannum auferunt ac mox singulis morsibus retegunt, huiusque talem afferunt rationem: Quemadmodum, inquiunt, indecorum est, si quis cibum evomat aut ex

---

but held from the mouth by the left hand. To expose the face is considered a degradation, and hence, perhaps to mark their inferiority, the women are never veiled".

1) Les Daggatoun ..... traduit de l'hébreu par Isidore Loeb (Paris 1880) p. 8.

2) *WM* Bl. 67b وكذلك المجسّمون الكفّار وهم يتشبّهون النساء فى تغطية الوجوه بالتلثيم والتنقيب ويتشبّه نساءهم بالرجال فى الكشف عن الوجوه بلا تنقيب ولا تلثيم والتشبّه بهم حرام.

3) Ibn Chaldûn I p. ٣٠٠.

4) Nach der Information des Ibn al-Aṯîr X p. ٢١٩ hätte I. T. die Reitthiere der Prinzessin und ihrer ebenfalls unverschleierten Hofdamen geschlagen, so dass jene zur Erde fiel.

ore in terram dejiciat, ita nec honestum videri potest experto ore cibum sumere [1]).

2. Im öffentlichen Leben ist wohl als die eingreifendeste Reform der Almohaden die Abschaffung solcher drückender Abgaben (ḳabâla) zu betrachten, welche im Religionsgesetz nicht begründet sind, Abgaben nach Handwerken, unentbehrlichen Lebensmitteln, welche früher eingefordert wurden; die Einhebung solcher unerlaubter Steuern wurde bei Todesstrafe verboten [2]). Mit der Abschaffung solcher Steuern haben sich auch andere Dynastien im Islam inaugurirt, so z. B. auch die Herrschaft der Almorawiden [3]) aber aus dem Umstande, dass die Almohaden auf diesem Gebiete noch einen grossen Wirkungskreis antrafen, kann man folgern, dass sich die Almorawiden im Laufe ihrer Herrschaft genöthigt sahen, in der Vermehrung der Einnahmsquellen des Staates über die muhammedanischen Steuergesetze hinauszugehen.

3. Als eine der durch ʻAbd al-mu'min im öffentlichen Staatsleben eingeführten Veränderungen, ist eine Abweichung von der bis dahin üblichen Form der Münzen zu erwähnen. Statt der runden Gestalt der Münzen führte der Almohadenherrscher die viereckige Gestalt derselben ein [4]). Dies sind die sogen. Muwaḥḥiden- oder Mûminî-münzen, von welchen in den europäischen Kabineten viele Exemplare zu sehen sind [5]). Die Nachfolger ʻAbd al-mû'min's hielten sich nicht strenge an die viereckige Formung der unter ihrer Herrschaft geprägten Münzen. Bereits sein Sohn Abû Jaʻḳûb Jûsuf lässt wieder runde Münzen prägen; hält aber insofern das Princip des Vierecks fest, als auf der runden Fläche ein Viereck eingeprägt ist, in welchem die Münzinschrift Platz findet [6]). Im Jahre 627 schafft Abu-l ʻAlâ Idrîs die viereckigen Münzen ab und es werden

1) Leo Africanus p. 17b.

2) Idrîsî p. ٧٠.

3) Ibn Chaldûn Berb. (Uebers. von de Slane) II p. 70. 79.

4) Man hat, wahrscheinlich nach geschehener Einführung dieser Münzneuerung die Prophezeiung von dem صاحب الدرهم المربّع erfunden, durch welchen eine grosse Staatsumwälzung erfolgen werde. Der Hoftheologe des Almorawiden ʻAlî b. Jûsuf, Malik b. Wuhejb warnt den Fürsten vor Ibn Tûmart als dem Manne „des viereckigen Dirhem" Ibn Chaldûn (de Slane II p. 169), al-Zarkaŝî p. ۴, 1.

5) O. G. Tychsen, Introductio in rem numariam Muhammedanorum Tab. II No. 27. Marsden, Numismata Orientalia I No. CCCLXXIII f. Pl. XXII. Adler, Collectio nova Numorum cuficorum S. 139 Tab. VI No. LXXXVIII. LXXXIX. Lane Poole, Catalogue of Oriental Coins in the British Museum Vol. V S. 45ff. Pl. III No. 121—145. Don Francisco Codera y Zaidin, Tratado de Numismática Arábigo-Española (Madrid 1879) Lam. XXII No. 2. 7 S. 219ff. Ich bin für diesen Literaturnachweis Hrn. Geh. Hofr. Prof. Stickel in Jena zu Dank verpflichtet.

6) Walsin Esterhazy, De la domination turque dans l'ancien regence d'Alger (Paris 1840) p. 72 note 3.

die runden Münzen officiell wieder eingeführt, und das Mahdîsymbol verschwindet auch von der Aufschrift [1]).

4. Auf einige auf dem Gebiete des gottesdienstlichen Ritus eingeführten Veränderungen wurde bereits oben (S. 71) hingewiesen, und in dieser Beziehung ist nur noch die von der gewöhnlichen Ordnung dieser Ceremonie verschiedene Art der feierlichen Freitagschuṭba zu erwähnen, welche uns der Historiker der ersten Zeit der Almohadenherrschaft ausführlich beschreibt [2]), sowie einige Abänderungen in der Aḏânformel, von welchen wir aus Ibn Chaldûn's Darstellung der Abschaffung dieser Aenderungen durch den Almohadenfürsten Abu-l-'Alâ Idrîs al-Ma'mûn (624—30) Kenntniss nehmen können. Bemerkenswerth ist noch in dieser Hinsicht, dass die Almohaden, sowie später die Wahhâbiten allen Schmuck und alle Pracht in den Moscheen verpönten und, wo sie ihn vorfanden, in vandalischer Weise verwüstet zu haben scheinen. Und sie handelten darin nur im Sinne des muhammedanischen Puritanismus. Wollte doch auch der fromme Chalif 'Omar II, allen Schmuck und Glanz der Umajjadenmoschee in Damaskus, für deren Herstellung sein Vorgänger Al-Walîd die Bewohner Syriens in Contribution gesetzt hatte, schonungslos entfernen und dem Staatsschatz einverleiben, und dass er seine Absicht nicht ausführte, hatte keine andere Ursache, als die, dass er erfuhr, dass die Pracht der früheren Kathedrale bei den Christen Neid und Aerger erregte [3]). Unter den Vorzeichen des Weltendes erwähnt die muhammedanische Eschatologie, dass die Menschen mit ihren Moscheen Prunk treiben werden [4]); und die almohadischen Eroberer verfuhren im Sinne dieser Anschauungsweise. Die Ḳarawijîn-kathedrale in Fes hatte ein in späterer Zeit zugebautes miḥrâb, welches unter einer Kuppel ruhte, welche mit Goldverzierungen und sonstigen ornamentischen Künsten geschmückt war. Als die Almohaden i. J. 540 in Fes einzogen, da fürchteten die fuḳahâ' der Stadt, dass die Sieger alle diese Pracht zerstören würden, und sie ersannen eine Finte um die Werke der Kunst zu erretten. Sie verdeckten nämlich die Vergoldungen und Verzierungen mit Papier, überzogen dasselbe mit Gyps und liessen das Ganze mit weisser Farbe übertünchen; so wurden die Kunstwerke verhüllt und vor der Rohheit der berberischen Puritaner errettet [5]). Diese selbst bethätigten die Verdammung allen Prunkes

---

1) Sauvaire, Numismatique et métrologie musulmanes (J. asiat. 1882 I p. 303).

2) Al-Marrâḳośî p. ٢٤٩—٢٥١.

3) Fragmenta hist. arab. ed. de Goeje p. ٥, vgl. Al-Ja'ḳûbî ed. Houtsma p. ٣٦٨ oben.

4) Sunan al-Nasa'i (Commentarausgabe Baġma'wi) p. ٤٠. من اشراط الساعة ان يتباهى الناس فى المساجد.

5) Ḳarṭâs p. ٣٥.

an ihren religiösen Gebäuden auch an der von ihnen besonders heilig gehaltenen Grabeskapelle des Ibn Tûmart, von welcher sie allen Schmuck verbannten [1]).

Aber man darf aus solchen allerdings bezeichnenden Nachrichten nicht die Schlussfolgerung ziehen, dass das almohadische Regiment aller Baukunst feindselig entgegentrat. Gerade die erste Almohadenzeit ist es [2]), in welcher in Spanien und im Maġrib eine rührige Thätigkeit in der Erbauung von Moscheen und Palästen entfaltet wurde. Unter Abû Ja'ḳûb Jûsuf scheint ein Corps von Baukünstlern organisirt worden zu sein, an dessen Spitze Aḥmed b. Bâsa عريف البنّاءين بالاندلس stand [3]). Als der Chalif den Bau einer neuen Moschee in Sevilla beschloss, wurden alle Künstler und Werkmeister aus Andalus und Marokko zu gemeinsamer Thätigkeit vereinigt [4]); auch „muhandisûn" sind zu dieser Bauthätigkeit in Verwendung gezogen worden [5]) und ihre Anwesenheit war um so nothwendiger, da Abû Ja'ḳûb an den Thürmen der Moschee in geradezu schwindliger Höhe vier Granaten (تفافيح) anbringen liess, welche auf schweren Säulen ruhten; die Vergoldung dieser Säulen allein erforderte „7000 grosse ja'ḳûbische miṯḳâl an Gold" [6]). Der Mangel künstlerischer Ornamentik sollte wohl durch äusserlich imposante Massen und Höhenverhältnisse ersetzt werden [7]). Diese neuen Moscheebauten wurden jedoch nicht durch ein Bedürfniss nach künstlerischen

---

1) Idrisî p. ٩٤, 15 على طريق الناموس ist der Ausdruck, mit dem diese Art von puritanischer Prunklosigkeit bezeichnet zu werden pflegt.

2) Vgl. Al-Marrâḳośî p. ١٩١ penult.

3) *ISS* Bl. 161b.

4) ibid. Bl. 165b وحضر على ذلك شيخ العرفاء احمد بن باسة واصحابه العرفاء البنّاءون من اهل اشبيلية وجميع عرفاء اهل الاندلس ومعهم عرفاء البنّاءين من اهل حضرة مراكش ومدينة فاس واهل العدوة فاجتمع باشبيلية منهم ومن اصناف النجّارين والنشّارين والفَعَلة لاصناف البناء اعداد من كلّ صنف صنّاع مَهَرَة فى كلّ فنّ من الاعمال افراد.

5) ibid. Bl. 9b الحاج يعيش المهندس; ibid. 162a فخرج اليه الحاج المهندس يعيش وحضر حوالى الاثر المذكور.

6) *ISS* Bl. 169b. Vgl. über dieses Bauwerk Amari, Storia dei Musulmani di Sicilia III p. 686.

7) Al-Marrâḳośî p. ١٩٣ penult.

Schöpfungen hervorgerufen. Die Almohaden wollten vielmehr die Wandlung des religiösen Sinnes und die Verdammung des ihrer Herrschaft vorangehenden Systems dadurch documentiren, dass sie die religiöse Ceremonie, das Freitagsgebet, nach anderen Sitzen verlegten. Gewöhnlich wurde das Privilegium der Freitagsceremonie الخطبة والجمعة in die neuerbauten Kathedralen verlegt und auch hierdurch die Tradition der Vergangenheit, nicht ohne Absicht, herabgewürdigt. In dem eroberten Marokko war die erste Kundgebung des 'Abd al-mu'min, dass er die durch Jûsuf b. Taśfîn erbaute Hauptmoschee sperren [1]), vielleicht gar, wie ein anderer Bericht lautet [2]), zerstören liess, um an ihre Stelle eine andere Kathedrale zu erbauen; dasselbe Vorgehen befolgten die Almohaden später in Spanien [3]). Zuweilen wurde die Almorawidendynastie in den Moscheen in anderer Weise herabgewürdigt. Auf einer Kuppel der grossen Moschee in Tlemsen wird als die Zeit ihrer Erbauung das Jahr 530 bezeichnet; man bemerkt auf dieser Inschrift, wie Abbé Bargés berichtet, dass der Name des Gründers ausgekratzt ist. Ohne Zweifel haben die Almohaden den Namen des letzten Almorawidenherrschers, dem diese Moschee ihren Ursprung verdankt, austilgen lassen. Noch nach dem Sturz der Almohadendynastie, als in Marokko bereits die Meriniden herrschten, ist von einer Zerstörung der Moscheen Marokkos durch einen Maṣmûda-häuptling, die Rede [4]).

5. Sehr oft wird von den Geschichtschreibern der almohadischen Zeit hervorgehoben, dass unter den Almohaden, hierin dem Beispiel Ibn Tûmart's folgend, viel Gewicht darauf gelegt wurde, aus dem öffentlichen und privaten Leben und Verkehr alles bid'a auszutilgen und die strenge Darnachhaltung nach den Traditionen des Propheten, der Altvordern und der alten Chalifen anzustreben [5]). Dies ist auch ziemlich selbstverständlich von einem Regierungssystem, dessen Anfänge eben im taġjîr al-munkar bestanden, welches auch den Rechtstitel seiner Opposition gegen die vorangegangene Regierung bildete. Wie weit es aber die Almohaden im Traditionalismus trieben, wird uns durch eine vereinzelte Notiz über ihr Gebahren in Tunis ersichtlich: Die Gewohnheit der Almohaden in alter Zeit war in Tunis, dass sie das Richteramt nicht länger als zwei Jahre lang in einer Hand beliessen. Sie wollen sich hierbei nach einer Verfügung des Chalifen 'Omar I gerichtet haben. Sie

---

1) Idrisi p. ٩٨ unten.

2) Ibn al-Aṯir X p. ٣٢٢, 6 v. u.

3) *ISS* Bl. 168b وارتفعت فى هذا اليوم الخطبة والجمعة من جامع عمرو بن عدبس المذكور باشبيلية وأزيل منبره من موضعه.

4) Ibn Chaldûn, Berb. Uebers. von De Slane II p. 272.

5) Al-Marrâkośî p. ١٣٨. ٢٠٧.

waren auch der Ansicht, dass ein Ḳâḍî, der längere Zeit sein Amt verwaltet, gar leicht die Camaraderie pflegt, er hütet sich aber davor, wenn die Furcht vor Absetzung über seinem Haupte schwebt. Der häufige Wechsel im Richteramte hat ferner zur Folge, dass sich die Zeitgenossen lebhafter an der Judicatur betheiligen, was eine gerechtere Behandlung der Rechtsfälle nach sich zieht, als wenn jemand lange Zeit selbstständig waltet [1]). Diese Einrichtung scheint aber nicht im almohadischen Reich im allgemeinen, sondern wohl speciell bei der in Tunis emporgekommenen ḥafṣidischen Linie der Almohaden geherrscht zu haben.

X.

Als der aus dem Osten in seine afrikanische Heimath zurückkehrende Ibn Tûmart seine Landsleute zur rigorosen Befolgung der mit dem Islam zusammenhängenden praktischen Gesetze aneiferte und es sich zur Aufgabe stellte, die krasse körperliche Gottesauffassung aus den Köpfen und Herzen der Leute zu verbannen; als er in seinen gelehrten Vorträgen und im öffentlichen Verkehr auf dem Markte gegen die Uebertretung der im Islam gebotenen Vorschriften eiferte und sein Thun und Lehren gegen die Hoftheologen der Almorawidenfürsten in öffentlicher Disputation vertheidigte, hatte er wohl noch selber keine Ahnung davon, in seiner Person den Mahdî erblicken zu lassen, dessen Erscheinen den Gläubigen im Namen Muhammeds für das Ende der Zeiten verheissen wurde, damit er „die Welt erfülle mit Gerechtigkeit, so wie sie bis dahin mit Ungerechtigkeit erfüllt war“.

Dass die Welt voller Ungerechtigkeit und Laster sei, dies scheint er schon damals eingesehen zu haben; auch von dem Beruf, der allgemeinen Verderbniss als Warner und Verbesserer entgegenzutreten, war er erfüllt. Aber er war weit davon entfernt, sich selbst als den verheissenen Mahdî zu betrachten oder auch nur auszugeben. Es fehlte ihm, dem Maṣmûda-berber aus der Kabile der Harġa, hierfür ja die erste und unerlässlichste persönliche Eignung, die Abstammung aus dem Geschlecht des Propheten. Er begnügte sich mit dem Ruhme eines grossen Theologen als der „Faḳîh von Sûs“, wie ihn die Verehrer nannten [2]); und gerade sein Stamm hatte ja auch schon früher manchen faḳîh geliefert. Jaḥjâ b. Jaḥjâ al-Lejṯî, der Schüler des Imâm Mâlik b. Anas war ein Spross desselben Berberstammes, und zur Zeit des Ibn Tûmart selbst wird als faḳîh aus diesem Stamme, und zwar als einer unter vielen, ein gewisser ʿAbd al-ḥaḳḳ b. Ibrâhîm (من فقهاء المصامدة) genannt [3]).

1) Al-Zarkaśî p. ۴۴.

2) Ibn Chaldûn I p. ۱۹۱.

3) Ibn Challiḳân VIII p. ٦, 9.

Der ungeahnt grosse Anhang von Berbern, der sich um Ibn Tûmart schaarte als die Regierung ihn zu beunruhigen begann, die grossen Massen seiner willenlos ergebenen Anhänger, an deren Spitze er zum Mittelpunkt einer mächtigen Propaganda emporwuchs, liess seine Ambition und sein Selbstbewusstsein immer mehr anschwellen und wozu ihn die Geburt nicht befähigte, dazu machten ihn die Verhältnisse, welche die blinde Anhänglichkeit seiner Berbern schuf: er wurde zum Mahdî. Dieser Begriff bot im Islam von jeher die Formel für die Führung politischer und religiöser Revolutionen; den muhammedanischen Berbern wurde er mehr als anderswo die Form, in welche sich der ihre Geister erfüllende Cultus mächtiger Individualitäten kleidete. Auch nach Ibn Tûmart finden wir noch Beispiele für das Auftreten von Mahdî's unter den Berbern [1]).

Wenig Schwierigkeit bereitete es, dem berberischen Stammbaume Ibn Tûmart's einen ʻalidischen zu substituiren und in dieser genealogischen Kette den Ring genau zu fixiren, durch welchen die Berberfamilie an das Geschlecht der Fâṭima geknüpft ist [2]). Wie leicht dies ging, beweist uns der Umstand, dass man bei der Fälschung der Genealogie des Mahdî nicht stehen blieb; um dieselbe wahrscheinlicher zu machen, hat man später die ganze Kabyle der Harga, der auch I. T. angehörte, von Ḥasan b. ʻAlî abstammen und unter Mûsâ b. Nuṣejr in diese Lande einwandern lassen [3]). Ganz denselben Vorgang beobachteten die Hofgenealogen der Ḥafṣiden-dynastie von Tunis, indem sie den Urahn derselben, Abû Ḥafṣ ʻOmar, einen Maṣmudaner aus der Gruppe der Ḥintâta, vermittelst eines künstlichen Stammbaumes von ʻOmar abstammen lassen, um durch diese Genealogie ein Gegengewicht gegen die Dynastie des ʻAbd-al-mu'min zu gewinnen [4]). Noch eine andere Schwierigkeit war aus dem Wege zu räumen. Der Mahdî muss — freilich fordert dies die Sekte der Imâmijja nicht [5]) — Namensbruder des Propheten sein, und auch sein Vater muss denselben Namen geführt haben, den der Vater des Propheten trug: mit einem Worte Mahdî kann nur jemand sein, der Muḥammed b. ʻAbdallâh heisst. Es wird nun der berberische Name des Vaters des Ibn Tûmart willkürlich in ʻAbdallâh verändert um diese Schwierigkeit aus dem Wege zu räumen. Dies konnte man den Berbern um so plausibler machen, als es unter ihnen tagtägliche Erfahrung war, dass jemand zwei Namen führte, einen berberischen und einen ara-

---

1) Ibn Chaldûn ibid. ٣٣٧, ٤٥٧.

2) So wird denn in den almohadischen Schriftstücken darauf Gewicht gelegt, I. T. als den Nachkommen des Propheten نجله وسليله zu bezeichnen.

3) Ibn Challikân ibid. p. ٩.

4) Vgl. De Slane, zu Ibn Chaldûn (II p. 282. 293 Anm.).

5) Alfachri ed. Ahlwardt p. ١٩٥.

bischen [1]). Hiess ja der Mahdî selbst eigentlich auf gut berberisch: Amġar. Aber noch weniger Schwierigkeit bereitete es einem spätern Geschlechte — die Zeitgenossen werden die Uebereinstimmung der Personalbeschreibung nicht gar streng untersucht haben — von Ibn Tûmart eine Personalbeschreibung zu entwerfen, die der für den Mahdî erforderlichen genau entspricht und in welcher das schwarze Muttermal an der rechtseitigen Schulter nicht fehlen darf [2]); und da hatte es dann ein Dichter aus Algier sehr leicht, zur Zeit des Abû Ja'ḳûb gelegentlich einer almohadischen Versammlung am Grabe des I. T. das Mahdîthum des heiligen Mannes aus der Uebereinstimmung seiner persönlichen Qualitäten mit den in den Traditionen für den Mahdî geforderten Eigenschaften volksthümlich zu erweisen [3]).

So war denn nun I. T. durch den Menschencultus seiner berberischen Anhänger in die Rolle des Mahdî gedrängt und als solcher wurde er nicht nur Träger der höchsten menschlichen Würde im theokratischen Systeme des Islam, sondern auch Gegenstand eines übermenschlichen Cultus von Seiten seiner Anhänger. Ihn riefen sie in ihren Nöthen als Helfer an und sein Name wurde bei ihren Mahlzeiten mit religiöser Pietät genannt [4]). Die Berbern konnten ohne Menschencultus nicht Muhammedaner bleiben. Ibn Tûmart störte sie in dieser vom rechten Islam zurückgewiesenen Vorstellung nicht; vielmehr griff er sie als willkommenes Mittel zur Erfüllung der in ihm erweckten Ambition willig auf und er machte von nun ab die an seine Person geknüpfte schrankenlose Verehrung zum Mittelpunkt des politischen Umsturzes, welchen er durch die Bekämpfung der Almorawiden anbahnte. Bisher hat er das „tauḥîd"

1) Im Jahre 151 steht an der Spitze der Berbern in Spanien ein gewisser شَقْيا vom Miknâsastamm, der sich für einen Fatimiden ausgiebt und den Namen عبد الله بن محمّد annimmt. Dozy I 235; Fournel I 423. Aber auch bei gemeinen Leuten kamen solche Doppelnamen vor; der Maġila-berber, bei dem der spätere Herrscher von Andalus, 'Abd al-raḥmân Zuflucht findet, heisst berberisch Wânsûs, arabisch Abû Kurn (Al-Maḳḳarî I ٢١٥). Es ist begreiflich, dass der arabische Name angenommen wurde, sobald der Berber in eine hervorragende politische Rolle im Islam tritt. Bolokkîn b. Zîrî nimmt erst gelegentlich seiner Investitur als Statthalter von Afrika den arabischen Namen Jûsuf an (Fournel II 361).

2) Sie wird selbst im Ḳarṭâs p. ١١٧ mitgetheilt, obwohl der Verf. dieses Buches den Mahdî für einen Betrüger hält: p. ١١٤ فاستهواهم بكيده ومهّد الملك لغيره بالخدع. vgl. p. ١١٧ وغلبهم بعذوبة لفظه ولسانه.

3) Al-Marrâkośî p. ١٣٥.

4) Ḳarṭâs p. ١١٤.

von seinen Anhängern gefordert; dies ist das Symbol der ersten Periode seiner Wirksamkeit. Nun ergänzt er es — und hiermit tritt er in die zweite Periode seiner Laufbahn — durch die Forderung der Anerkennung dessen: „dass es unerlässlich sei für die „Sache Allâh's einzustehen und zwar sobald es nöthig wird, ohne „Verzögerung; dass die Berücksichtigung des Einstehens für die „Sache Allâh's besser sei als die Rücksicht auf das (durch dasselbe „hervorgerufene) Blutvergiessen und die Vernichtung des Lebens „und Vermögens; dass die Verderbniss unerlässlich abgewendet „werden müsse und dass dies obligate Pflicht der Gesammtheit sei, „denn die unwissenden Häupter haben Macht erlangt über die „Welt und taube und stumme Könige[1]) haben Macht erlangt über die „Welt und Dağğâle haben Macht erlangt über die Welt; dass die „Lüge nur durch den Mahdî abgewendet werde und die Wahrheit „nur durch den Mahdî aufgerichtet werde. Und (man muss glauben) „dass der Mahdî (durch Kennzeichen) bekannt sei[2]) unter Arabern „und Barbaren, Beduinen und Wohnhaften; dass das Wissen von „ihm feststehe an allen Orten und in allen Dîwânen. Was man vor „seinem Erscheinen durch das zwingende Argument der Ueber„lieferung wusste, das wird nach seinem Erscheinen durch das „zwingende Argument des Augenscheins zur Ueberzeugung. Der „Glaube an den Mahdî ist unerlässliche Pflicht; wer an ihm zweifelt „ist ein Ungläubiger; und (man muss glauben) dass er frei von „Irrthum ist[3]) in der Wahrheit, zu welcher er die Menschen auf„ruft, und dass es unzulässig ist, dass er darin dem Irrthum unter„worfen sei. Man darf ihn nicht ablehnen, ihm nicht widerstreben, „ihn nicht zurückweisen, sich ihm nicht widersetzen, sich gegen ihn „nicht auflehnen und empören. Er ist einzig in seinem Zeitalter, „wahrhaft in seiner Rede, er vernichtet die Dağğâle und Tyrannen „und erobert die Welt im Osten und Westen, und erfüllt sie mit „Gerechtigkeit, wie sie vordem mit Unrecht erfüllt war. Und sein „Reich besteht bis zur Stunde des letzten Gerichtes“[4]).

انّ القيام بأمر اللّه واجب وانّه على الفَوْر لا يجوز فيه التأخير وانّ مراعاة القيام بامر اللّه أولى من مراعاة إراقة الدماء وذهاب النفوس والاموال وانّ الفساد يجب دفُعه على الكافّة وانّ الرؤساء

1) Mit Rücksicht auf Sure VIII v. 22.

2) Daher das ständige Epitheton المهدى المعلوم dem wir immerfort begegnen, d. h. der durch sichere Kennzeichen: Name, Abstammung, Ort seines Auftretens, welche in den vom Erscheinen des Mahdi handelnden Traditionen vorhergesagt sind, als Mahdi Erkannte; dies wird klar umschrieben durch Ibn Badrûn ed. Dozy p. ٢, 10 المهدى المعلوم بالاسم والنسب والمكان.

3) Vgl. Al-Marrâkośi p. ١٣٤, 11.

4) *WM* Bl. 65 b.

الجهّال استولوا على الدنيا وانّ الملوك الصُمّ البُكْم استولوا على الدنيا وانّ الدجاجلة استولوا على الدنيا وانّ الباطل لا يدفعه الّا المهدىّ وانّ الحقّ لا يقوم الّا بالمهدىّ وانّ المهدىّ معلوم فى العرب والعجم والبدو والحضر وانّ العلم به ثابت فى كلّ مكان وفى كلّ ديوان وانّ ما عُلِم بضرورة الاستفاضة قبل ظهوره يُعْلَم بضرورة المشاهدة بعد ظهوره وانّ الايمان بالمهدىّ واجب وان من شكّ فيه كافر وانّه معصوم فيما دعا اليه من الحقّ لا يجوز عليه الخطأ فيه وانّه لا يكابَر ولا يُضادّ ولا يُدافَع ولا يُعانَد ولا يُخالَف ولا يُنازَع وانّه فردٌ فى زمانه صادِقٌ فى قوله وانّه يقطع الجبابرة والدجاجلة وانّه يفتح الدنيا شرقها وغربها[1] وانّه يملؤها بالعدل كما مُلِئت بالجور وانّ أمره قائم الى ان تقوم الساعة '

Dies ist das Resultat einer Geschichtsconstruction des I. T., mit welcher er die Idee des Imamats als beständige und ununterbrochen wirkende, durch das Erscheinen des Mahdî zum Abschluss gelangte Nothwendigkeit des muhammedanischen Glaubens darstellte, eine Darstellung, die er als sein Testament an die gläubige Gemeinde und als das Symbolum der durch ihn begründeten religiösen Gemeinschaft bezeichnet. „Ueber das Wissen d. h. die Unerlässlichkeit des Glaubens an das Imamat für die Gesammtheit, und dies ist einer der Pfeiler der Religion und eine der Hauptstützen des Gesetzes, und das Bestehen der Wahrheit in der Welt ist nicht anders denkbar als durch die Unerlässlichkeit des Glaubens daran, dass das Imamat in allen Zeiten ohne Unterbrechung bestehe bis zur letzten Stunde“ — so ist das Kapitel überschrieben[2], welches als der Zielpunkt des Systems erscheint, das Ibn Tûmart mit seinem Werke anstrebt. „Es gab kein Zeitalter, ohne dass in demselben ein Imâm existirte, welcher in seinem Lande die Wahrheit vertritt, von Adam bis Noah und von da ab bis Ibrâhîm. So spricht Allâh: Ich setze dich ein für die Menschen zum Imâm[3]). Der Imâm ist nicht anders denkbar als frei von allem Nichtigen, denn er zerstört das Nichtige, und

1) Auf die Erfüllung dieser Verheissung, die im Almohadenreiche nur mit Bezug auf den Westen zur That wurde, bezieht sich wohl die fortdauernde Erwartung der Mahdigläubigen in Tinmal, oben S. 75 Anm. 4.

2) *WM* Bl. 62 b—65.

3) Sure II v. 118.

das Nichtige kann nicht durch Nichtiges zerstört werden. Er ist dem Irrthum nicht unterworfen, denn mit Irrthum kann Irrthum nicht zerstört werden und der Irrende kann den Irrthum nicht zerstören und der verderblich Handelnde kann die Verderbniss nicht zerstören, denn Verderbniss kann nicht durch Verderbniss zerstört werden. Der Imâm ist demnach nothwendigerweise frei von allen diesen Trübungen, sowie er auch frei ist von Ungerechtigkeit, denn der Ungerechte kann nicht die Ungerechtigkeit zerstören, vielmehr würde er dieselbe befestigen; er muss auch frei sein von ketzerischen Lehrmeinungen, denn der Ketzer kann die Ketzerei nicht zerstören, vielmehr würde er sie befestigen; er muss auch frei sein von Lüge, denn der Lügner kann die Lüge nicht zerstören, vielmehr würde er sie befestigen; er muss auch frei sein von dem Handeln in Unwissenheit, denn der Unwissende kann die Unwissenheit nicht zerstören. Sowie die Unreinheit nicht durch Unreinheit und die Finsterniss nicht durch Finsterniss beseitigt wird, so wird auch die Verderbniss nicht durch Verderbniss und Nichtigkeit nicht durch Nichtigkeit beseitigt. Sie können nur durch ihr Gegentheil beseitigt werden, d. i. durch Wahrheit. Ein Ding wird nur durch sein Gegentheil beseitigt, die Finsterniss durch das Licht, der Irrthum durch die Rechtleitung, Ungerechtigkeit durch Gerechtigkeit, Auflehnung durch Gesetzestreue, Meinungsverschiedenheit durch Einhelligkeit [1]). Einhelligkeit aber entsteht nur dadurch, dass aller Befehl von dem berechtigten Befehlshaber auszugehen hat, dies ist aber der unfehlbare Imâm". Nun wird die ununterbrochene Folge des Imamats von Ibrâhîm bis zu den Propheten, von diesen bis Dâwûd dargelegt. Nach Dâwûd pflanzte sich das Imamat bis auf Jesus fort, dann auf Muhammed, von diesem auf die rechtmässigen Chalifen. Das nachfolgende Imamat ist die Basis des Imamats der Gegenwart, das mit dem Mahdî abschliesst. Wir lassen I. T. den

---

1) Auch hierin bemerken wir eine Uebereinstimmung mit den ẓâhiritischen Anschauungen, vgl. Ẓâhiriten p. 99. *WM* Bl. 76a in dem Paragraph الاختلاف فى الكتاب werden Traditionen, in welchen die Meinungsverschiedenheit verpönt wird, zusammengestellt: عن عبد الله بن عمرو قال هجرتُ الى رسول الله صلّعم يومًا فسمع اصوات رجلين اختلفا فى آية فخرج علينا رسول الله صلّعم يُعرف فى وجهه الغضبُ فقال انّما أهلك من كان قبلكم اختلافُهم فى الكتاب‘ . . . . . وعن جندب بن عبد الله ان رسول الله صلّعم قال اقرؤوا القران ما ائتلفت عليه قلوبكم فاذا اختلفتم فقوموا.

Charakter des theokratischen Amtes des Mahdî mit seinen eigenen Worten darlegen [1]):

„Also standen die Dinge bis dass zu Ende war die Zeit des prophetischen Chalifats, dreissig Jahre nach Muhammed. Sodann begannen Spaltungen, willkürliche Meinungen, Streitereien, einander zuwiderlaufende Lehren, und widerspenstige Herzen; es wurde gehorcht der Habgier, gefolgt den verwegenen Meinungen, dem Irdischen Gewicht beigelegt und ein jeder, der eine subjective Meinung aufstellte, bewunderte seine Einfälle, — welcher Gehorsam und welche Ergebenheit ist möglich, wo man sich selbst bewundert? welche Eintracht und Uebereinstimmung ist da, wo Meinungsverschiedenheit und Zerrüttung herrschen? welche Gerechtigkeit und Wahrhaftigkeit, wo man dem eigenen Kopfe folgt? wo ist das Gute und die Führung (auf den rechten Weg), da man der Habgier gehorcht? welcher Zusammenhalt und welche Liebe kann da sein, wenn die Herzen einander entfernt sind und die Wege auseinanderführen?"

„Als nun die Wege auseinanderführten und die Ansichten sich von einander entfernten, da kamen die Unruhen. Alles erschütterte und lange ward die Zeit der Schreckniss; es schwanden die Gelehrten und es traten hervor die Unwissenden, dahingegangen sind die Tüchtigen, die Hefe ist geblieben, hinweg waren die Rechtschaffenen, geblieben sind die Treulosen; hinweggerafft wurden die bewährten Führer, frei traten die ketzerischen Neuerer hervor; verlassen haben uns die Wahrhaftigen und anstatt ihrer sind Lügenpropheten erschienen! Also sind verschwunden die Männer der Wahrheit, an ihre Stelle sind Fälscher, Verdreher und Schmuggler getreten, so dass verkehrt wurden die Dinge, entstellt die Wahrheiten, entblösst die Urtheile, verderbt die Erkenntnisse, vernachlässigt die frommen Werke; es erstarb die Ueberlieferung, es verschwand die Wahrheit und die Gerechtigkeit wurde aufgehoben. Die Welt wurde finster durch Unwissenheit und Unwahrheit, sie wurde schwarz durch Unglauben, Sündhaftigkeit und Widerspenstigkeit, sie ward entstellt durch die neuen Ketzereien und willkürlichen Lehren, voll ward sie der Ungerechtigkeit und des Frevels, des Aufruhrs und der Störungen. Also ging es lange fort; es mangelte an einem Retter, der der Wahrheit zum Siege verhälfe, es siegten die Anhänger des Falschen und sie herrschten bis sie mit der Unwahrheit und Ungerechtigkeit das höchste Ziel erreichten".

„Also standen die Dinge in Betreff der Herrschaft und der Uebermacht bis zur Zeit des (durch Gott) Gestärkten und zum Siege Geführten, der für die Wahrheit eintrat, nachdem sie dahingegangen und gestürzt war, der der Religion Gottes zur Hülfe kam, nachdem sie leblos gemacht und entblösst worden war, der in dieser Welt die Gerechtigkeit zur Geltung brachte, bis sie dieselbe erfüllt, der die Wahrheiten wieder zum Vorschein brachte, nachdem sie entblösst und spurlos verschwunden waren, und die Spuren der Erkenntniss verwischt und zerstört worden waren. Gott brachte ihn zur Zeit der dichtesten Finsterniss, da sich Nichtigkeiten unter einander verzweigten, da die unwissenden Lehren sich festgesetzt hatten, und die Wahrheiten getrübt und verdreht waren, da die Lichter verlöschten und verfinsterten, die Gedanken sich verdüsterten und verwirrten, in der die gemeine Hefe zur Herrschaft gelangte, und sich in Zügellosigkeit und Willkür frei erging. Es war keiner, der rufen und keiner der antworten sollte, keiner der befehlen und dem man gehorchen sollte, Alles war versunken in Abgötterei, Thorheit, Unwissenheit, Parteileidenschaft, Trotz und Hochmuth; die Einsicht zerstört, die Herzen in Zweifel versunken, die Lehrmeinungen mit einander im Kampf, die Wege auseinanderführend, die Ansichten (Neigungen) von einander abweichend, Verirrung, Feindschaft, Widersätzlichkeit, Absonderung, verborgener Hass, Schmeichelei, Scheinheiligkeit, Fälscherei, Verdächtigungen, Zweifel, Spaltung, Vereinsamung, Nachsichtigkeit und falsche Rücksicht. Also setzten sich fest in den Herzen diese schweren, verderblichen Laster und sie gewöhnten sich an dieselben, so

1) Der arabische Text findet sich unter den Textbeilagen (I.).

dass nur der gegen sie etwas vermochte, der die Herzen umzuwenden im Stande ist; dazu kam auch, dass man vergänglichen Kleinigkeiten (Accidenzen) nachging und böse Ziele verfolgte, die verziert sind mit dem Flitter dieser Welt, und mit ihren eitlen Hoffnungen; dass man der zukünftigen Welt und ihrer Dauer vergass, dass man der Angelegenheiten der Religion und daran vergisst, dass diese dem völligen Verderben entgegengehen, so dass der Flitter dieser Welt für Religion, die Unwissenheit für Erkenntniss, das Falsche für Wahrheit, das zu missbilligende für löblich, die Tyrannei für Gerechtigkeit gilt".

„Diese Verkehrtheit wurde nun noch auf feststehende Pfeiler gegründet und das Nichtige fasste Wurzel, so dass sich emporstrecken konnten seine Zweige und dass der ganzen Menschheit nichts sichtbar wurde als diese Zweige, welche von jenen Wurzeln emporkamen".

„Da kam der Rechtgeleitete zur Zeit da Entfremdung (der Religion) mit der vollen Macht der Verkehrtheit verbunden war, in welcher die Dinge verkehrt waren, die Wahrheiten verdreht, die Gesetze gefälscht. Gott zeichnete ihn aus durch die Wahrheiten der rechten Führung, die er ihm anvertraute, er verhiess ihm eine Veränderung der gewöhnlichen Ordnung der Dinge, dass er sie vom Grunde aus zerstören und mit Gottes Willen zur Wahrheit wandeln wird; so dass die Dinge nach den überlieferten Gesetzen der Rechtleitung geordnet, und auf der Bahn der gottesfürchtigen Führung sich aufrichten werden, das Falsche aber wird er vom Grunde aus zerstören, mit diesem werden auch seine Zweige vernichtet sein; festgewurzelt steht dann durch ihn die Wahrheit, fest werden sein durch ihre Stärke ihre Zweige; er holt wieder hervor die Erkenntniss aus ihren Schachten; sie erleuchtet die Erde mit ihrem Strahlenglanz durch sein Erscheinen, auf dass er sie erfülle mit Gerechtigkeit, wie sie es früher von Bosheit und Frevel war — dies Alles durch die Verheissung seines Herrn, die ihm zu Theil geworden, durch seine Gnade wie dies vorangegangen".

„Folgendes ist aber die Verheissung Gottes, die er dem Mahdi zu Theil werden liess, die wahre Verheissung, die er nicht abändert. Sein Gehorsam ist lauter und rein, wie sie bei niemandem früher noch später gesehen werden kann; es giebt keinen ihm ähnlichen unter den Menschen, keinen, der sich ihm widersetzen oder ihm widersprechen kann, einer entgegengesetzten Ansicht sein und ihm widerstreben, ihm hartnäckigen Widerstand entgegensetzen oder ihm ungehorsam sein könnte; niemandem kann er unbekannt sein, niemand kann ihn (d. h. seinen Befehl) vernachlässigen. Wer ihm feindlich entgegentritt, hat sich tollkühn in's Verderben gestürzt und hat keinen Ausweg zur Rettung. Man kann ihm nur damit entgegenkommen, womit er übereinstimmt; alle Dinge gehen von seinem Befehle aus, Alles geschieht nach seinem Wunsche, dieser ist aber auch der Wunsch seines Herrn (Gottes)".

„Seine Erkenntniss ist unerlässliche Religionspflicht, der Gehorsam und die Ergebenheit gegen ihn ist unerlässliche Religionspflicht, ebenso dass man ihm folge und sich nach seinen Handlungen richte; unerlässlich für die Gesammtheit, dass man an ihn glaube und seine Wahrhaftigkeit anerkenne; man muss sich ihm ergeben und sich seinem Urtheil fügen. Pflicht ist es zu befolgen alle seine Bestimmungen, zurückzukehren zu seiner Erkenntniss (d. h. diese als das höchste Forum zu betrachten), seinem Weg zu folgen und sich an seinen Befehl zu halten und überhaupt die Dinge ihm (zur giltigen Entscheidung) vorzulegen. — Entfernung von Gott ist es aber von ihm abzuweichen, ihm widerspenstig zu sein, ihm zu widerstreben, an ihm zu zweifeln oder gegen ihn Misstrauen zu hegen. Entfremdung von Gott ist es gegen ihn treulos oder seiner überdrüssig zu sein, sein Gebot fahrlässig zu behandeln, sein Recht gering zu achten, seine Angelegenheiten zu verleugnen; Entfremdung von Gott ist es auch sein Wort zu entstellen, anderen Erklärungen zu glauben, einen andern Weg zu wandeln, oder einer andern Handlungsweise (Sunna) zu folgen, als der seinigen. Denn seine Sunna ist auch diejenige Gottes und seines Gesandten, sein Befehl ist auch der Befehl Gottes und seines Gesandten; wer ihm gehorcht, gehorcht hierdurch auch diesen, wer sich ihm unterwirft, ist da-

durch jenen unterwürfig, wer mit ihm übereinstimmt, stimmt mit Gott und seinem Gesandten überein, wer an ihm Gefallen findet, findet es auch an jenen, wer ihn liebt, von dem werden hierdurch auch jene geliebt, und wer seine Heiligthümer hochhält, thut dies den Heiligthümern Gottes und seines Gesandten. Er ist der grösste in der Gotteserkenntniss, der nächste zu Gott, durch ihn bestehen Himmel und Erde, wird erleuchtet die Finsterniss, vernichtet die Unwahrheit. Durch ihn kommen ans Sonnenlicht die Erkenntnisse, durch die Uebereinstimmung mit ihm wird erreicht die Glückseligkeit, durch den Gehorsam gegen ihn werden erlangt die Segnungen; wenn die Menschen wetteifernd dem zustreben, was er liebt, so wetteifern sie dem zu, was Gott und sein Gesandter lieben und gross ist der Lohn, der durch die Uebereinstimmung mit ihm und den Gehorsam gegen ihn erreicht wird".

„Das Ueberzeugtsein von all diesem, das religiöse Leben im Sinne dieses Glaubens, und das unablässige Festhalten an demselben ist unerlässliche Pflicht so lange die Welt besteht; man muss es öffentlich bekennen, verkünden, verbreiten, lehren. Es ist unerlässliche Pflicht, diesen Glauben festzusetzen und ihn festzuhalten in den Herzen der Kleinen und Grossen, der Freien und Sclaven, der Männer und der Frauen. Pflicht ist es ihm (dem Mahdî) zu gehorchen im Geheimen wie in der Oeffentlichkeit, im Aeussern wie im Innern, in Sachen der Religion und dieser Welt, in Angelegenheiten, welche ihn selbst, Gott, ein Geschöpf, den Besitz, eine Erkenntniss, das Schriftwort, die Tradition und die Führung auf den rechten Weg betreffen. Auf ihn muss man zurückkehren im Wenigen wie im Vielen, im Verborgenen wie im Oeffentlichen, in Betreff der niedersten Sache wie der höchsten. Denn wenn das Wenige verdirbt, verdirbt auch das Viele, mit der Vernichtung des Niedrigen wird auch das Höchste zerstört, derselbe Weg, welcher zum Wenigen hinführt, leitet auch zum Vielen. Nicht kann man sich sehnen nach der rechten Führung, wo Verderbniss vorhanden ist; diese kann aber auch die niederste Sache treffen".

„Das Gebot des Mahdi ist das Gebot Gottes, nur der ihn nicht kennt, und von seinem Wege und seiner Führung entfernt ist, schreibt es ihm selbst zu. — Das Gebieten kommt aber nur Gott zu in Vergangenheit und Zukunft — keine Macht und keine Stärke ist ausser Gott, erhaben und gewaltig ist er! Nur von ihm erwarte ich Hülfe, auf ihn vertraue ich, zu ihm komme ich um Vergebung! Gott ist unser Vertrauen, er ist der beste Sachwalter".

„Dies ist das Vermächtniss und die Mahnung, von der wir hoffen, dass Gott durch sie Gutes bringen und dass unser Lohn in dieser und jener Welt durch sie gross werde, wie auch der Lohn dessen, der ihre Bestimmungen versteht, über sie nachdenkt, über ihren Sinn Gewissheit erlangt, sich zu ihr bekennt und nach ihr handelt. Sie soll jedem Freunde mitgetheilt, jeder Feind soll zu ihrer Vertheidigung bekämpft werden, Gott möge sie zum Nutzen werden lassen den Lieben, den Genossen, Freunden und Helfern, er mache sie zur Säule in ihrer Religion, zum Zuchtwerkzeuge für ihre Feinde — es giebt keinen Gott ausser ihm, dem Herrn des grossen Thrones! Gegrüsst seien seine Gesandten, seine Engel, die zu ihm nahe stehen und seine frommen Diener! Lob sei Gott dem Herrn der Welten!"

„Dies ist auch eine Erinnerung und Erweckung, durch die man von der niedersten Stufe zur höchsten gelangen kann, Gott möge sie uns, und denen die ihn ehrfürchten und den Frommen zum Nutzen werden lassen".

„Das Imamat ist zu allen Zeiten eine Stütze und Säule der Religion im allgemeinen, es war die Religion der frommen Altvordern, die der alten Völker vor Ibrâhîm; der Glaube daran (am Imamat) ist Religion, das Handeln im Sinne dieses Glaubens und das Festhalten an demselben ist Religion. Sein wahres Wesen aber ist: dem Imâm zu folgen, ihm nachzuahmen, ihm zu gehorchen und sich ergeben; dem Befehl sich zu fügen, dem Verbotenen auszuweichen, im Wenigen wie im Vielen festzuhalten an der Sunna des Imâm mit den Zähnen sich an ihr festzusetzen und mit ganzer Kraft sich an ihr festzuklammern und sie zur Richtschnur zu nehmen. — Dies war sein Wesen

bei den vorangegangenen Generationen bis zur letzten Stunde. Es giebt keinen Propheten, der keine Apostel und Genossen hätte, die an seiner Lehre hielten und seinem Befehle nachlebten. Dies Alles ist in der Religion klar und deutlich, es kann daran nicht gezweifelt werden; läugnen kann es nur ein Ungläubiger, oder ein Widerspenstiger, oder ein Betrüger, oder ein Ketzer, oder ein Abtrünniger, oder ein Missethäter, oder Sünder, oder ein Nichtswürdiger, oder ein verächtlicher Mensch der nicht an Gott und das jüngste Gericht glaubt. — Dies ist die Sunna Gottes in Betreff jener, welche früher vorangegangen waren und du findest nicht, dass die Sunna Gottes verändert oder verdreht werden könnte. Lob sei Gott dem Herrn der Welten! Also ist die Sache des Mahdî eine nothwendige Religionspflicht, wer ihm widerspricht soll mit dem Tode bestraft werden. Niemand kann dies zurückweisen, keine Künstelei hilft dagegen dem, der von der Wahrheit abweicht. Es steht fest durch die klaren Worte der Schrift, durch die sicheren Beweise der Religion, durch den Beweis der Wissenschaft; es dauert fort so lange Himmel und Erde dauern, durch den Willen Gottes, des Einzigen und Allmächtigen. Und Lob sei Gott dem Herrn der Welten".

„Ein jeder, der sich zur Religion bekennt, soll abschreiben diese Ermahnung und sich durch sie tagtäglich des Morgens und des Abends erinnern. Er soll eindringen in ihren Sinn, handeln nach ihrem Erforderniss, sie verkünden und verbreiten, andere für sie begeistern und aneifern, auf dass es ihm durch sie wohlergehe in dieser und jener Welt, dass er Glück und Segen erreiche. In Gottes Hand ist alles Gute, gelobt sei er, der Herr der Welten, er möge Nutzen bringen, beglücken und führen diejenigen, die nach ihr handeln! Friede über jene, die der Führung folgen und durch sie geleitet sind. Lob sei Gott, dem Herrn der Welten".

Die Darlegung des Ibn Tûmart würde ihrem Zwecke nur unvollkommen dienen, wenn sie nicht durch die Kehrseite des in obigen Auszügen entwickelten Systems vervollständigt würde. Es muss nämlich aus den Aussprüchen des Propheten der Beweis dafür geführt werden, dass das herrschende Regiment ein ruchloses, dass also das Erscheinen des Mahdî in der Gegenwart vollkommen motivirt, dass die Bekämpfung jenes Regiments religiöse Pflicht sei und in die Kategorie des ǵihâd gehöre. Dieser Aufgabe entspricht Ibn Tûmart durch eine geschickte Gruppirung und Vorführung vieler Traditionsstellen, in welchen die Verhältnisse der Welt und der muhammedanischen Gemeinde in der dem Erscheinen des Mahdî unmittelbar vorangehenden Zeit geschildert werden. Was in denselben von ungerechter Regierung und von überhandnehmender Ketzerei gesagt wird, wendet er unverhüllt auf die muǵassimîn an [1]) „und alle Eigenschaften, die der Prophet von den Befehlshabern jener Zeit schilderte, suchte er auf die Almorawiden anzuwenden" [2]). Um noch klarer darzuthun, dass die in den Traditionen vorhergesagten Verhältnisse in der Gegenwart und zwar in den Kreisen vorherrschen, denen er selbst gegenübergestellt ist, wird eine ganze Serie von Aussprüchen des Propheten angeführt, aus welchen erhellen soll, dass die Regeneration des Glaubens vom Maġrib [3]) ausgehen werde, während im Osten der Sitz des Unglaubens

1) Vgl. oben S. 67.

2) Ḳarṭâs p. ١١٧.

3) Orthodoxe Theologen haben versucht, die Traditionssätze, in welchen

ist [1]). Es wäre vollends unnöthig diese Traditionen hier zu reproduciren und ich gebe nur die Aufschriften der betreffenden Kapitel: Bl. 69a—78b باب فى انّ الطائفة التى تقاتل عن الحقّ فى آخر الزمان فى المغرب'... باب فى انّ الله يفتح الدنيا كلّها لاهل الغرب وغزوهم للعدوّ حتى يغزو الدجّال [2]). Diese Traditionen sind alle den kanonischen Sammlungen entnommen und unterscheiden sich in dieser Beziehung von jenen in chârigitischen Kreisen Afrikas fabricirten Traditionsaussprüchen, in welchen der grosse Beruf des Maġrib und der berberischen Rasse in der Vertheidigung und Vertretung des Islam dargethan werden soll, Aussprüche von Muhammed, 'Omar u. s. w., welche heute noch den Theologen der Mzâb-muhammedaner als Stützen ihrer Aspirationen dienen [3]). Vortrefflich passte für die Verhältnisse der Umstand, den Ibn Tûmart auch weidlich ausbeutete [4]), dass in den Traditionen oft von einem „Häuflein" عصابة von Rechtgläubigen die Rede ist, welche Gott vorbehält um das herrschende Laster der Gesammtheit zu bekämpfen [5]). Der Mahdî gruppirt die betreffenden Traditionen so geschickt, dass man unwillkürlich davon überzeugt werden musste, dass dies Häuflein in der Gegenwart im Maġrib zu suchen sei [6]), nachdem er und

---

verheissen wird, dass das Heil von اهل الغرب ausgehen werde, durch lexicalische Deutelei der Anwendung zu entziehen, die sie auch bei I. T. finden; so z. B. Al-Madînî (st. 234) Al-Šafâ (lith. Stambul) I p. ٢٨٤, welcher den Ausdruck so erklärt: انّهم العرب لانّهم المختصّون بالغرب وهو الدلو.

1) رأس الكفر قِبَل المشرق. Al-Muwaṭṭa' IV p. ١٩٧. Muslim I p. ١٣٧. Bei Al-Buchârî finden wir bloss: رأيت رسول الله صلعم يشير الى المشرق فقال انّ الفتنة هاهنا ان الفتنة هاهنا من حيث يطلع قرن الشيطان Bad'u-l-chalḳ nr. 10.

2) Nach der allgemein angenommenen muhammedanischen Eschatologie geht dem Erscheinen des Mahdî der Daǵǵâl voraus. In Ermangelung eines leibhaftigen Daǵǵâl sucht Ibn Tûmart den vorhergesagten Daǵǵâl unter den Almorawiden, wahrscheinlich soll es der eben herrschende Fürst sein. Es ist für die Consequenz des I. T. nicht uninteressant zu sehen, dass in dem oben S. 72 f. angeführten Glaubensbekenntniss, der Glaube, dass die Daǵǵâle die Herrschaft über die Welt an sich gerissen haben, seine Stelle findet.

3) Vgl. Livres des Beni Mzab p. 11—18 das Kapitel: „Signes d'élection des Berbers parmi les Gentils".

4) Al-Marrâkošî p. ١٣٥, 3 وانتم العصابة المعيّنون الخ.

5) *WM* 78a.

6) Ibn Badrûn ٢, 9 sagt vom Mahdi: طلعت بمطلعه الغربىّ بشارته والمعت الى منبعه العربى اشارته.

seine Anhänger die Legende von der Person des Ibn Tûmart in genealogischer Beziehung derart präparirt hatten, dass die vorgeführten Traditionen zu den obschwebenden Verhältnissen ganz gut passen mussten. In Accomodationen ähnlicher Art haben die Führer muhammedanischer Bewegungen aller Zeiten viel Geschicklichkeit und Findigkeit entfaltet; und speciell in der almohadischen Bewegung haben sie dies nicht nur mit Bezug auf die Person des Ibn Tûmart bewiesen, sondern sie waren ebenso geschickt in der traditionellen Erweisung des Berufes von ʻAbd al-mu'min, die Dynastie zu begründen, welche die Idee des Mahdîthums zur Wahrheit machen sollte. Dieser Berber aus der Kabyle Kûmia wurde zum Abkömmling des Moḍarstammes Ḳejs ʻAjlân [1]) und innerhalb desselben des Clans des Banû Sulejm gemacht [2]), um an ihn eine fingirte Prophezeiung des Propheten anzupassen, wonach Allâh am Ende der Tage der Religion Muhammeds durch einen Mann von den Banû Sulejm aufhelfen werde [3]).

Mit keiner Silbe fordert I. T. in dem oben mitgetheilten Glaubensbekenntnisse für seine eigene Person irgend welche besondere Anerkennung; er fordert diese für den „Ḳâ'im al-zamân". Dass dies nicht der Almorawidenfürst sei, musste seinen Anhängern selbstverständlich sein; war es doch eben die Dynastie dieses Herrschers, welche I. T. bekämpfte und deren Entthronung das Ziel seiner Bestrebungen, sein ausgestecktes Programm war, für dessen Ausführung er jedem Muslim das kriegerische Eingreifen unter dem Titel „ǵihâd" zur Pflicht machte. Wer ist also denn sonst der Ḳâ'im al-zamân? Die Antwort darauf gab sich von selbst. „I. T. erwähnte des Mahdî und erregte Sehnsucht nach ihm, er sammelte die Traditionsaussprüche, die auf ihn Bezug haben aus den systematischen Sammlungen. Und als er in den Seelen seiner Anhänger die Vorzüge des Mahdî, seine Abstammung und seine Eigenschaften eingepflanzt hatte, beanspruchte er für sich selbst diese Würde und sagte: „Ich bin Muḥammed b. ʻAbdallâh" und führte seine Genealogie bis auf den Propheten zurück. Er sagte es klar heraus, dass er für sich die Unfehlbarkeit beanspruche, und dass er selbst der unfehlbare Mahdî sei. Darüber recitirte er viele Traditionsaussprüche, bis dass es sich in ihren Seelen festsetzte, dass er der Mahdî sei. Dann streckte er seine Hand aus und sie huldigten ihm" [4]). Mit anderen Worten: das Bild des Mahdî, das er zeichnete und tendentiös illustrirte, passte auf ihn und seine Wirksamkeit, so dass alle die

1) **Al-Marrâkośî** p. ١٤١, 14 ff. Ibn Chaldûn (Berb. übers. von de Slane I p. 251).

2) Daher wird von seiner Familie gesagt: منتهى شرف سُلَيْم بن منصور وقيس عيلان **Ibn Badrûn** ٢, 14.

3) **Ibn al-Aṯîr** X p. ٢١٦.

4) **Al-Marrâkośî** p. ١٣٤.

das Glaubensbekenntniss, das er aufstellte, annahmen, nothwendig zur Anerkennung seiner eigenen Person getrieben waren. Unter Leitung ʻAbd al-mu'min's waren es zuerst zehn Auserwählte, die ihm zuriefen: „Die geschilderten Zeichen und Eigenschaften sind nur bei dir anzutreffen; so bist denn du der Mahdî" [1]).

In der That ward der Glaube an das Mahdîamt des Ibn Tûmart die Devise der Dynastie des ʻAbd al-mu'min, welche die Führung der Almohaden an sich riss. Es ist selbstverständlich, dass der Mahdî währerd der Almohadenherrschaft in allen ihr unterworfenen Ländern eine bedeutende Stelle im Kanzelgebete erhielt [2]) und der Gedanke, dass I. T. der Mahdî sei und dass ihm als solchem auch nach seinem Tode die Huldigung und Anerkennung der Gläubigen gezollt werden müsse, gewann seinen officiellen Ausdruck auch in dem Kanzleistil der Almohaden, welcher in Folge dieser eigenthümlichen politisch-religiösen Anschauung, welche zum Ausdruck kommen musste, eine von der gewöhnlichen Art des officiellen Stils verschiedene Nuance erhielt [3]). Neben der basmala und ḥamdala und dem Gebet für den Propheten, die er mit dem officiellen Stil des sonstigen Islam gemein hatte, musste in allen amtlichen Schriftstücken, die aus almohadischen Kanzleien hervorgingen, die tarḍija-formel für den Imam Mahdî Platz finden, wie aus einigen Beispielen anschaulich werden soll. Der Prinz Abû Ja'ḳûb Jûsuf beginnt seinen Erlass, in welchem er dem Ḥâfiẓ Abû ʻAbdallâh in Granada zu einem über Ibn Mardanîś erfochtenen Sieg gratulirt, mit den Formeln [4]):

امّا بعد فانّا نحمد اليكم اللّه الذى لا إله الّا هو ونشكره على آلاءه ونعمه ونصلّى على محمّد نبيّه ورسوله ونسترضيه عن الامام المعصوم المهدىّ المعلوم القائم بامر الله تعالى والداعى الى سبيله ونَصِل الدعاء لخليفته سيّدنا امير المؤمنين المنتهض بتتميم امره تعالى وتكميله und in einem Siegesbulletin, in welchem der Sieg über denselben Feind nach der Schlacht bei Murcia bekannt gegeben wird [5]): من عمر وعثمن ابنى امير المؤمنين الى الطلبة والاشياخ والاعيان والكافّة باشبيلية ادام الله كرامتهم بتقواه، سلام عليكم ورحمة الله تعالى وبركاته امّا بعد فالحمد للّه القاهر الغالب، ناصر

1) Ibn al-Aṯîr p. ٢١٧.

2) Al-Marrâkośî p. ٢٥٠.

3) ibid p. ١٩١ فانّ القوم لهم طريقة تخالف طريقة الكتّاب.

4) *ISS* Bl. 92 a.

5) ibid. Bl. 59 b.

جنده ومُنجز وعده فى المشارق والمغارب' والصلاة على محمّد
المُبْتَعَث وسيطا فى ذوات (?marg. var. حمواته) لُوَىّ بن غالب' وعلى آله
واصحابه الماشين على سننه وسنّته على اوضح المسلك الواجب'
والرضا عن الامام المعصوم المهدىّ المعلوم الناهض بامر الله تعالى
قيامًا بالواجب للحادّ (sic) المحادّ والمجانب' والدعاء لمولانا وسيّدنا
امير المؤمنين حامل لواءه والملّة على منهاج الحق الناسخ لمفترقات
المذاهب' مُمْشى الدعوة الاماميّة والكلمة الموحّديّة فى شعاع نوره
المُنْجلى للغياهب' ثمّ لفرعه الانمى ونجله الازكى الامير الاجلّ الملك
الاسعد العادل ابى يعقوب ذى الحسب المحلّى بالمناقب الخ.

Dasselbe finden wir in welchem Staatsschreiben immer aus der Almohadenzeit [1]). Im Allgemeinen ist der Text dieser officiellen Erlasse sehr lehrreich für die religiöse und politische Auffassung dieser Kreise und wir lassen aus diesem Gesichtspunkte im Anhang zu dieser Schrift zwei Staatsdocumente, die nicht ohne zeitgeschichtliches Interesse sind, folgen.

Auch in den Einleitungen von Büchern, die im Almohadenreiche verfasst wurden, folgt nach den üblichen religiösen Eulogien die tarḍija für den Mahdî [2]) und fast selbstverständlich ist es, dass das Mahdî-bekenntniss auf den Münzen der Almohaden seinen feierlichen Ausdruck fand [3]); die gewöhnliche Legende derselben ist:

I.	II.
لا اله الا الله	الله ربنا
الامر كله لله	محمد رسولنا
لا قوة الا بالله	المهدى امامنا

Lange nachdem die thatsächliche Herrschaft der Dynastie des ʻAbd-al-muʼmin durch die Abbröckelung der tunesischen Provinz in dieser nur noch eine nominelle war, hören wir noch die Anerkennung

---

1) Al-Makkarî I p. ٨٠٩, 20: Ibn Saʻid al-ʻAnasi (st. 658) schreibt in seinem Sendschreiben an den almohadischen Fürsten ʻAbd al-wâḥid, nach den auch früher üblichen Formeln: والرضا عن الامام المهدى المعلوم الذى افاء الله به على الدين الحنيفى ظلاله واذهب عنه طواغيته وضلاله.

2) S. die erste Seite von Ibn Badrûn ed. Dozy.

3) Vgl. oben p. 104 über die Abschaffung desselben.

des Mahdî von den Kanzeln ertönen. Als i. J. 627 der ersten Almohadendynastie in Tunis in dem aufstrebenden Haus der Ḥafṣiden ein alsbald auch zu wirklicher Hegemonie gelangender Rivale erstand, wurde von Seiten der Ḥafṣiden an der Erwähnung des Imamats des Mahdî in der Chuṭba anfänglich nicht gerüttelt [1]), und dies war um so natürlicher, als doch Abû Zakarijjâ als Rechtstitel seiner Losreissung vom marokkanischen Herrschergeschlecht gerade die Thatsache der Herabwürdigung des Mahdîthums und der Einrichtungen des Ibn Tûmart durch den damaligen Almohadenherrscher (Al-Ma'mûn) geltend machte, und als er und seine Nachfolger gerne als wirkliche Almohadenherrscher, als Vertreter des auf den Mahdîgedanken erbauten Reiches angesehen sein wollten [2]). Bald aber wurde ein Uebergang zur thatsächlichen Abweisung dieser theoretischen Anerkennung in der Erwähnung des wirklichen Herrschers neben dem Imam gefunden [3]) und im Jahre 711 waren sie bereits so weit, dass sie wohl neben dem Herrscher einen Imâm noch immer erwähnen liessen, aber in ganz anonymer Weise, ohne Nennung eines bestimmten Namens [4]). In diesem Zusammenhange darf die sonderbare Thatsache erwähnt werden, dass — wie wir hierüber einen Bericht aus Waregla besitzen — die officielle Chuṭba für den Mahdî noch im XI. Jhd. der H. in Uebung war. Der Prediger jener Stadt nannte ganz gemüthlich den Mahdî neben dem Sultan von Stambul und dem localen Sultan seines Landes, ohne zu wissen, was es denn mit dem Mahdî sei. Er hat ganz einfach eine alte Chuṭba aus der Almohadenzeit unwissend übernommen und mit den Namen der actuellen Machthaber ergänzt [5]).

Aber wir dürfen nicht verschweigen, dass so wie einerseits der Glaube an die Imamats-theorie des Ibn Tûmart sich zum Ausgangspunkt des Almohadenreiches herausbildete, ohne welche diesem Reich alle Existenzberechtigung innerhalb des Systems der politischen

---

1) Al-Zarkaśî p. ١٨.

2) In der That wird Abû Zakarijja in dem Gedicht des Ibn al-Abbâr, in welchem seine Hilfe gegen die Christen in Spanien angerufen wird, ganz so wie die Almohadenherrscher der ältern Linie als „Wiederbeleber der Mahdi-lehre" und als „Zerstreuer der Finsterniss des taǵsim" gepriesen (Ibn Chaldûn übers. De Slane II p. 309).

3) Al-Zarkaśî p. ٢٠.

4) ibid. p. ٥٠. خطبوا خطبة لم يذكروا فيها اماما معيّنا وانّما قال الخطيب اللّهمّ وارض عمّن يقوم بامر عبادك ويصلح ما ظهر من الخلل فى بلادك الخ.

5) Voyage dans le Sud de l'Algérie par Al-'Ajâśi übers. von Berbrugger p. 46.

Entwickelung des Islam fehlte, andererseits die Denkenden unter den Leitern der auf almohadischer Grundlage constituirten Gemeinde sich bald den Gedanken nahe legen mussten, dass das almohadische Reich nicht dem Bedürfnisse nach Menschencultus zu dienen habe, sondern erstanden sei, um die muhammedanische Idee der Gotteseinheit aus ihrer durch grobe Versinnlichung erfolgten Trübung zu erlösen. Ein Charakter, wie der des Almohadenherrschers Abû Jûsuf Ja'ḳûb, musste darauf ohne viel Nachdenken geführt werden und wir haben keine Ursache, an der Glaubwürdigkeit jener Nachricht des Historikers des Almohadenreichs [1]) zu zweifeln, welche er uns bei Gelegenheit eines Festes am Grabe des Mahdî mittheilt: „Es berichtete mir jemand, der Augenzeuge des Benehmens des Fürsten Abû Jûsuf bei dieser Gelegenheit war, dass er beim Anblick dieser Feier spöttisch lächelte, ... denn er war diesbezüglich nicht der Ansicht der Theilnehmer betreffs des Ibn Tûmart. So berichtete mir auch der fromme Scheich Abu-l-'Abbâs Aḥmed b. Ibrâhîm b. Muṭarrif al-Marijj als wir zusammen in einem Gemach der Ka'ba waren, dass ihm der Fürst Abû Jûsuf gesagt habe: Sei mir Zeuge dafür, o Abu-l-'Abbâs, vor Allâh, dass ich nicht glaube an die Unfehlbarkeit (des Mahdî)". Aber er mochte auch nicht dulden, dass in seinem Reiche ein anderer Mahdî erstehe, den die in Nordafrika noch immer nicht entwurzelte Gegenpartei gegen die auf Ibn Tûmart's Mahdî-charakter gegründete Herrschaft der Almohaden vorschieben könnte. Dies war die Ursache der Verfolgung jenes Mannes, der zu Ja'ḳûb's Zeit als der heiligste Mann und gefeiertste Lehrer in Nordafrika galt, des berühmten Marabut Sîdî Su'ejb Abû Madjan, der noch heute als der grösste Nationalheilige der nordafrikanischen Muhammedaner gilt. Er lud denn auch den in Bugia lehrenden Marabut vor seinen Thron in Marokko, damit er ihm über seine Absichten Rede und Antwort stehe. Der heilige Mann erreichte aber die Residenz nicht; er fand unterweges sein Grab (i. J. 590) [2]). Die dem überhandnehmenden Menschencultus entgegengesetzte Opposition erreichte ihren Höhepunkt in Abu-l-'Alâ Idrîs b. Ja'ḳûb, der in öffentlicher Chuṭba den Mahdî verläugnete. „O Menschen — soll er in seiner kirchlichen Ansprache gesagt haben — nennet ihn nicht den Unfehlbaren, nennet ihn vielmehr den Verirrten und Verächtlichen; es giebt nur einen Mahdî, der ist Jesus, des andern unglückselige Sache werfen wir von uns" . . . . „Alles was der Mahdî gethan und worin ihm unsere Vorgänger gefolgt sind, ist irreligiöse Neuerung" [3]).

---

1) Al-Marrâkośî p. ٢١٣.

2) Bargès, Vie du célèbre marabout Cidi Abou Médien autrement dit Bou-Médin (Paris 1884) p. 62. Vgl. Al-Zarkaśî p. 11, 9 u.

3) Ḳarṭâs p. ١٩٧—٨.

XI.

Die freie Phantasie des gläubigen Volks hat sich nicht begnügt, dem Mahdî das zu geben, was er für sich forderte. Der unfehlbare Mahdî wurde im Volksglauben mit Wunderkräften ausgestattet. Natürlich durfte auch ein tieferes Wissen von der Zukunft nicht fehlen, als es dem gewöhnlichen Menschen eigen ist. Die Muhammedaner haben für das Wissen von zukünftigen Dingen, das sie ausser Gott im besten Falle noch dem Propheten zueignen dürfen, insofern diese geistige Gabe mit Bezug auf heilige gottbegnadete Männer beansprucht wird, eine eigene Formel. Dieselbe hat sich besonders in 'alidischen Kreisen ausgebildet und wird zumeist für Menschen, die zu der 'alidischen Familie in Beziehung stehen — und ein solcher war ja auch Ibn Tûmart — in Anspruch genommen. Muhammed soll — so sagen die Schî'iten — dem 'Alî manches geoffenbart haben, was er den gewöhnlichen Gläubigen vorenthielt. Gegen diese Anschauung lassen die Sunniten eine ganze Serie von Tendenztraditionen vom Stapel [1]), die gegen die Thatsache der esoterischen Belehrung eines Einzelnen energischen Protest einlegen sollen. Aber auch nicht unter allen Schî'iten ist ein solcher Glaube verbreitet. Die Zejditen scheinen ihn zu verwerfen; wenigstens theilt Ibn Ḳutejba ein Spottgedicht des Hârûn b. Sa'd al 'Iǵlî, وكان رأس الزيدية, mit, in welchem er diese Geheimliteratur verhöhnt [2]). Die geheimen Kenntnisse des 'Alî soll dieser unter anderen in zwei Büchern niedergelegt haben, dem كتاب الجامعة [3]) und dem كتاب الجفر [4]). In denselben werden „nach Weise der Buchstabenwissenschaft (على طريقة علم الحروف eine Art Gematria) die Ereignisse zukünftiger Generationen bis zum Weltuntergang prophezeit, und die heiligen Nachkommen haben dieses Mysterienbuch fortgepflanzt“ [5]). Ibn Chaldûn hat diese Art von Büchern zum Gegenstand der Besprechung in seiner Muḳaddima gemacht, und nach

---

1) Al-Nawawî zu Muslim IV p. ٣٥٨.

2) Muchtalif al-ḥadîṯ (Leidener Hschr.) Bl. 87.

3) Ueber dieses habe ich in meinen Beiträgen zur Literaturgeschichte der Shî'a p. 55 einiges beigebracht. [Erst nach Einsendung dieser Abhandlung konnte mir das Buch de Goeje's: Mémoires d'histoire et de géographie orientales (2. Ausg. Leiden 1886 I. Bd.) zugänglich werden, wo p. 116 ff. über جفر in erschöpfender Weise gehandelt wird.]

4) Auch Abu-l-'Alâ al-Ma'arri erwähnt des geheimnissvollen Buches der 'Aliden:

لقد عجبوا لاهل البيت لمّا اتاهم علمهم فى مسك جفر

5) Keśkûl p. ٣٣٤.

der Erzählung des Ibn 'Arabśâh soll der grosse Historiker in Damaskus dem Timur die Schmeichelei gesagt haben, dass die Erscheinung dieses Fürsten im Ǵafr des 'Alî vorhergesagt sei. In der That existiren Exemplare solcher dem 'Alî zugeschriebenen Ǵafr-bücher bis zum heutigen Tage[1]). Es ist nicht zu verwundern, dass mystische Forscher sich mit der Lösung und Weiterführung dieser Ǵafr-räthsel beschäftigt haben[2]), und dass man sich, um eingetretene Ereignisse als unausweichliche von Gott vorherbestimmte Begebenheiten zu documentiren, darauf berief, dass sie im Gafr-buch geschrieben seien. Dem 'Aliden 'Alî al-Riḍâ, den Ma'mûn zu seinem Nachfolger bestimmte, wird śî'itischerseits der Ausspruch in den Mund gelegt „ich füge mich deinem Willen, obwohl das Ǵafr und Ǵâmi'a auf das Gegentheil deines Willens hindeuten"[3]) und Ibn Sab'în beruft sich in seinem Huldigungsschreiben an den Chalifen Al-Mustanṣir darauf, dass seine Beschreibung im Ǵafr-buch zu finden sei, dass es demnach von Gott vorherbestimmt ist, dass er die Chalifenwürde erbe[4]). In späterer Zeit hat man auf Grundlage des Ǵafr-buches apokalyptische Gedichte post eventum verfasst[5]), eines hat man dem Ibn Sînâ, der für viele mnemotechnische Falsa herhalten musste, untergeschoben[6]). Wir haben bereits oben (Seite 48 ff.) sehen können, dass solche Machwerke vielfach im Maġrib cursirt haben und dieselben sind infolge der dort hervorgehobenen Sinnesart der Maġrebiner in diesem Theile

1) Hschr. nr. 464 der Amîn'schen Sammlung in Leiden ist ein solches Exemplar. Vgl. Landberg, Catalog derselben p. 135. In der türkischen Hschr. des ungar. Nationalmuseums in Budapest, Nr XXXIX Bl. 54a—69a (p. 35 meiner Beschreibung dieser Sammlung) ist gleichfalls eine pseudepigraphische Schrift unter dem Titel جفر على كرّم الله وجهه enthalten; in diesem Machwerk wird Al-Ġazâlî der einzige genannt, der die von 'Ali auf Ǵa'far al-Ṣâdiḳ überkommene Geheimwissenschaft gekannt habe.

2) Z. B. 'Abd al-Ġanî al Nâbulsi فكّ طلسم الرموز الجفريّة الخ in der arab. Hschr. der Pariser Nationalbibliothek Nr. 1627. Auch in dem Muḥâḍarât al-awâ'il von 'Ali Dede wird neben directen Prophezeiungen des Propheten von الاشارات الجفرية الكشفية gesprochen, in welchen die Herrschaft der 'Othmânen vorherbestimmt wird. Rosen, Notices sommaires des manuscrits arabes du Musée asiatique Nr. 194 p. 145.

3) Ibn al-Ṭiḳtiḳâ, Elfachrî ed. Ahlwardt p. ٢٦٠.

4) Ibn Chaldûn, Hist. des Berbères I p. ٤٣٧.

5) Kośkûl l. c. ورأيت بالشام نظمًا اشير فيه بالرمز الى ملوك مصر وسمعت انّه مستخرج من نينك الكتابين.

6) Ibn Abi Uṣejbi'a II p. ١٩.

des Islam mehr als anderswo zu erwarten. Wird doch auch in neuerer Zeit von der „Ǵafarijja“ d. h. Prophezeiungskunst der nordafrikanischen Marabuts berichtet, welche vorgeben „qu'ils ont des prophéties d'Aly, dans lesquels ils prétendent qu'il leur a laissé un détail chronologique des événéments les plus remarquables qui sont arrivés dans le monde depuis son temps et qui doivent arriver dans les siècles à venir“ [1]).

Es ist nun nicht auffallend, dass die Verehrer des Ibn Tûmart ihn die Kenntniss der Geheimwissenschaften, deren sich im Maġrib ein jeder Heiliger rühmen kann, nicht entbehren lassen. Er war der vollkommenste Mensch seiner Zeit in der Kenntniss der Prophezeiung aus dem Sande, er hatte sich im Osten die Kunde der malâḥim angeeignet, und aus der geheimen Bibliothek der 'Abbâsiden schöpfte er die Kenntniss des Ǵafr (unsere Quelle wendet hier den Plural an: الجفور) [2]). Durch dasselbe wusste er von dem Berufe des 'Abd al-mû'min, dessen vorherbeschriebenen Kennzeichen mit denen, die er bei der ersten Begegnung mit diesem Manne wahrnahm, übereinstimmten [3]). So sollte denn der Beruf jener Dynastie, die ihre rasch emporkommende Herrschaft, mit Zurückdrängung der Familie des Stifters [4]) auf die Bewegung gründete, die Ibn Tûmart mit seltener Energie anregte, von diesem selbst in den untrüglichsten Kundgebungen der göttlichen Voraussicht erkannt und anerkannt worden sein. Man hat diese Fabel wohl zu demselben Zwecke erdichtet, dem die Dichtung von der sulejmitischen Abstammung des 'Abd al-mû'min (oben S. 118) dienen sollte: zum Zwecke der Bekräftigung der Rechtmässigkeit davon, dass die Herrschaft über die almohadische Gemeinde sich nicht in der Familie des Mahdî fortpflanzte, sondern auf die بنى عبد المؤمن überging.

Aber die Entwicklungsgeschichte des Almohadenreiches kann uns lehren, dass 'Abd al-mu'min und seine nächsten Nachfolger allerdings die rechten Leute waren, um solche Ambition nähren zu dürfen.

1) Shaw, Voyages (französische Uebersetzung, La Haye 1743) I p. 400.

2) Al-Marrâkošî p. ١٣٩.

3) Ibn Challikân nr. 419 IV p. ١٣٤ ult. nr. 699 VIII p. ۴, 13. Al-Damîrî I p. ٣٤٩.

4) Dieser begegnen wir noch im X. Jhd. d. H. in Tlemsen, wenn ein Muḥammed ibn Tûmart (st. 925) dessen Grab Brosselard am alten Begräbnissplatz der zejânidischen Fürsten gefunden hat, durch seinen Namen die Zugehörigkeit zur Familie des Stifters des Almohadenreichs bezeugt (Journal asiat. 1876, I p. 44).

Textbeilagen.

I. [1]

Das Mahdî-bekenntniss.

(Zu Seite 113.)

ثمّ الامر كذلك حتّى انقضت مدّة خلافة النبوّة ثلاثين سنة بعد المصطفى صلّعم ثم بدت بعد ذلك أفراق واهواء ونزاع واختلاف وقلوب منكِرة وشحّ مطاع وهوًى متّبَع ودنيا مؤثِرة وإعجابُ كلِّ ذى رأى رأيَه [2] وأىُّ سمع وأىّ طاعة يكون مع الاعجاب وأىّ الاتفاق والاجتماع يكون [3] مع الاختلاف والنزاع وأىّ انصاف وأىّ برّ يكون مع الهوى المتّبَع وأىّ خير وأىّ هداية يكون [3] مع شحّ مطاع وأىّ تأليف وأىّ مودّة تكون مع تباين القلوب وتفرّق السُبُل فلما تفرقت السبل وتفرقت الاراء ظهرت الفتن وتزلزل الامر وامتدّ الهول ويذهب العلماء ويظهر الجهّال [4] ويذهب الصالحون وتبقى الحُثالة ويذهب الأُمناء وتبقى الخَوَنة وتذهب الائمّة وتظْهر المبتدعة ويذهب الصادقون ويظهر الدجّالون ويذهب اهل الحقائق ويظهر اهل التبديل والتغيير والتلبيس والتدليس حتّى انعكست الامور وانقلبت الحقائق وعُطلت الاحكام وفسدت العلوم واهملت الاعمال وماتت السنن وذهب الحقّ وارتفع العدل وأُظلمت الدنيا بالجهل والباطل واسودّت بالكفر والفسوق والعصيان وتغيّرت بالبدع والاهواء وامتلأت بالجور والظلم والهرج والفتن وامتدّ الامر على ذلك ودام وعدم الناصر والقائم بالحقّ وغلب اهل الباطل واستولوا حتى انتهوا بالباطل والجور الى شأو المطالب، فالامر كذلك فى الاستيلاء

---

1) *WM* Bl. 64a.

2) Anspielung auf einen dem ʿOmar zugeschriebenen Ausspruch: ثلاث مُهْلِكات شُحٌّ مُطاعٌ وهَوًى مُتَّبَعٌ وإعجاب المرء بنفسه Al-ʿIḳd I p. ٣٩٣.

3) cod. تكون.

4) Vgl. Al-Buchârî Iʿtiṣâm nr. 7, ʿIlm nr. 35.

والغلبة الى زمان المؤيّد المنصور القائم بالحقّ بعد ذهابه وانهدامه
والناصر لدين الله بعد اماتته وتعطيله والقائم بالعدل فى الدنيا
حتى يملأها والمُظهر للحقائق بعد تعطيلها واندراسها ومحو
آثار العلم وانطماسها وأتى به الله فى زمان ادْلهمّت فيه الظلمات
واشتبكت فيه الاباطيل وانعقدت فيه الجهالات واختلطت فيه الحقائق
وانعكست وانخمدت فيه الانوار وانخملت واختبلت فيه الاراء
وانمرجت وتحكّمت فيه الحُثالة وانطلقت فى همج وهمل لا داعى
ولا مجاب ولا آمر ولا مطاع الّا فى طاغوت وعمّيّة وجاهليّة وعصبيّة
وأنفة وحميّة وعقول منطمسة وقلوب متشابهة واراء متخاذلة وسبل
مفترقة واهواء مختلفة وطغيان وعدوان وعناد وشرود وغِلّ وتملّق
ونفاق وتدليس وتُهَم وظنون وشكوك وتباين وتوحّش ومُدارات
ومداهنات[1] حتّى رسخت هذه المُعْضلات والمُهْلكات فى القلوب
واعتادوها حتّى لا يقدر عليها الّا مقلّب القلوب مع الإقبال على
الأعراض الفانية واتّباع الاغراض الفاسدة المزيّنة بزخرف الدنيا وغرورها
ونسيان الاخرة ودوامها ونسيان امور الدين واندراسها بالكليّة حتى
صار زخرف الدنيا دينا والجهل علما والباطل حقّا والمنكر معروفا

---

1) مُداراة ist sonst als Tugend angesehen (vgl. Snouck-Hurgronje, **Mekkanische Sprichwörter und Redensarten** p. 70) und wird bereits in der Tradition als solche erwähnt. Al-Buchâri Adab nr. 81 المداراة مع الناس (vgl. المداراة مع النساء Nikâḥ nr. 79). Für unsern Passus aufklärend ist die Erläuterung des Ḳasṭalâni IX p. 85 f. وهى (المداراة) لين الكلام وترك الاغلاظ فى القول وهى من اخلاق المؤمنين والفرق بينها وبين المداهنة المحرّمة انّ المداراة الرفق بالجاهل فى التعليم والفاسق فى النهى عن فعله وترك الاغلاظ عليه حيث لا يظهر ما هو فيه والانكار عليه باللطف حتى يردّ عمّا هو مرتكبه والمداهنة معاشرة المعلن بالفسق واظهار الرضا بما هو فيه من غير انكار عليه باللسان ولا بالقلب.

والجور عدلا، وأُسّس لهذا العكس قواعد راسخة ثابتة فثبتت اصول الباطل حتى ارتفعت فروعه ولم يظهر لكلّ الورى الا فروعه عن اصوله، فجاء المهدىّ فى زمان الغُرْبة[1] مع تمكين العكس عُكست فيه الامور وقُلبت الحقائق وبُدّلت الاحكام وخصّصه الله بما اودع فيه من معانى الهداية ووعده قلب الامور عن عاداتها وهدْمها بهدم قواعدها ونقْلها الى الحق باذن الله حتى تنتظم الامور على سنن الهدى وتستقيم على منهاج التقوى ويهدم الباطل من[2] قواعده وتنهدم بانهدامه فروعُه ويثبت الحقّ من اصله وتثبت بثبوته فروعُه ويظهر العلم من معادنه ويشرق بنوره فى الدنيا بظهوره حتّى يملأها عدلا كما ملئت قبله ظلما وجورا بوعد ربّه كما وعد وبفضله كما سبق،

فهذا ما وعد الله للمهدىّ وَعْد الحقّ الذى لا يُخلفه وطاعته صافية نقيّة ولم يُرَ مثل طاعته لا قبلُ ولا بعدُ ولا ندّ له فى الورى ولا مَن يعانده ولا مَن ينازعه ولا مَن يُخالفه ولا مَن يضادّه ولا من يكابره ولا من يعصيه ولا من يجهله ولا من يهمل امره من ناوأهُ فقد تقحّم[3] فى الرّدى وليس له التطرّق الى النجاء ولا يقابَل الّا بما يوافقه ولا تصدر الاشياء الّا عن امره ولا تجرى الامور الّا على محبوبه

1) Der Ausdruck „Zamân al-ġurba" bezieht sich auf den Traditionsausspruch Muslim I p. ٢١٩: und sonst: إنّ الاسلام بدأ غريبًا وسيعود غريبا كما بدأ الخ. Dadurch wird auch der Titel eines Buches (غُربة الاسلام) erklärlich, über welches ich ZDMG XXVIII p. 300 abgehandelt habe. In dem grossen Lobgedichte, in welchem 'Abd al-'azîz al-Miknâsî die Grossthaten der Meriniden preist, heisst es von dem Verfall des Islam nach den vier ersten Chalifen in demselben Sinne (Karṭâs p. ٢٥٠, 7—8):

وعاد الدين بعدهم حقيرا ومسحوقا ومهونا مصابا
وصار بغربنا الاقصى غريبا فيا للدين يغترب اغترابا

2) Bl. 64b. 3) Cod. تقمع.

ومحبوبُه محبوبُ ربّه، فالعلم به واجب والسمع والطاعة له واجب
واتّباعُه والاقتداء بأفعاله واجب والايمان به والتصديق به واجب
على الكافّة والتسليم له واجب والرضا بحكمه واجب والانقياد لكلّ
ما قضى واجب والرجوع الى علمه واجب واتّباع سبيله واجب
والاستمساك بأمره حَتْم ورفع الامور اليه بالكلّيّة لازم والإعراض عنه
بُعْد وعصيانُه بُعْد ونزاعُه بُعْد والشكّ فيه بُعْد والظنّ فيه بُعْد
وخيانته بعد والأنفة عنه بعد وامهال امره بعد والاستخفاف بحقّه
بعد وانكار اموره بعد والتلبيس على قوله بعد والتاويل دون تاويله
بعد والسبيل دون سبيله بعد والعمل بغير سنّته بعد وسنّته سنّة
الله ورسوله وأمره امر الله ورسوله وطاعته طاعة الله ورسوله والانقياد
له الانقياد الى الله ورسوله وموافقته موافقة الله ورسوله ومَرْضاتُه مرضاة
الله ورسوله وموالاته موالاة الله ورسوله وتعظيم حُرُماته تعظيم حُرُمات
الله ورسوله، هو أعلمُهم بالله وأقربُهم الى الله به قامت السموات
والارض وبه كُشِفت الظلمات وبه تُدْمَغ الاباطيل وبه تظهر المعارف
وبموافقته تُنال السعادة وبطاعته تنال البركاتُ وفى مسابقة الناس الى
ما يحبّه مسابقةٌ الى ما يحبّه الله ورسوله وبموافقته وطاعته الاجور
العظيمة، فهذه الجملة واجب اعتقادها والتديّن بها والتزامها ما
بقيت الدنيا واظهارُها واشهارها ونشرها وتعليمها وتقريرها ورسوخها
فى قلب الصغير والكبير والحرّ والعبد والذكر والأنثى واجب وطاعته
فى السرّ والعلانية وفى الظاهر والباطن وفى امور الدين والدنيا وما
يرجع اليه وما يرجع الى الله وما يرجع الى مخلوق وما يرجع الى
مال وما يرجع الى علم وما يرجع الى كتاب والى سنّة وما يرجع
الى هداية واجب والرجوع اليه فى القليل والكثير والخفىّ والجلىّ
والأدنى والأعْلى وباختلال القليل يختلّ الكثير وبهدم الأدنى ينهدم
الأعلى والسبيل الى القليل هو السبيل الى الكثير ولا مطمع فى
الهداية مع وجود الاختلال والاختلال يقع بادنى الاشياء، وامرُ

المهدىّ هو امر الله لا يُضيف الامرَ اليه الّا الجاهل به البعيد عن سبيله ومنهاجه والامر لله من قبلُ ومن بعدُ ولا حول ولا قوة الّا بالله العلىّ العظيم وما توفيقى الا بالله عليه توكّلت واليه أُنيب حسبنا الله ونعم الوكيل، هذه وصيّة ونصيحة نرجو من الله ان ينفع بها ويعظم بها اجورنا فى الدنيا والاخرة واجرُ من وقف على حدودها وتأمّلها وأيقن بمعانيها واعتقدها وعمل بما فيها، يجب إظهارها لكل ولىّ والدفاع عنها كلَّ عدوّ ونفع الله بها الاحباب والاصحاب والاولياء والانصار وجعلها لهم عُمْدة فى دينهم ومِقْمَعة لاعداءهم لا اله الّا هو ربّ العرش العظيم وسلام على[1] المرسَلين والحمد لله ربّ العالمين وعلى الملائكة المقرّبين والحمد لله ربّ العالمين وعلى عباد الله الصالحين والحمد لله ربّ العالمين، هذه تذكرة وتنبيه يُتوصّل بها من الأدنى الى الأعلى نفعنا الله بها ونفع بها المتّقين والصالحين والحمد لله ربّ العالمين، والامامة هى عمدة الدين وعموده على الاطلاق فى سائر الازمان وهو دين السلف الصالح والأمم السابقة الى ابرهيم وما قبله فاعتقادها دين والعمل بها دين والتزامها دين ومعناها الاتّباع والاقتداء والسمع والطاعة والتسليم وامتثال الامر واجتناب النهى والاخذ بسنّة الامام فى القليل والكثير والعضّ عليها بالنواجذ والاخذ بالقوّة والاستمساك بها، هذا معناه فى سائر الامم السالفة الى ان تقوم الساعة ما من نبىّ الّا وله حواريون واصحاب يأخذون بسنّته ويقتدون بأمره وهذا كلّه بيّن فى الدين واضح لا شكّ فيه ولا يكذّب بهذا الّا كافر او جاحد او منافق او زائغ او مبتدع او مارق[2] او فاجر او فاسق او رَذْل او نَذْل لا يؤمن بالله واليوم الآخر، هذه سنّة الله فى الذين خلَوْا من قبلُ ولن تجد لسنّة الله تبديلا[3] ولن تجد لسنّة الله تحويلا[4]

---

1) Bl. 65 a. 2) cod. مازق. 3) Sûre XXXIII v. 62.

4) Dadurch soll auf die Pflicht der Tödtung und Bekämpfung aller Ungläubigen hingewiesen sein, welche in den der hier bezogenen Koranstelle vorangehenden Versen enthalten ist.

والحمد لله ربّ العالمين، وامر المهدىّ حَتْمٌ[1] مَن خالفه يُقتَل لا دفعَ فى هذا لدافع ولا حيلةَ فيه لزائغ ثبت بثبوت نصوص

1) حَتْم oder محتوم wird von Ibn Tûmart und, wie es scheint, in Almohadenkreisen im Allgemeinen, mit Vorliebe für den religionsgesetzlichen Terminus فرض oder واجب (vgl. Koran Sure XIX v. 72) gebraucht. Z. B. *WM* Bl. 11a ما عُلِّق الوعيد على تركه والوعد على فعْله فهو واجب الفرع ينقسم الى خمسة اقسام حَتْمًا (vgl. Zâhiriten 66, 12) Bl. 6a فالذى يقتضى الفعل محتوم ومحظور ومندوب ومكروه ومباح, Bl. 46a على ضربين محتوم ومندوب فان تردّد الحكم بينهما فالاحتياط الاخذ بالمحتوم والذى يقتضى الترك على ضربين تحريم وتنزيه فان تردّد الحكم بينهما فالاحتياط الاخذ بالتحريم. Vgl. Aġâni I p. ٩٩, 15, XIX p. ٩١, 23 كلّفتها فرأت حتْما تكلّفها, Al-Mubarrad ١v, 6 فرضا وحتما على المسلمين, Al-A'šâ bei Jâḳ. IV p. ٧٠٩, 7 زيارة نجران حتمٌ لك, Al-Ġazâlî, Ihjâ II p. ١٩٩ ترك الشبهة ورعٌ لانّ الحكم فى, Fachr al-din, Mafâtîḥ II p. ١٥٤ ورضا الوالدَيْن حَتْم اليهود حتم القصاص والحكم فى النصارى حتم العفو فخُفِّف عن هذه الأُمّة وشُرِع لهم التخْيير بين القصاص والدية, Al-Bejdâwî I p. ٣٩٦, 14 لدلالة على انّه حتم واجب. Verbalformen: Al-Zurḳânî, Muwaṭṭa' I p. ٦٠, 5 u. ليس فى هذا ما يحتم به, p. ١٦٧, 8 الامر لا يتحتّم للوجوب, II p. ١٠٥, 6 u. لانّه (صيام عاشوراء) ليس متحتّما. Vorzüglich bezeichnet dieser terminus die Unabänderlichkeit einer religiösen Pflicht, wie z. B. bei Abû Jûsuf, Kitâb al-charâǵ (Bûlâḳ 1302) p. ٤٨, 10. 14, besonders wird حتم gerade von der Verbindlichkeit der Anerkennung des Herrschers (Al-Mâwerdi ed. Enger p. ٣١, 2 حَتْم Gegensatz von موقوف), in almohadischen Kreisen der des Mahdi gebraucht; so z. B. an unserer Stelle und oben p. 129, 5 Al-Makkari I ٤٠١ v. 24 in einem panegyrischen Gedicht auf die Almohaden

سلام على المهدىّ امّا قضاؤه فَحَتْمٌ وامّا أمرُه فمؤكّد

Eine Siegesbotschaft des Abû Ja'ḳûb an die muwaḥḥidîn beginnt mit den einleitenden Worten: انّ من الواجب الحتم والمفترض الجزم على من لزمه

الكتاب وقواطع الشرع وبرهان العلم ودام ما دامت السموات والارض
باذن الله الواحد القهّار والحمد لله رب العالمين، وكلّ متديّن
يكتب هذه التذكرة ويتذكّر بها كلّ يوم بكرةً وعشيّا ويقف على
معانيها ويعمل بمقتضاها ويدعو اليها وينشرها ويرغّب فيها ويحضّ
عليها ينتفع بها فى الدنيا والآخرة وينال بها السعادة والبركة والخير
كلّه بيد الله سبحان الله ربّ العالمين نفع الله بها واسعد وهدى
من عمل بها، والسلام على من اتّبع الهدى ثم اهتدى والحمد
لله ربّ العالمين،

II.[1]

Polemik des Muhammed ibn Tûmârt gegen die Mu'tazila.

(Zu Seite 95.)

فهذه الجملة كلّها متعلّق بعضها ببعض ومرتبط بعضها ببعض
لا يصحّ وجود شىء منها دون وجود غيره ولا يمكن وضع شرط منها
فى غير موضعه وهى كالسلك المنتظم اذا انتثر بعضه انتثر جميعه
وهذا ما لا خفاء فيه ولا خلاف فى صحّته عند العقلاء وقد اضطرب
من لا تحقيق عنده فى هذا الباب كلّ الاضطراب واختلفوا فيه
غاية الاختلاف ونصبوا الادلّة بينهم واكثروا الجدال فلم يحصلوا من
ذلك على طائل فذهبت طائفة منهم الى أنّ اوّل الواجبات النظر
وذهب آخرون الى انّ اوّل الواجبات الايمان وذهب آخرون الى أن

شكر المنعم *ISS* Bl. 6a. — Gelegentlich sei hier erwähnt, dass in der Pariser Ausg. des Mas'ûdî II p. 246, 1 das الختم الواجب der Ausgabe in المحتّم zu corrigiren ist (vgl. Anm. zu Abu-l-Maḥâsin II p. 117); dort wird dies Wort vom Tode als unerlässlicher Nothwendigkeit gebraucht, was im Arabischen (vgl. auch وجب Al-Muwaṭṭa' II p. ٢١) mit diesem Worte bezeichnet zu werden pflegt: Al-Mubarrad ٧١٤, 11, Aġânî III ١٩١, 5, XII, ٥٣, 7 u., Al-Ja'ḳûbî ed. Houtsma II p. ٣٩١, 11, Ansâb al-aśrâf ed. Ahlwardt p. ٩٠, penult., Al-Marrâkośî p. ١٩٣, 4 u., Ibn Ja'iś ed. Jahn II p. ١٣٩ penult., oder محتوم allein ohne vorangehendes Substantiv: I. Chall. V p. ١٧, 14; man vgl. auch لعنة حاتمة ZDMG. XVIII p. 239, 3.

1) *WM* Bl. 57b mit unmittelbarem Anschluss an die murśida, oben S. 79.

اوّل الواجبات العلم وقال آخرون الإرادة وكلٌّ يقيم حجّته وينصب دليله ويبطل حجّة صاحبه ويدفع قوله وينقض دليله والعجب كلّ العجب من عدولهم فى ذلك عن الطريق وخروجهم عن سُبُل التحقيق وتسوُّغهم الخلاف فيما لا يجوز فيه الخلاف ولولا ايثار الاختصار لأوردنا حجّةَ كلّ قائل منهم وما نصب من الأدلّة على ما ذهب اليه لكن ليس المقصود ذلك وانّما الفائدة أن يُعلم انّ الخلاف فيما اختلفوا فيه لا يجوز بوجه ولا على حال لاستحالة انقلاب المتّحد متعدّدا، ثمّ ان المعتزلة شمّروا وأعملوا افكارهم ودقّقوا وأتوا الى هذا النظام فألقوا فيه شبهة إيهامٍ وقالوا بِمَ تنفصلون عن قول هذا السائل بِمَ أَوْجَبْتُم علىّ العبادةَ أَبدليل أم بغير دليل ان قلتم بغير دليل فقد تحكّمتم علىّ ولستم بأَولى بالتحكّم علىّ منّى عليكم فان قلتم بدليل فان ذلك الدليل لا يخلو من أن يكون سمعيّا او عقليّا، فان قلتم عقليا فالعقل لا يُوجب شيئا وليس فيه الّا تعارض الامكانَيْن[1] والتجويز وتعارض الامكانين والتجويز تشكيك والشكّ لا يوجب شيئا وان قلتم بالسمع قال السمع من جاء به فان قلتم الرسول قال بماذا يُعْلَم صدق الرسول فان قلتم بظهور المعجزة قال هل يجب علىّ النظر فى المعجزة ام لا فان قلتم يجب قال بالعقل أم بالسمع فان قلتمْ بالعقل فالعقل لا يوجب شيئًا اذ ليس فيه الّا ما تقدّم من تعارُض الامكانين والتجويز وان قلتم بالسمع قال من جاء بالسمع فخرجوا من هذا الى التسلسل والمُحال وبنوا هذا الدور على التلبيس والتعطيل حتّى ضلّ به كثير من الناس، وذهبوا الى انّ العقل يقبّح ويحسّن وهذه الشبهة التى القوها عسِرةُ المخرج صعبة المسلك الّا عند المحقّقين الذين عرفوا قواعدها من حيث المدخل اليها وذلك انّ سؤالهم على ما بنوه عليه يلزم فيه الدور ويؤذن ببطلان الشرع

1) cod. الامكان. Vgl. oben p. 86 Anm. 3.

ووجوب العبادة وذلك انّهم متى قالوا هل يجب علىّ النظر فى المعجزة ام لا وقيل لهم يجب الزموا المطالبة بالدليل من السمع او من العقل فمتى اجيبوا باحد الدليلين لزم الدور والتسلسل وظهر من إلزامهم إحالة الوجوب وذلك بان يقولوا لا ننظر فيها حتى يجب علينا النظر ولا يصحّ الوجوب الّا بعد النظر فيخرج من قولهم لا ننظر حتى يجب ولا يجب حتى ننظر وهذا تمانعٌ '

III.[1]

Edikt des Abû Ja'kûb Jûsuf (v. J. 561) über die Rechtspflege im Almohadenreiche.

(Zu S. 98 f.)

ولمّا كمل هذا الاتّفاق المبارك[2] من الموحّدين اعزّهم الله أمر الامير الرضىّ بكتب رسالة الى جميع البلاد بالعدوة والاندلس يأمر فيها بالعدل والنهى عن المنكر وكتب بها اوّلا الى اخيه السيّد ابى سعيد وهو مقيم بقرطبة وتأريخها يوم الجمعة الثالث من شهر رمضان المعظّم من سنة ٥٦١ وهذا نصّها وأمره أن يبعث منها نسخا الى البلاد فوصلت نسخة منها الى اشبيلية وهى هذه وهى اوّل أوامره العليّة من انشاء ابى الحسن بن عياش '

بسم الله الرحمن الرحيم صلّى الله على محمد وآله وسلّم والحمد للّه وحده

من الامير يوسف بن امير المومنين ايّدهم الله بنصره وامدّهم بمعونته الى الشيخ الاجلّ اخينا الأعزّ علينا الاكرم لدينا ابى سعيد واصحابه الطّلَبة الذين بقرطبة اعزّهم الله وادام كرامتهم بتقواه سلام عليكم ورحمة الله تعالى وبركاته امّا بعد فانّا نحمد اليكم الله

1) *ISS* Bl. 77 a. Ich habe hier die Homoioteleuta nicht bezeichnet.

2) nämlich, dass man die Formel الحمد للّه وحده als die officielle علامة-formel der muwaḥḥidîn feststellte.

الذى لا اله الا هو ونشكره على آلائه ونعَمه ونصلّى على محمّد نبيّه
المصطفى ورسوله ونرضّى عن الامام المعصوم المهدىّ المعلوم نجلِهِ
وسليله ونُوالى الدعاء لسيّدنا اميرِ المؤمنين القائم بامره والداعى
الى سبيله وانّا كتبناه اليكم أكرمكم الله بتقواه وكلأ جانبكم وحماه
من حضرة مراكش حرسها الله والذى نوصّيكم به تقوى الله تعالى
والعمل بطاعته والاستعانة به والتوكّل عليه وموالاة شكره على ما هدى
اليه اولياء امره وأنصار دعوته وحُماة كلمته من صرف أعِنّة المحبّة
والاهتمام وإحكام مرائر الأحكام فيما وكّله اليهم من أُمور الاسلام
الى ان تجرى على السداد وتتّسق على سبيل الارشاد وتستقيم
على المَهْيَع وتمضى على المنهج وتسير فى الواضح وتهتدى على
اللاحب ويُسْلَك بها فى الجَدَد الذى من سلكه أُحْمِدت منه الآثار
وأَمِن عليه العِثار وارتضى له الايراد[1] والإصدار فيكون العمل فيها
على اليقين الهادى الى الصراط المستبين المأمون فى سلوكه من
المزلّة والضلال المرجو فى الاهتداء به حُسن العافية وصلاح الحال
فنسئله تعالى جدّه عونا من قِبَله على هذا الغرض العام الجَدْوَى
يصاحب وتوفيقا من لدنه فى هذا النظر الشامل المنفعة يجاور[2]
ويصاقب وانّه ادام اللّه كرامتكم لمّا كانت مبانى هذا الامر العزيز[3]
أدامه اللّه على التقوى مؤسّسة وأوامره ونواهيه على امر الله ورسوله
جارية مترقبة واليها فى الاخذ والترك مستندة وبمقتضاتها فى جميع
الاحكام آخذة عاملة اذ هى نور الحق وسراجُه وعمود الصدق
ومعراجُه وسبيل الفوز ومنهاجه ورائد الثواب وبشيره وقائد العقاب
ونذيره فمن ائتمّ بكتاب الله الذى هو الامام المنادى والحقّ
الواضح البادى وبسنّة رسوله صلّعم التى جعل العمل بها كالعمل
بكتابه والوقوف عند حدّها كالوقوف عند حدّه أَمِن من الغوائل[4]

---

1) cod. الاء راد. 2) cod. يجاوز. 3) nämlich: des Mahdi-bekenntnisses. 4) cod. العوايل.

فى العاجل والآجل وبلغ من السلامة فى الحالَيْن الى اقصى أَمَل
الآمِل ولم يوجد(?) للباطل اليه سبيلا٬ (1 ولم يتمكّن للشيطان ان يجد
فى تضليله واستهوائه صرفا ولا حويلا٬ فتوفّرت الدواعى على الدعاء
اليها وحمل الكافّة عليها واخذ الجميع بما يفقههم لديها وقد امر
الله تعالى مَنْ أَمَّرَ الناس بطاعته ان يحكموا بالعدل ويضعوا للعباد
موازين القسط فلم يكن لهم بدّ من امتثال امره والاستناد الى حكمه
وكانت الوجوه التى تفضى الى الحق فى فصل قضايا العباد متنقّبة
والطرق المؤدّية الى مَغْنَى الصدق ومعناه ملتبسة ومتشعّبة فخرج
فيها بُنَيّات تُخْطِئُ(2 الصراط المستقيم وتضلّ الضلال البعيد فصار
امضاءها من غير استناد الى هذا الهَدْى المتبوع والعَلَم المرفوع
خطرًا على مُمْضيها وانْفاذها(3 على غير هذا السَّنَن غَرَرًا على
مُنْفِذيها ولمّا كان الامر كذلك تعيّن ووجب وثبت وترقّب(4 أن
نخاطب جميع عُمّال بلاد الموحّدين أعزّهم الله شرقا وغربًا وبُعْدا
وقربا خطابا يتساوى فيه جميعهم ويتوازى فى العمل فيه كافّتهم
بألّا يحكموا فى الدماء حُكمًا من تلقائهم ولا يهريقوها ببادٍ او رأيٍ
من ارائهم ولا يقدموا على سفكها بما يظهر اليهم ويتقرّر فيما يرونه
لديهم الّا بعد أن تُرْفَع الينا النازلة على وجهها وتؤدّى على كُنْهها
وتُشرَح حسب ما وقعت عليه وتنهى بالتوثّق والبيان الى ما انتهت
اليه وتقيّد بالشهود العدول المعروفين فى مواضعهم بالعدل والرضا
الموجبين للقبول وتُكْتَب أقوال المظلومين وحُجَجهم وإقرارُهم واعترافُهم
وحجج الظالمين فى مقالاتهم واستظْهارهم فى بيّناتهم مُعْطًى كلّ
جانب حقّه موفًّى كلّ قائل قولَه فتكون مخاطبتكم اعزّكم الله

1) Dies W. ist durch das saǵ' gesichert; يوجد oder يؤخذ ist damit schwer zu vereinigen, ich fand keine mir einleuchtende Verbesserung; statt للباطل und للشيطان wäre besser: البَا und الشَ.

2) cod. تحطى. 3) cod. وانقاذها. 4) viell. ونرغب?

ومخاطبة من يتناول[1] هذا الكتاب وتوجّه اليه هذا القصد خطابَ مَن تحمّل الشهادة ويـؤدّى[2] فيها الأمانة على ما يجب من البيان الذى لا يعتوره التباس ولا يطمس وجـهـه إشكال ويـتـوثّـقـون فى المطلوبين بالدماء بسجنهم[3] وتثقيفهم ويتوكّفون ما تَـصِـلـكـم به المخاطبة فتقفون[4] عند مقتضاه ولا يعدلون عن شىء من معناه مُراقبا كلٌّ منكم الاهَه ومولاه عالمًا بانّه يعلم سرّه ونجواه وانّه يسمعه ويراه ، واعلموا وفّقكم الله وأسعدكم انّ هذا الحكم عامّ فى جـمـيـع النوازل التى أَطْلقت السنّة فيها القتلَ وسَـنَّـتْـه وحكمت به وشرعتْه كمن قتل نفسا وأَقَرَّ بالقتل او شهد العدول عليه به ومَن بدّل دينا وارتـدّ عـنـه ومن أتى الفاحشة بعد الاحصان باعتراف او دليل او شهادة مقبولـة وما خُـيِّـر[5] الائمّة فيه من قتل المحاربين والساعين فى الارض بالفساد والمتأمّلين أمر الله بالاستهزاء والعناد سواء سُـنّ ذلك كلّه او وقع فيه ضرب يشاكله[6] مجزاه[7] واحد فى التوقّف عن إمضاءه والتأخّر عن تنفيذه الّا بعد المطالعة وتعرُّف وجه العمل من المجاوبة وكذلكم وفّـقـكـم الله يكون التوقّف فيما عدا المذكور من الـنـوازل التى يكون [فيها] أحكام دون النفوس من قتل الخطأ وديات الشِجاج وعقول الأعضاء وأُروش الجراحات ووجـه القصاص والقطع فى السرقات الى غير ذلك من القضايا المشكلة فى الأموال وإطلاقها واستحقاقها وفى الرقاب وإعتاقها واسترقاقها وملتبسات المناكحات والمعاملات وما اشبهها من الامور التى الاقدام على الحكم فيها تهجُّم والعمل فيها بغير استناد الى ما يجب تـسـوُّر فتوقّفوا اعزّكم الله عن جميع ما فُسِّر لكم ولو أخـفـه توقُّفَ الساعى فى نجاته العامل لدنياه وآخرته وقد ورد فى كتاب الله تـه لى وسـنّـة رسوله عم من الحظر الوكـيـد

---

1) cod. يـتـنـاولـه. 2) cod. وتـؤدى. 3) cod. بسجيهم.
4) cod. so. 5) cod. خُيِّر. 6) cod. يشكله. 7) cod. فجزاه.

والوعيد الشديد فى إراقة الدماء واستباحة الأموال واستحلال الحرمات الّا بوجه صحيح لا يُسْلَم الّا من طريق العصمة ولا تهتدى اليه الّا انوار الحكمة ما يزع العقلاء ويكفّ الالبّاء ويُحذّرهم من سطو الله وعقابه ويخوّفهم من اليم عذابه فعوّلوا على ما رسم فى هذا الكتاب من التعريف بما يبطن[1] و[2]انهاء كلّ ما ينزل ليتّصلكم(?) من التوقيف والبيان والتعريف لما يظهر لكم به بركة الاقتداء وتستبرق منه عليكم انوار الائتمام والاهتداء ويتراءى لكم به الحقّ فى صورة الصادقة ومثله المطابقة ومناظره الموافقة[3] ومطالعه المشرقة بفضل الله ورحمته وملاك ما يسدّد مقصدكم فى جميع احوالكم ويوجب لكم الرضا فى كافّة اقوالكم وافعالكم تقوى الله فى السرّ والجهر وخيفته فى الباطن والظاهر وقدع النفس عن هواها وكبحها بلجام النهى عن الركض فى ميدان رداها وطاعة أمره العظيم والجرى على سَنَنه المستقيم فذلك عصمة من الزلل وتوفيق فى القول والعمل بفضل الله وقد وجب اكرمكم الله لهذا الكتاب بما انطوى عليه من الاغراض الشاملة المَنْفعة العامّة المَصْلحة ان يُعْطَى حقّه من الإشاعة والتشهير وينهض مقتضاه الى الصغير والكبير ويجمع الناس لقرآءته وتلقّى مُضْمَنه ويستوى فيه بين الغئب والشاهد والبدى والحاضر بإسمع من حضر ومخاطبة من غاب ممّن يتعلّق بنظركم ويدخل تحت عملكم فتُوجّهون بنُسَخ منه الى كلّ جهة من جهاتكم وعمل من اعمالكم ليأخذ الجميع بقسطه من المسرّة وتعرُّف بركته واستشعار عائدته وانسه بما امر به هذا الامر العزيز من افاضة العدل وبسط الدعة والأَمَن وإِقامة أمر اللّه تعالى على وجهه المتعيّن وسَنَنه الواضح البيّن إِن شاء الله تعالى، والسلام الكريم عليكم ورحمة الله تعالى وبركاته، كتب فى الثالث من شهر رمضان المعظّم سنة احدى وستّين وخمسمائة

---

1) cod. يطن. 2) cod. أو. 3) cod. الموفقة

IV.[1])

Huldigungsurkunde der Bewohner von Sevilla i. J. 563.

(Zu S. 119.)

بسم الله الرحمن الرحيم صلّى الله على محمّد وآله وسلّم، الحمد للّه الذى جعل الامامة قواما للحقّ، ونظامًا للخلق، وتماما على الذى احسن برعاية العدل والرفق، واوجب الاعتصام بطاعتها، والانتظام بجماعتها، والصلاة على محمّد نبيّه المبتعث بنور الحقّ الساطع الأضواء، المبلّغ عن اللّه سبحانه بأكمل وجوه التبليغ والانهاء، وعلى آله واصحابه الذين والَوْهُ بالنصر والإِيواء(2، والرضا عن الامام المعصوم المهدىّ المعلوم المخصوص باثرة(3 الاصطفاء والاجتباء، والدعاء لسيّدنا ومولانا امير المؤمنين الخليفة المرتضى متمّم انوار الهدى ومجلّى غياهب الظلماء(4، وللامام الأعدل الأهدى سيّدنا ومولانا امير المومنين ابى يعقوب ابن امير المومنين بدوام النصر والاستيلاء، واستصحاب الظهور والاعتلاء، امّا بعد فانّه لمّا اجتمعت طائفة التوحيد وهم الذين تحضرهم من الله حاضرة التوفيق، وينظم اليهم نظمَ الاقتداء والاهتداء مَن وراءهم من اهل الحقّ والتحقيق، على تجديد البيعة المباركة لسيّدنا ومولانا امير المومنين ابى يعقوب ابن امير المومنين خلّد الله امرهم واعزّ نصرهم بالاسم المبارك الكريم(5 الذى اوّل من دُعِى به الفاروق رضوان الله تعالى عليه فعرف الله من يمنه ما فتح لملّة الاسلام شرقا وغربا، وأحال الدلوَ بيد ساقيهم فاستحالت غَرْبًا(6، حتى ضرب الدينُ

---

1) *ISS* Bl. 99 b. 2) cod. والابوا. vgl. Sure 8, 73. 3) cod. باثره.

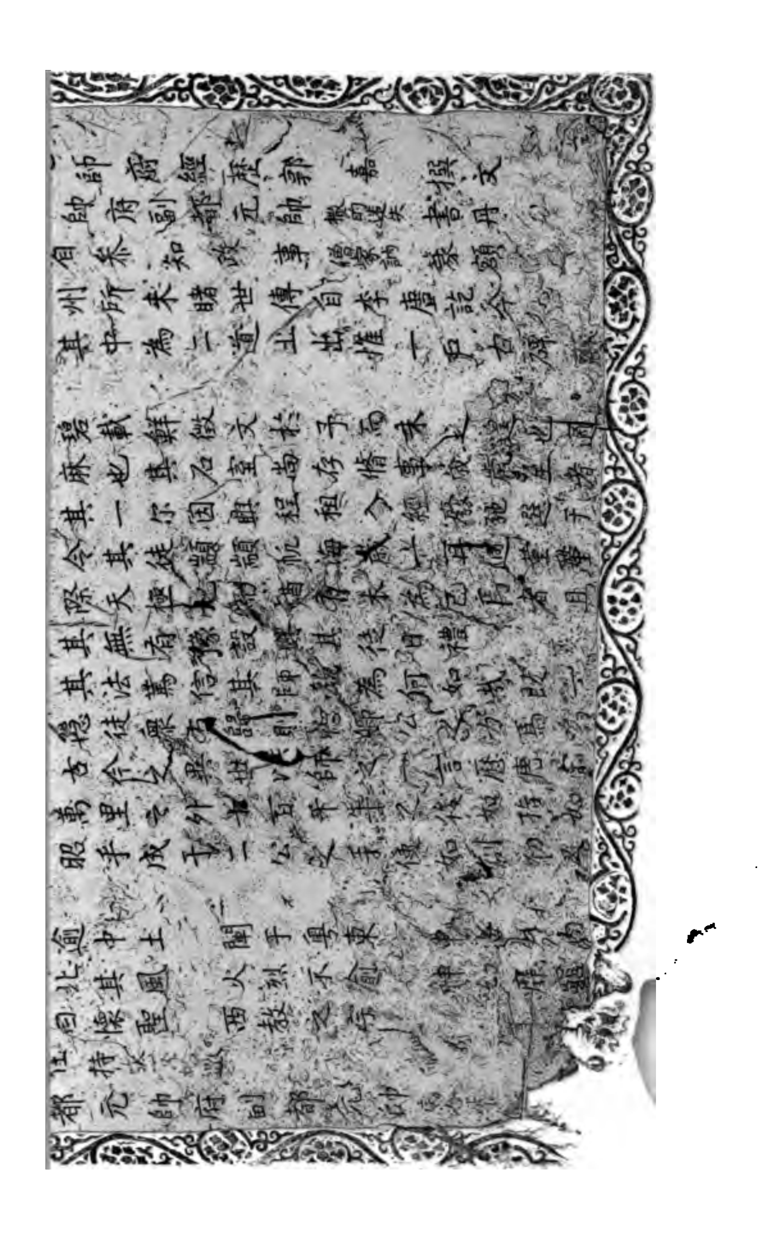
4) nämlich: 'Abd al-mu'min. 5) d. h. den Titel امير المؤمنين.

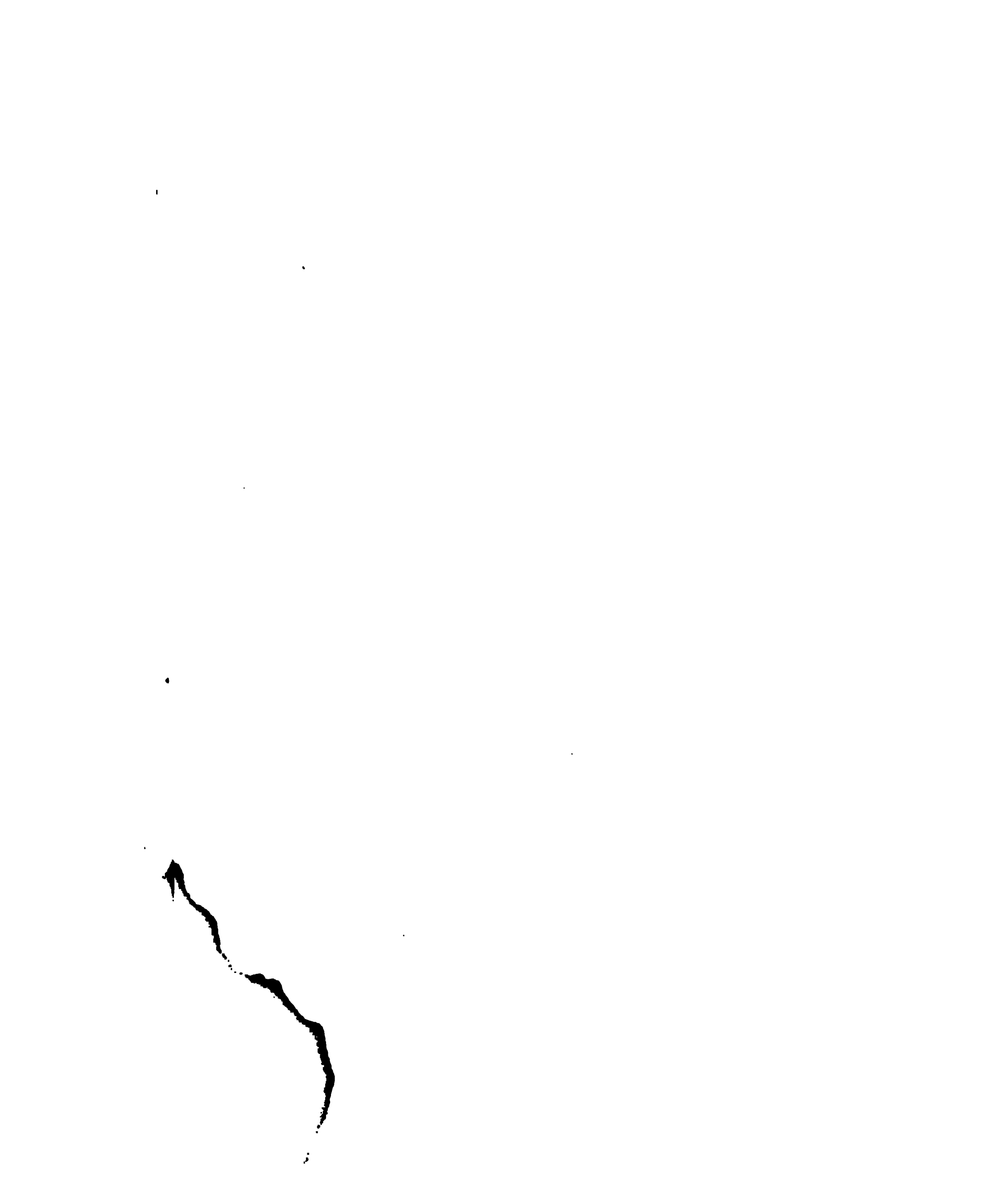
6) cod. عربا; vgl. für den Text die in de Goeje's Glossar zu Al-Balâdorî p. 77 angeführte Erzählung.

بجِرانِهِ، والفى الناسُ بعَطَنٍ[1] بين يمنه وامانِه، جدّدْنا من بيعته على الاسمية المباركة فرضًا أوجبه الشرع وجوبَ الإلزام، واقتضى الوفاء بشروطه المؤكّدة على الكمال والتمام، فبايعنا على السمع والطاعة بيعةَ ائمانٍ وامانة وعدل وعبادة والتزمناها فى اليسر والعسر والمنشط والمكره واعتقدناها عصمة ديننا وذَخرِ معادنا[2] وتمسّكنا منها بالعروة الوثقى والعصمة التى من تعلق بحبلها واوى الى ظلّها فقد اعتصم بالجانب الامنع الاوفى عِلْمًا انّها البيعة الرضوانيّة والدعوة التى تتكفّل بنصرِها وإعلاء امرِها العنايةُ الربانيّة علينا بذلك عهد الله الأوكد الألزم وميثاقه الأغلظ الأعظم وذمّتُه التى لا يقطع حبلها على مرور الزمان ولا يُصْرَم مستبصرين فى هذه البيعة الكريمة بنور الاهتداء سالكين فى التزام الطاعة على المحجّة البيضاء عارفين ما امر الله سبحانه من طاعة الخلفاء والله سبحانه يحفظ بها اكناف الاسلام ويجعلها كلمة باقية على مرور الايّام بفضل الله وبمنّه وعلى مُضمَن ما نصّ فوق هذا التزم اهل اشبيلية كافّة، وكتبوا على ذلك شهادتهم فى النصف من جمادى الآخرة سنة ٥٦٣ ☆

---

1) cod. بغطِفٍ.   2) Vgl. Bl. 103 b البيعة الرضوانية التى هى كمال ديننا وذخر معادنا.





Die Denkmäler der Kantoner Moschee.

Von

K. Himly.

Seit langen Jahren befinden sich in meinen Händen drei chinesische Inschriften aus Kanton, welche mir der Kaiserlich Chinesische Zollinspector Herr Detring in Folge einer Anfrage meinerseits von dort übersandt hatte und deren älteste mit der bereits im 13. Jahrgange der Zeitschrift von Herrn Professor Dieterici veröffentlichten arabischen Ueberschrift versehen ist. Bei meiner Heimreise im Jahre 1876 hatte ich gehofft, Kanton besuchen zu können, wo ich immerhin hoffen durfte, noch die eine, oder andere kufische, wenn auch noch so kurze Inschrift aufzufinden; mein damaliger Gesundheitszustand erlaubte mir diesen Besuch jedoch leider nicht mehr.

Herr Prof. Dieterici hatte S. 476 des 13. Jahrganges der Zeitschrift „die beiden letzten Worte“ der arabischen Ueberschrift der ältesten der drei Inschriften, „so wie das darunter „stehende Zeichen zunächst unsern Sinologen zur „Erklärung empfohlen“, was aber bis heute für die Zeitschrift ohne Folgen blieb. Wenn man die Zeitangabe unter dem chinesischen Wortlaute (Tšĭ-tšöṅ šĭ nien pa yüe i žĭ = Tšĭ-tšöṅ 10. Jahr 8. Monat 1. Tag) vergleicht, so findet man leicht den Ausdruck nien „Jahr“ in der arabischen Umschrift heraus; statt des chinesischen pa „acht“ scheint hier türkisch سكسنجى seksinği „der achte“ zu verstehn zu sein, wozu dann noch ein Ausdruck für „Monat“ dem chinesischen yüe entsprechend zu suchen wäre. Dieses scheint in „dem darunter stehenden Zeichen“ enthalten zu sein, welches ich persisch mâh („Monat“) lesen möchte; der senkrechte Strich darin könnte dann als die den Tag andeutende Eins aufgefasst werden. Unter Benützung der Dieterici'schen Entzifferung lese ich also:

قال الله تعالى انما يعمر مساجد الله من آمن بالله واليوم الآخر
وقال النبى عليه السلام من بنى مسجدا لله تعالى بنى الله تعالى
له سبعين الف قصرا فى الجنة استتم هذا بنا المسجد الجامع
الكبير الصّحابى رضى الله عنه لمسعود الابتدا ومحمود الانتها بهمم
قواد الامير المعالى الى صدر الاعالى امير محمود ويشاد ادام الله

حرمته المتعالى بتاريخ سنة احدى وخمسين وسبعماية فى شهر
رجب تحريرا فى جيجينك ١٠ نمن سكسنجى مه ١ (¹)

„Gott der Erhabene spricht: Die Bethäuser Gottes baut und „erhält nur wer an Gott und den jüngsten Tag glaubt. Und der „Prophet (Heil über ihn!) spricht: Wer Gott dem Erhabenen ein „Bethaus baut, dem baut Gott der Erhabene siebzig tausend Schlösser „im Paradiese. — Vollendet wurde der Bau dieses grossen, den „Gefährten (des Propheten) gewidmeten Gemeinde-Bethauses, an „dem Gott Wohlgefallen haben möge, von einem (Baumeister), „dessen Anfang glücklich und dessen Ende preiswürdig sei, durch „den frommen Eifer der Hofdiener des zum Ehrenplatze unter den „Erhabensten erhobenen Emirs, des Emir Maḥmûd Weišâd, dessen „hohe Würde Gott immerdar erhalten wolle, im J. 751 im Monat „Raǵab [beg. d. 4. Sept. 1350]. Geschrieben im 10. Jahre ǵiǵing „am 1. des 8. Monats“ [1]).

Den chinesischen Wortlaut des Denkmales mögen folgende Umschrift und die Uebersetzung wiedergeben, jene nach der nordchinesischen Aussprache mit Vermeidung der erst in neuerer Zeit eingedrungenen Quetschlaute vor i und ü und mit Angabe des alten Auslautes in Reimen.

I. Inschrift.

Stempelschrift oben: Thšuṅ kien Hwai-Šöṅ-tha-sĕ tšĭ ki.

Gewöhnliche Schriftreihe (1) rechts: Thšuṅ kien Hwai-Šöṅ-sĕ ki.

(2) Föṅ i ta fu Kwaṅ-Tuṅ tao süan wei šĭ sĕ tu yüan šwai fu kiṅ li Kwo-Kia tšuan wön.

(3) Tšöṅ i ta fu thuṅ-tšĭ Kwaṅ-Tuṅ tao süan wei šĭ sĕ tu yüan šwai fù fú tu yüan šwai Sa-ti-mi-šĭ šu tan.

(4) Tšuṅ föṅ ta fu Kiaṅ-Tšö töṅ thšu hiṅ tšuṅ šu šöṅ thsan tšĭ tšöṅ šĭ Söṅ-kia-na tšuan o [2]).

Denkschrift des Neubaus der Pagode und des Tempels des bewahrten Heiligen.

(1) Denkschrift des Neubaus des Tempels des bewahrten Heiligen.

(2) Der föṅ-i-ta-fu, des Statthalters und Oberfeldherrn (tu-yüan-šwai) des Kreises Kwaṅ-Tuṅ fu-kiṅ li Kwo-Kia hat den Wortlaut verfasst,

(3) Der tšöṅ-i-ta-fu und thuṅ-tšĭ, des Statthalters und Oberfeldherrn des Kreises Kwaṅ-Tuṅ Unterfeldherr des Bezirkes Satmyš hat es roth gezeichnet,

(4) Der tšuṅ-föṅ-ta-fu und thsan-tšĭ-tšöṅ-šĭ des Oberstatthalters von Kiaṅ-Tšö Söṅ-kia-na hat das Schild in Stempelschrift verfertigt.

---

1) Mit oben erwähnter Ergänzung der Uebersetzung und Lesung Dieterici's; nur dass ich ǵiǵing nicht wie einen Kaisernamen mit dem Zeichen des 2. Falles versehe. Tšĭ-tšöṅ ist, wie a. a. O. richtig bemerkt, = „höchste Geradheit“ und bezeichnet den Zeitraum 1341—1367. Der 8. Monat entspricht unseren Monaten September und October.

2) Unter der Mongolenherrschaft zerfiel China in 10 šöṅ, 39 fu, 316 san

(5) Pai yün tšĭ lu po [1]) šan tšĭ wei yu fu thu [2]) yen. Khi tšĭ tsö Si-Yü kiĕ žan ši li Tšuṅ-tšou so wei tu. Šĭ thšuan tzĕ Li-Thaṅ [3]) ki kin (tö kü). (6) I tšĭ tso yu kiu tšuan nau pei, khi kiuṅ, khi fu tsö hun žan. Žo pu kho ki ör töṅ ye, khi tšuṅ

(5) Am buschigen Abhange der „weissen Wolken" [1]), in einer Einbuchtung des Berges steht eine Dagoba [2]). Als sie errichtet wurde, erhoben sich kühn und steil in der westlichen Stadt die Steine, wie man es in China noch nicht gesehen hatte. Für das, was die Menschengeschlechter (darüber) überliefern (hat man) seit der Zeit der Li-Thang [3]) bis heute (die Beweise). (6) Als ich wie eine Ameise hinaufging und rechts und links mich neunmal wandte, nach Süden und Norden, lagen Thürstangen und Anwurf (Haut) bunt durch einander. Wenn man die Stiegen nicht hinaufsteigen kann, so sind

tšou, 188 lu, 12 pu kwan sĕ kün hu, 62 tšĭ-li-tšou und 1126 hien. Die erst fu genannten lu hatten später auch fu unter sich. In Kwang-Tung, welches zu Kiang-Si-šöṅ gehörte, soweit es Hai-Pei-Kwaṅ-Tuṅ-tao mit 7 lu umfasste, war Kwaṅ-tšou (die Stadt Kanton) Sitz des Oberbefehlshabers (tu yüan šwai) mit 30,000 Mann unter sich. Derselbe war auch süan-wei-šĭ-sĕ des Kreises (tao) von Kwaṅ-tuṅ, mit dem Namen Hai-pei-tao (Kreis nördlich vom Meere) und des Kreises Hai-pei-nan-tao (Kreis nördlich und südlich vom Meere), welcher letzterer aber zu Hu-Kwaṅ-šöṅ gehörte. Ihm untergeben waren ein süan-wei („Verbreiter der Beruhigung"), ein thuṅ-tšĭ und ein fu-šĭ („Mitwisser", oder „Mitverwalter" (?) und ein „Hülfs-Abgesandter") für Hai-Pei, und ebenso für Hai-Pei-Nan. Ausser dem Tšuṅ-šu-šöṅ, der Provinz, in welcher Peking lag, gab es nur noch hiṅ-tšuṅ-šu-šöṅ (kurz hiṅ-šöṅ), oder Reise-(hiṅ) Provinzen (das šu „Buch", „schreiben" bezieht sich mit tšuṅ „mittler" nur auf die betreffenden Beamten). Nachdem Fu-Kien schon eine Provinz für sich gewesen, wurde es mit Kiaṅ-Tšö vereinigt, dessen Statthalter seinen Sitz in Haṅ-Tšou hatte. Das töṅ „Abtheilung" bedeutet soviel wie unser „usw." (thšu „Orte"). Thsan-tšĭ-tšöṅ-šĭ (thsan „Beirath", tšĭ „wissen", tšöṅ „Verwaltung", ši „Angelegenheiten") hiess ein Untergebener des Statthalters. Das erste fü in 3) kann hier vielleicht als das Amtsgebäude des Kreises betrachtet werden, ist aber zugleich das bekannte einen Bezirk bedeutende Wort. Ein kiṅ-li (eigentlich Einen bezeichnend, durch dessen Hände die Berichte gehen von kiṅ und li, welche beide das Hindurchgehn bezeichnen) würde heute ein Beamter der tieferen Rangstufen sein, hat hier aber wohl mit tu yüan šwai fu eine höhere Bedeutung. Das ta fu (mit dem fu von Khuṅ-fu-tzĕ) „grosser Mann" war seit alten Zeiten eine Ehrenbezeichnung, die man vielleicht passend mit dem spätern ta žön oder ta thšön vergleichen kann. Die Beisätze föṅ „belehnen", i „berathen", tšöṅ „verwalten", tšuṅ „mittlerer" sind wohl nicht mit bestimmten Aemtern in Beziehung zu bringen. Man sieht, wie sehr auch noch am Ende der Mongolenherrschaft die fremden Bestandtheile im höhern Beamtenthum überwogen. In der Mitte ist der Platz für den höhern Beamten, dann folgt die linke Seite. Satmyš scheint ein türkischer, Söng-kia-na (Singhana?) ein mongolischer Name aus dem Sanskrit zu sein.

1) Der Pai yün šan, der „Berg der weissen Wolken", liegt nördlich von der Stadt.

2) fu-thu „Dagoba", wohl aus fu-to-su-tu-po Buddhastupa zu erklären, obgleich es hier nicht mit den entsprechenden Schriftzeichen geschrieben ist, da die hier angewandten fu „schwimmen" und thu „Bild" keinen Sinn geben.

3) Li-Thang, so wird das berühmte Herrscherhaus der Thang (618—908) von der Sippe der Li genannt, dem es angehörte.

wei ör tao; šaṅ thšu wei i hu. Ku pei [ ] (7) man, ör mo tšï huo ki sĕ tšï hwei yü Tšï-Tšöṅ Kwei-Wei ye tien yü i khuṅ. Kin (8) thsan tšï tšï šöṅ Söṅ-kia-na yüan khiṅ kuṅ [1]) šï yüan šwai šï nai li wei kü li šu yü kin pi tsai sien wei tšöṅ wön yü yü ör wei tšï hwaṅ ye. Šï (9) yüan šwai Ma-ho-mu-tö [2]) khiṅ kuṅ tšï yüe: thsĕ wu Si Thien ta šöṅ phi-ṅan [2])-pa-ör Ma-ho-ma [2]) ye khi šï šï [3]) šaṅ thsun, siu šï swei swei tšï tšö. (10) Nai thi-tzĕ sa-ha-pa [4]) i šï miṅ lai tuṅ kiao hiṅ swei ki tai pa pai. Tšï tha san thsĕ khi i ör. Yin hiṅ thšöṅ tsu žu kiṅ fei šï süan yü (11) tšuṅ tö ha-tšï

---

in der Mitte zwei Wege; nach oben aber führt nur eine Thür. — Wie das alte Denkmal (7) verwittert ist, wird auch von Niemand erwähnt, dass bei dem Brande des Gotteshauses im Jahre 1343 die Halle mit dem Dachstuhle ganz ausgebrannt war. Nunmehr (8) ist mir unvergessen, wovon das Sims in Gold und Grün die frischen Schriftzeichen als Zeugen trägt, dass unter der wirklichen Oberleitung des thsan-tšï-tšï-šöṅ Sengana Yüan-khiṅ-kuṅ [1]) nach Kräften auf Lastwagen Kies und Bäume herbeigebracht wurden. Damals (9) kam der Oberfeldherr Mahmûd khiṅ-kuṅ herzu und sagte: „Das ist die jährlich nahende Ausbesserung des noch erhaltenen Hauses des Steines [2]) unseres grossen Heiligen und Paigambar (Gesandten Gottes) vom Westhimmel Muhammed (Mahoma) [3])." (10) Es war, als die Jünger çahâbah [4]) auf Befehl des Lehrers nach Osten kamen, dass der Glaube verbreitet wurde vor nun beinah 800 Jahren. Von den drei erbauten Pagoden ist diese die eine. Um zur Reise (Wallfahrt?) anzuregen, wurden die Einkünfte der Miethe abgeschafft, und man wählte unter der (11) Menge den Ḥâǵi Ḥasan, damit er darin als Lehrer des Glaubens wohnte. Ach! dieser Glaube ist hervor-

1) Khiṅ ein alter Ehrenname hoher Beamter; kuṅ etwa soviel wie „Herzog", ist eine der fünf fürstlichen Würden, die schon als etwa 2000 Jahre vor unserer Zeitrechnung vorkommend in den Bambusbüchern erwähnt sind, nach dem Šu-kiṅ wenigstens vor der Zeit der Tšou (1122 v. Chr.) vorhanden gewesen sein müssen. Yüan bedeutet „Vorderster".

2) Mahmûd, seinem Namen nach Musslim, ist der in der Unterschrift vorkommende Unterbefehlshaber. Ma-ho-ma erinnert an die Nebenbildung Mehmed, an das Mahoma der Spanier u. s. w. Sonst wird die erste Silbe durch Mu ausgedrückt. Phi-ṅan-pa-ör ist das persische paigambar, welches dem arabischen resûl Allâh (resûlu 'llâhi) entspricht. Die Silbe ṅan wird auch yen gelesen, was der persischen Silbe yam in payambar mehr entsprechen würde.

3) „Haus des Steines", šï šï (šek šat in Kanton), ist augenscheinlich ein Ausdruck für die ka'bah in Mekka.

4) Çahâbah, die „Genossen" Muhammeds. Ein solcher „Genosse" muss als Anhänger des Glaubens mit Muhammed zusammengetroffen und gestorben sein, wie es bei Ibn Haǵar heisst. Nach der dritten Inschrift wären es vier Jünger, oder Abgesandte gewesen, welche 587 gekommen wären (oder 623, ein Jahr nach Beginn der Zeitrechnung, ki yüan?). In meinen japanischen Geschichtstafeln sehe ich als Todesjahr Muhammeds die Jahre 620 und 632, als ki yüan der Türken 622 und 646, als Geburtsjahr 570 und 571.

Ha-san šĭ kü tšĭ i tšaṅ khi kiao. I! tzĕ kiao küĕ yü si thu nai nöṅ liṅ khi thu tšuan tšuan fan hai swei i tsai khiuṅ. Kin kin (12) ta Tuṅ Yüe hai an yü Tšuṅ Hia li kiao. Tzĕ thu khi yuṅ sin tšĭ ta yuṅ li tši kwaṅ, swei tsi thien ki ti ör yu yu wei wei i yen tšö. Thsiĕ (13) khi pu li siaṅ, kiao wei i sin thšuan i faṅ fu ta-mo [1]). Kin thšan khi sĕ yü khuṅ tuṅ hien [2]); khi wu yu yü šö hiṅ khi thu žĭ li (14) Thien [3]) tšu li yüe tšai kiai, wei kin pu i šĭ kho hwei so. Pien o hwai šöṅ khi so i tsun, khi fa tu sin khi šĭ kiao wei ho žu tsai. Ki i (15) hwei thaṅ i ör tien yü huṅ thšaṅ kwaṅ hia tšou mi, tsö yüan khiṅ kuṅ tšĭ kuṅ yen. Thšaṅ tšu wu yin; thu tšuṅ yu kwei, tsö tö khiṅ kuṅ tšĭ li yen. Wu (16) hu! pu yu fei ye, khi šu i hiṅ, pu yu li ye khi šu yü ho Si

---

ragend im Abendlande, dass er seinen Jüngern befehlen kann, eigens jährlich einmal über Meer zu fahren, um dann wieder zurückzukehren. Kaum (12) nach dem Gestade von Kwang-Tung gelangt, durchreisen sie das Land der Mitte, den Glauben aufzurichten. In diesem Lande ist ihre Sorgfalt so gross, ihre Kraft so ausgedehnt, dass es Solche unter ihnen gab, die nicht nachliessen, wenn auch ein Land an den Pol des Himmels grenzte. Auch (13) ähnelt es dem Dharma [1]), wenn keine Götzenbilder aufgestellt werden und der Glaube nur mit dem Herzen verbreitet wird. Nun sieht man des Gotteshauses Wölbung [2]) leer. Derjenige, welchem nichts voranzusetzen ist, feuert die Jünger an, die täglichen (14) Gebete [3]) zu verrichten, im Monat der Sittenbeobachtung zu fasten und Zeit und Stunde des letzten und ersten des Monats nicht zu vernachlässigen. Was den „bewahrten Heiligen" des Schildes betrifft, was käme ihm wohl gleich an aufrichtiger Treue gegen das Gesetz und in der Lehre des Glaubens, welcher Dinge wegen er verehrt wird? (15) Es ist das Verdienst des Yüan-khiṅ-kuṅ [4]), wenn die Halle, nachdem sie ganz niedergebrannt war, gross und weit und das geräumige Haus gedrängt voll ist. Er wohnt für immer nicht im Verborgenen. Was den Gläubigen insgesammt obliegt, ist der Dank für seine Bemühungen. (16) Wenn es nichts Zerfallenes gäbe, wer könnte es wieder beleben, wenn es nichts Getrenntes gäbe, wer könnte vereinigen des Westens und des Ostens Bräuche, die verschiedenen Geschlechter von Sonst und Jetzt, um sie dieselben Worte zu lehren.

---

1) ta-mo ist sonst das dharma der Buddhalehre, hier vielleicht eine Anspielung auf das dharmakâya, den „Leib des Gesetzes", im Gegensatz zum rûpakâya, dem „sinnlichen Leibe", von denen der erstere nur dem Buddha zukommt. Sonst bezeichnet ta-mo auch den Bodhidharma, welcher 520 nach China und auch nach Kanton kam.

2) k'uṅ-tuṅ „Wölbung", vorzugsweise „Himmelsgewölbe", welches hier wahrscheinlich in der qibla nachgeahmt ist.

3) li Thien „den Himmel verehren". Thien ist aus Ehrerbietung an die Spitze der folgenden Zeile gerückt.

4) Söṅ-kia-na, oder Mahmûd, oder Beider, da der chinesische Ausdruck auch für die Mehrzahl gelten kann.

Tuṅ tšï i su, ku kin tšï i šï i šï tšï i yen. Li Thaṅ Suṅ (17) Wu Tai sĕ liĕ fön pöṅ ör tsu hiṅ hu tšao tai sĕ hai i kia tšï šöṅ šï yü šu šï wan li tšï wai šï pai thsien nien tšï hou žu tšï žu (18) khi miṅ šöṅ i fu! Thsiĕ Thien tšï so hiṅ pi fu tšï žön. Swei hwei tsin tšï yü ör tsu tšao tšao hu thšöṅ yü ör kuṅ tšï šou žu thšwaṅ thšu tšï. (19) Khi ou žan tsai. Swei wei tšï thsĕ yüe:

(20) Thien-Tšu [4]) tšï Si Yüe wei Tà-Šï(k) [5]) Yu kiao hiṅ yen Hien tšu šï ši(k) Swei yü Tšuṅ-thu Thšan yü Yüe-Tuṅ Tšuṅ hai wai nei (21) Su tu piao [8]) hiuṅ Nai li kin ki Thšï yi pan khuṅ

Nach den Zeiten der Thaṅ, der Suṅ (17) und der 5 Geschlechter[1]) mit ihrem Verfall nach allen vier Seiten kam die Reihe plötzlich an ein glänzendes Geschlecht. Möge das durch Vereinigung der „vier Meere" zu einem Hause beglückte Geschlecht über mehrere zehnmal zehntausend li hinaus noch nach zehnmal hunderttausend Jahren nach Richtung (18) und Zeit berühmt und geheiligt dastehn. Auch ist, was der Himmel erweckt, sicherlich dem Menschen auferlegt. Einer Brandstätte Trümmer erglänzen plötzlich wie neugeschaffen durch die Hände der beiden Kung [2]). (19) Wie kann das Zufall sein? Das in Folge dessen gemachte Gedicht [3]) sagt:

(20) Westlich von Indien [4]) (liegt) Was man Arabien [5]) nennt. Ein Glaube erblühte Offenbart im Hause des Steines [6]). Darauf ging er nach dem Lande der Mitte hinüber Und verbreitete sich in Yüĕ-Tuṅ [7]) Ausser- und innerhalb des Meeres des Reiches der Mitte. (21) Auf der Stupa [8]) wie ein Held Erhebt sich der goldene Hahn; — Halb hohl sind seines Schweifes Federn. Die Handel-

1) Thang 618—908, Wu Tai oder „fünf Geschlechter" (die späteren Liang, Thang, Tsin, Han und Tšou) 907—960, Sung 960—1280. Wu Tai hätte also hinter Sung stehn müssen.

2) Sengana und Mahmûd.

3) Um die Reime hervorzuheben, sind hier im Süden noch vorhandene Auslaute hinzugefügt.

4) Thien-tšu „Indien", s. Anfang des Si Yü ki (St. Julien, Mémoires sur les Contrées Occidentales I (Voyages des Pélerins Bouddhistes II). Früher genannt Šön-tu oder Sin-tu = Sind, Hien-tou (Hindu), später Yin-tu mit der angeblichen Bedeutung yüe „Mond" (sanskr. Indu). Thien ist „Himmel", tšu „Bambus", wofür auch die Aussprache tu angegeben wird. Das thien soll also wohl den Ursprung der Buddhalehre bezeichnen. In Thien-faṅ „Himmelort" für Arabien hat es nur diese und keine lautliche Bedeutung, ist also im Sinne des Islams zu nehmen.

5) Ta-ši(k) = taǵik, dem Namen, welchen die den Persern zunächst wohnenden Araber von dem Stamme Ṭai führten. Wie von Rai das Eigenschaftswort Râzî, so ist wohl von Tai abzuleiten Tâzi (pehl. Tâdschik). Wie mir Prof. Nöldeke mittheilt, hat schon Quatremère den Ausdruck so abgeleitet. Nachdem der Ausdruck (syr. thayôyô) erst auf Beduinen, dann auf die Araber überhaupt, später auf die Musslims übertragen war, nannten sich die persischen Musslims so auch den heidnischen Türken gegenüber. Nach China konnte der Ausdruck also sowohl von Süden, als Norden gelangen.

6) Der ka'bah.

7) Yüe alter Ausdruck für Kwang-Tung.

8) Su-tu-piao, besser su-tu-po = stûpa.

Šaṅ po šï mo Nan Pei khi föṅ (fuṅ) Hwo liĕ pu yü Šön hwan mi khiuṅ (22) Tšu šwei [1]) žuṅ žuṅ Thu tsi kiṅ thsuṅ Fu thien maṅ thsaṅ Fu hia khiuṅ luṅ Sĕ yüe Hwai-Šöṅ Si kiao tšï tsuṅ.

(23) Tšï-tšöṅ šï nien pa yüĕ thšu i žï

Taṅ tai tšu thšï Ha-tšï Ha-san.

Tšuṅ šun ta fu thuṅ tši Kwaṅ-Tuṅ tao süan wei šï sĕ tu yüan šwai fù fú tu yüan šwai Ma-ho-mou.

II. Inschrift.

(Die mit dem chinesischen Wortlaute fortlaufenden Zahlzeichen beziehen sich auf die senkrechten Zeilen der Inschrift.)

Thšuṅ kien Hwai Šiṅ tha sĕ tšï ki [3]).

(1) Thšuṅ siu Hwai Šiṅ tha sĕ ki [4]).

---

schiffe sehen hin, Ob von Süd, oder Nord der Wind. Des Feuers Flammen giebt er nicht nach. Der Geisterzauber ist noch nicht erschöpft; (22) Dem mächtig fliessenden Perlenwasser [1]) Folgt ein sich zusammenziehendes leeres Nebelbild, Die weiten Felder stehn in üppigem Grün. Mit zwiefachen Thorgebäuden erhaben und hoch der Tempel heisst Hwai-Šön, Des abendländischen Glaubens Ahnenhalle.

(23) Tšï-tšöṅ 10. Jahr 8. Monat 1. Tag (September 1350).

Der zeitige Verweser des Kirchenvorstandes Hağì Hasan.

Der Tšuṅ šun ta fu und thuṅ-tšï des Kreises Kwaṅ-Tuṅ, des Statthalters und Oberbefehlshabers Bezirks-Unterbefehlshaber Mahmûd [2]).

Denkschrift des Neubaues des Thurmes und Heiligthumes des aufbewahrten Heiligen.

(1) Denkschrift der Ausbesserung der Hwai-Šöṅ-Pagode und des Tempels.

---

1) Perlenwasser Tšu-kiang „Perlenstrom" heisst der bei Kanton fliessende Strom.

2) Mit dem kürzern Amtsnamen tšuṅ šun ta fu Kwaṅ-Tuṅ tao fu tu yüan šwai ist Mahmûd auch unter den Beamten erwähnt, welche nach dem Kwaṅ-Tuṅ-Thuṅ-Tšï oder der allgemeinen Beschreibung von Kwang-Tung im 11. Monate desselben Jahres tšï-tšöṅ 10 auf kaiserlichen Befehl an der Feierlichkeit Theil nahm, welche im Stadtgott-Tempel von Nan-Hai (im Westen von Kanton) stattfand. Derselbe heisst auch Po-lo = Tempel und wurde im Zeitraume Khai-Hwaṅ der Swei (583—601) gegründet. Po-lo ist sonst = Po-lo-mön Brahman, könnte unter Anderm aber auch = Vara sein. In einem Seitentempel ist das Standbild des Takhiskhuṅ, eines angeblichen jüngern Bruders des Bodhidharma, dessen Leib darin wirklich enthalten sein soll.

3) Oben befindliche Ueberschrift ist in Stempelschrift oder tšwan-tzĕ; thšuṅ zwiefach, wiederholt, kien gründen, Gründung, hwai hegen, bewahren, šiṅ, šöṅ heilig, tha Pagode, sĕ Tempel, tšï Zeichen des Wessfalles, ki Denkschrift.

4) Rechts von der Inschrift als erste Zeile. Siu ist „ausbessern".

(2) Yü hiṅ Thien-hia [1]) to yi, so kien fu-thu [2]) wu pu thsi kǐ ör, šaṅ liu mien thuṅ mön tšö. Šǐ tšǐ Kwaṅ-tšou töṅ kao yao waṅ yu thö li šǐ yü tšaṅ žo hwa piao žan, suṅ thšu thšöṅ tšuṅ šaṅ, thšuṅ [3]) (3) ör wai yüan, ku sö thsaṅ thsuei. Wön tšǐ yüe „Hwai-Šiṅ sĕ fu-thu ye". Ki ör ki khi nien tai kai kien yü Thaṅ tšǐ Tšöṅ-kwan. Yu ku pei yen, žan pu kho thu yi. Tö Yüan tšǐ-tšöṅ pei pei tsai. (4) Wei Si-Thien [4]) ta šiṅ šǐ šǐ [5]) tšǐ kiao khi tsao föṅ miṅ tšǐ kin wei kin tuṅ lai hiṅ kiao kien tha tšö san thsĕ khi i yĕ. Khi miṅ yün nai li kin ki khiao yǐ

---

(2) Ich bin viel in der Welt herumgewandert. Der Pagoden, die ich sah, gab es keine, die nicht 7 Stockwerke und darauf nach 6 Seiten geöffnete Thüren hatte. Als ich zuerst nach Kanton kam und in die Höhe stieg, um in die Ferne zu sehn, erhob sich einzeln stehend über 10 tšaṅ (= 100 thšǐ oder chinesischen Fuss) hoch aus der Stadt Mitte ein (Geschütz-) Rohr [3]) (3) und nach aussen, die alte Farbe himmelblau. Fragt man nach, so heisst es: „Das ist die Dagoba des Tempels des bewahrten Heiligen". Forscht man näher nach ihrem Alter, so wurde sie im Zeitraume Tšöṅ-Kwan der Thaṅ gegründet (627—650). Es ist ein alter Denkstein da; doch man kann ihn nicht lesen. Aus dem Wortlaute des Denkmales vom Zeitraume Tšǐ-tšiṅ der Yüan (1341—1368) entnimmt man, (4) dass von den Bauherren, welche nach der Lehre vom Hause des Steines [5]) des grossen Heiligen (Muhammeds) vom West-Himmel [4]) den (göttlichen) Auftrag empfingen, bis dahin nur drei dem Auftrage treu gen Osten kamen, den Glauben zu wecken und Pagoden zu bauen und dass dieses (oder dieser?) eine (einer) von ihnen war. Was die Inschrift sagt, dass ein goldener Hahn er-

---

1) thien-hia = „Himmel-Unter" oder „Welt", dem römischen orbis entsprechend.

2) fu-thu = Dagoba, Stupa. Eigentlich ist fu = schwimmen", thu = „Zeichnung"; es handelt sich also augenscheinlich um lautliche Wiedergabe, was durch die von St. Julien, mémoires sur les contrées occidentales traduits . . par Hiouen-Thsang II, p. 506 angeführten Stellen aus Ma-tuan-lin bestätigt wird, in welchen der Ausdruck für Buddha gebraucht ist. Dennoch fragt es sich, ob nicht ursprünglich fu = Buddha und thu = dem tu von stupa zu nehmen ist. Der eigentlich chinesische Ausdruck ist tha; will man den Zweck der Aufbewahrung von Buddha-Reliquien bezeichnen, so sagt man pao tha „Thurm der Schätze oder werthvollen Dinge". Das Wort lou bezeichnet nur mittelbar einen Thurm, da es eigentlich so viel wie „Stockwerk" ist. Wegen des vorliegenden tha s. folgende Anmerkung.

3) thšuṅ = Rohr, namentlich „Gewehrlauf", „Geschützrohr". Die Gestalt dieser Pagode als einer ächten manârah („Minaret"), d. h. eines „Leuchtthurms" (von der arabischen Wurzel nâra leuchten) erinnert an ein Geschützrohr.

4) Si-Thien „Westhimmel" augenscheinlich Verkürzung für Si-Thien-tu oder Si-Thien-tšu (eigentlich Si-Yin-tu) „Westindien", dessen Begriff die Chinesen auf die Heimath an der Südwestküste Indiens angesiedelter Kaufleute aus dem Abendlande auszudehnen pflegten.

5) Der ka'bah.

pan khuṅ yü kün tšĭ so tsai (5) kin ki swei föṅ nan pei tšĭ yen siaṅ ho; thö tšĭ pu nöṅ siaṅ kiao tšĭ tsĕ lai ho khao kü tšĭ šu ye. Pei tsai sĕ tšĭ-tšöṅ kwei-wei hwei yü hwo, yüan-šwai Söṅ-kia-na Ma-ho-mou hiṅ tšĭ, (6) ör tšĭ tsai Thšöṅ-hwa tšuṅ tu-yü-šĭ Han-Hiuṅ thšuṅ kien, tsö thsien nien tšĭ kien sĕ tšĭ fei hiṅ pu tšĭ fan ki ör. Thsĕ tha tsö wei žan tu thsun ku khi hiṅ šĭ sün thsiao föṅ hwo so pu nöṅ (7) thsin ör thšwaṅ tsao tšö kuṅ li sin li tšĭ tsiṅ kien šön yüan ku fei hou šĭ so tö ör ki ye. Yü thšaṅ kwan yü khi sĕ pu šö siaṅ pu li wei hien žan thaṅ pi thsiṅ kiĕ wu thšön khi žön (8) wei kiĕ thšöṅ tšĭ li i šĭ thien ör. Khi sö šaṅ

---

richtet sei mit halb hohlen Schwanzfedern, stimmt überein mit der Bemerkung der Beschreibung des Bezirkes, (5) dass ein goldener Hahn sich nach Nord und Süd mit dem Winde drehe. Doch konnte die Beschreibung nicht eigens sich auf eine Erläuterung dessen einlassen, was sich auf Ursprung und Urheimath des Glaubens bezog. Das Denkmal sagt, das Heiligthum sei 1343 von Feuer zerstört, und der Oberfeldherr Söṅ-kia-na Mahmud habe es zum Leben erweckt. (6) Wenn nun noch die Beschreibung (des Bezirks) sagt, dass im Zeitraume Thšöṅ-hwa (1465—88) der Ober-Censor (tu-yü-šĭ) Han-Hiuṅ es neuaufgerichtet habe, so weiss man nicht, wie oft der Tempel binnen 1000 Jahren zerfallen und auferstanden ist. Dieser Thurm also bewahrte für sich allein seine hohe, steile Gestalt hartnäckig, der Wind und Feuer nichts anhaben können. (7) Die Geschicklichkeit des Baumeisters in Werk und Gedanken, welche bis in ferne Zeiten seine Dauerhaftigkeit begründete, ist für die Nachwelt unerreichbar. Immer sah ich das Heiligthum der Bildsäulen [1]), wie der Ahnentäfelchen [2]) entbehrend, Halle und Stufen rein und unbefleckt vom Staube, die Menschen (8) äusserst ehrlich, so dass ihr Gottesdienst ein Dienst des Himmels ist. Die noch weisse Farbe ist die des Westens [3]). Im Yi (kiṅ) [4]) ist khien der Himmel,

1) siaṅ. Nach den vielen Bildsäulen nennt man die Buddhalehre (fa-kiao) auch siaṅ-kiao. Vom Standpunkte des Islams aus verdiente die Abwesenheit derselben in einem Lande, wo es so viele Bildsäulen in den Tempeln gab, besonders hervorgehoben zu werden.

2) wei bezeichnet aufrecht stehende mit den Namen der Ahnen, sowie des Khuṅ-fu-tzĕ (Confucius) und seiner Schüler versehene Brettchen. Von Khuṅ-fu-tzĕ und Möṅ-tzĕ (Mencius) hat man auch Bildsäulen, die also in den Khuṅ-fu-tzĕ = Tempeln beinah ganz, in den Ahnenhallen aber gänzlich fehlen.

3) Nach der Anschauung der föṅ-šwei-sien-šöṅ, oder Wind- und Wasserkundigen entspricht die weisse Farbe (po, pai) dem Westen, die dunkelgrüne, oder dunkelblaue (thsiṅ) dem Osten, die rothe (thšĭ oder tšu) dem Süden, die schwarze (wu) dem Norden, s. Eitel, fêng-shui S. 14, Mayers, manual S. 307 u. s. w.

4) Das Yi-kiṅ (I-kiṅ) oder „Buch der Wandlungen" entwickelt die Gegenstände der chinesischen Weltanschauung aus yaṅ und yin, Licht und Schatten, männlich und weiblich, Himmel und Erde und ihren Uebergängen, welche durch die 4 siaṅ, d. h. viermal je zwei ungebrochene, zwei gebrochene Striche, einen gebrochenen unten, einen desgleichen oben als thai yaṅ „grosses Licht" =

po Si fañ tšï sö ye. Tsai yi khien wei thien wei kin ör wei yü si Si kin fañ ye. Kin siñ kien kañ ör yü wu tö wei i [3]) ku khi (9) žön šañ i ör yuñ kan so wei si fañ tšï khiañ tšö yü. Si thien tšï šöñ fu yi yin khi tzĕ i li kiao tšö ye. Ssĕ kü Kwañ-tšou thšöñ tšuñ Kwañ-tha-kiai. (10) Pön thšao tiñ tiñ thšöñ wei fan piñ so tšu san šï yü ki ör. Ssĕ tšï li pai wei thšañ hwo tšo pi

---

ist das Erz [1]) und sein Stand [2]) im Westen. Der Westen ist die Gegend des Erzes. Die Eigenschaft des Erzes ist Standhaftigkeit und Festigkeit, und da es unter den fünf Tugenden die Rechtschaffenheit [3]) ist, so sind diese (9) Menschen noch rechtschaffen und tapfer, was man ja einen Vorzug des Westens nennt. Gestützt darauf hat auch der heilige Lehrer des Westhimmels den Glauben aufgerichtet. Der Tempel befindet sich mitten in der Stadt Kanton an der „Strasse des glatten Thurmes" (Kwañ-tha-kiai) [4]). (10) Als unseres jetzigen Herrscherhauses Dreifuss befestigt wurde [5]), war die Stadt über 30 Jahre lang von den Kriegern der Gränze [6]) be-

---

Sonne, thai yin „grosser Schatten" = Mond, šao yañ „kleines Licht" = den Sternen, šao yin = den 5 Wandelsternen, ferner durch die 8 kwa, d. h. die achtmal je drei solcher Striche (kwa), von welchen 3 ungebrochene den Himmel (khien), 3 gebrochene die Erde (khun) bezeichnen, sowie die 64 Vereinigungen je zweier der letztgenannten kwa dargestellt werden.

1) kin Erz, Metall, einer der 5 hiñ oder Grundstoffe: Wasser, Feuer, Holz, Erz, Erde. Die 5 kin sind kin im engern Sinne (hwañ kin „gelbes Gold") = Gold, yin = Silber, thuñ = Kupfer, yüan = Blei, thiĕ = Eisen.

2) wei s. S. 149 Anm. 2); das Wort bezeichnet auch den Sitz einer Gottheit, Herrschersitz, Herrscherstuhl (θρόνος). — Es entsprechen einander: Wasser šwei, Feuer hwo, Holz mu, Erz kin, Erde thu, ferner die Wandelsterne Mercur šwei-siñ („Wasserstern"), Mars hwo-siñ („Feuerstern"), Jupiter mu-siñ („Holzstern"), Venus kin-siñ („Goldstern"), Saturn thu-siñ („Erdstern") und pei „Norden", nan „Süden", tuñ „Osten", si „Westen", tšuñ „Mitte" in dieser Reihenfolge. Si „Westen" entspricht also dem kin „Erz". Uebersichtlich ist dieses zusammengestellt Lobscheid, select phrases . . . in the Canton dialect S. 42 f., sowie Doolittle, vocabulary and handbook of the Chinese language, (II) III p. 229 ff. Chalmers, Tauist words and phrases S. 233 in Doolittle's Vocabulary and Handbook.

3) S. o. Anm. 2). Die 5 Tugenden sind žön Güte, i Rechtschaffenheit, li Gesittung, tšï Weisheit, sin Treue und Glauben. I entspricht der Reihe nach dem obigen kin „Erz".

4) kwañ glatt, tha Thurm, kiai Strasse. Der kwañ tha ist der Thurm der Moschee. „Glatt" heisst der Thurm im Gegensatze zu den Schirmdächer tragenden Pagoden.

5) Tiñ werden eherne Gefässe mit zwei Oehren und in der Regel drei Füssen genannt. Solche zur Ahnenverehrung gehörige Dreifüsse wurden seit dem grauen Alterthum als Zeichen der Herrschaft betrachtet. Die ältesten, welche sich erwähnt finden, sind die unterm 3. Jahre des Fürsten Süan von Lu (605 v. Chr., s. Thšun-Thsiu und Tso-Thšwan, Legge, Chin. Classics V pt. I S. 293) als aus der Zeit des grossen Yü stammend also schon an 1300 Jahre alt angeführten (s. auch Richthofen China I S. 368 f.). — Hier beginnt der Sitte gemäss mit pön thšao „unser Herrscherhaus" eine neue Zeile und ist der Ehrerbietung wegen höher gerückt.

6) fan „Grenze". Die drei fan wañ oder „Grenzfürsten" waren der zu

i mu šĭ hiu lö nai tsin thšö ör sin tšĭ. Kiṅ yiṅ san tsai kuṅ li hao ta ör pu kia yu (11) wai tšu kiai khi kiao tšuṅ tzĕ thšöṅ tšĭ. I khi tai yu tšaṅ kiao tšĭ žön ku lü kiṅ pien lwan ör tsu pu fei ssĕ. Ki lo thšöṅ i ki šĭ tšĭ wön lai thšiṅ wön tšĭ Tšuṅ-Ni yüĕ: „Thien ho yen (12) tsai, ssĕ šĭ hiṅ yen, po wu šöṅ yen, thien ho yen tsai?“ [1]) Khi so wei Thien miṅ tšĭ siṅ šwai siṅ tšĭ tao siu tao tšĭ kiao [2]) fan fu thsien wan yen kiai wei pu sin thien tšo ör fa ör. Šĭ šĭ tšĭ (13) kiao pu li žu tšo wön tzĕ, yü Ta-mo [4])

---

setzt. Der Gottesdienst im Heiligthum, welcher nicht etwa immer unterbrochen war, ist zu vergleichen mit dem Faulen und Triefen des Holzes und der Steine, welches der Art war, dass sie ganz verworfen und erneuert wurden. Das Werk des dreijährigen Bauunternehmens war äusserst gross und geschah ohne (11) fremde Hülfe ganz und gar innerhalb der Glaubens(genossenschaft). Da es in jenem Zeitalter Lehrer des Glaubens gab, wurde trotz oftmaligen Aufruhrs schliesslich das Heiligthum nicht zerstört. Nach der Aufrichtung des Baues kamen Schriftgelehrte zur Aufzeichnung des Ereignisses, und wie man von ihnen auf geschehenes Ersuchen vernahm, sagt Tšuṅ-Ni (Khuṅ-fu-tzĕ) Folgendes: „Sagt der Himmel „etwas? (12) Die vier (Jahres)zeiten gehen weiter, die hundert „Dinge entstehen, — und sagt der Himmel etwas? [1])“ Was da genannt ist vom Himmel verliehene Eigenschaft (Natur), Wandel (tao „Weg“) gemäss dieser Eigenschaft, Lehre zur Besserung des Wandels [2]), alle diese tausendmal zehntausend sich hin und her windenden Worte sind hervorgegangen aus dem Unglauben an den Himmel. Der Glaube des steinernen Hauses (13) hält nicht so die Schrift hoch [3]), wie der Anhänger des Khuṅ-fu-tzĕ [3]); wenn er mit dem

---

den Mandschus übergegangene Wu-Sau-Kwei, Köṅ-Ki-Mou und Šaṅ-Kho-Hi. Der Letztere hatte 1650 Kanton erobert, wobei ein grosser Theil der Einwohner umgekommen war. Wu-San-Kwei empörte sich 1674 und starb 1678, Šaṅ Kho Hi starb 1676 und sein Sohn Šaṅ-Tšĭ-Sin empörte sich ebenfalls, unterwarf sich aber bald und starb 1680 auf höhern Befehl seiner Würde als Oberstatthalter von Kwaṅ-Tuṅ entkleidet. Die obigen 30 Jahre entsprechen also der Zeit 1650—1680 (Mayers, Chin. Reader's Manual S. 261, 182 und Pauthier, Chine S. 426 ff. nach Martini).

1) Lun-yü XVII, 19, S. 190 in Legge's Ausgabe.

2) s. Tšuṅ-yuṅ, Anfang. S. 247 in Legge's Ausgabe, wo es heisst Thien miṅ tšĭ wei siṅ, šwai siṅ tši wei tao, siu tao tšĭ wei kiao, d. h. „Was vom Himmel (thien) bestimmt ist (miṅ) heisst (wei) Wesenheit (siṅ Natur, angeborene Eigenschaft), was der Wesenheit folgt heisst der Wandel (tao), was den Wandel bessert (siu) heisst Lehre (kiao)“.

3) li aufrichten, gründen, wön tzĕ Schrift, eigentlich Bilderschrift, žu-tšo Anhänger des Khuṅ-fu-tze.

4) Ta-mo = Dharma („Gesetz“), welches in seiner unpersönlichen Bedeutung allein von der Dreiheit der Buddhalehre (Buddha, Dharma, Saṅgâ) hier Anerkennung finden konnte.

si lai tšĭ tšĭ žo yu siaṅ ssĕ, žan Ta-mo i sin wei tsuṅ ör šĭ šĭ tšĭ kiao i thien wei pön. Thsiĕ wu lun tšĭ li pu pei yü žu-tšö, kiu (14) khi tšĭ kwei ssĕ yü Khuṅ-mön tšĭ tao wei kin šĭ tsao. I khi kwo kin Thien-tšu tzĕ Si ör Tuṅ ör ssĕ tha tšĭ šu yu lei yü šĭ

Dharma von Westen gekommen einen ähnlichen Inhalt hat, so gilt doch dem Dharma das Herz als massgebend, während der Glaube des Stein-Hauses im Himmel das Wesentliche sieht. Zumal da er im Sittengesetze der fünf Abtheilungen nicht dem der Schriftgelehrten [1]) widerspricht, (14) so scheint er, wenn man nach dem forscht, wozu er sich als hingehörig ausweist, in einem näher liegenden Zeitraume gegründet zu sein, als die Lehre der Khung-fu-tze-Anhänger. Da das Land sich Indien von Westen nach Osten nähert, so ist die Zugehörigkeit der Tempel und Pagoden [2]), von denen einige Arten,

1) Die „fünf Abtheilungen" (wu lun) des Sittengesetzes (li) der Schriftgelehrten (žu) sind die in der „rechten Mitte" (tšuṅ-yuṅ) XX, 8 (S. 270 f. bei Legge) erwähnten fünf „allgemeinen Bahnen" (ta tao) des „Wandels" (hiṅ), nämlich: 1. für den Umgang zwischen Fürst und Würdenträger (kün thšön), 2. Vater und Sohn (fu tzĕ), 3. Gatten und Gattinn (fu fu), 4. älteren und jüngeren Brüdern (kun ti), 5. Freunden und Genossen (p'öṅ yu). Bis auf das fünfte dieser Verhältnisse sind dieselben von einer Gegenseitigkeit der Pflichten weit entfernt, und die väterliche Gewalt überwiegt grundsätzlich in Allem; dazu kommen die Ahnenverehrung und das ausschliessliche Recht des Fürsten auf die Verehrung der Vorfahren und Vorgänger, welche wie in Indien das Rosseopfer das hauptsächlichste Kennzeichen seiner Würde war (s. o. über ting). Einige Uebereinstimmung beider Bekenntnisse ist allenfalls in der Ausschliessung der Scheidungsklage von Seiten der Frau zu finden (was aber wohl mehr der Ausfluss der Vielweiberei war), — der Ahnenverehrung gegenüber mochten sich die Muslims in China wohl schweigend verhalten, ohne sie jemals ausdrücklich anzuerkennen. Es wird sich also hier um allgemeine menschliche Pflichten handeln, und insofern hat der chinesische Beamte, in dessen Namen hier gesprochen wird, wohl Recht, abgesehn von der ursprünglichen Abwesenheit der Fürstengewalt bei den alten arabischen Stämmen, ihre Anerkennung in ein hohes Alter hinaufzurücken, wenn es auch eine Ueberhebung scheint, die Sitten der Araber von denen der Chinesen abzuleiten.

2) ssĕ „Tempel" entspricht dem sanskr. vihâra und saṅgârâma und ist nur auf die Moscheen (li-pai-ssĕ = „Gottesdienst-Tempel") übertragen. „Nach dem Kao-Söṅ-tšuan" (dem Werke eines Buddhamönches aus der Zeit der Liaṅ, welche 502—557 n. Chr. herrschten — s. Wylie, notes on Chinese literature S. 167), „kam im 10. Jahre Thšĭ-Wu (= 247 n. Chr.) Khaṅ-Söṅ-Hwei nach „dem damals Kien-Ye genannten Nanking und wurde von Sun-Küan, dem „Gründer des Herrscherhauses Wu" (222—280) „abgesandt, nach Ueberbleibseln „des Leibes Buddha's" (šö-li = çarîra) „zu suchen. Als er solche erlangt, „gründete er eine Pagode" (tha), „welche die Tsin-Kaiser nach der Ueber„schreitung des Kiaṅ umbauten und ausschmückten. Das war die erste Pagode, „welche in China gebaut wurde" (s. San sai tsu ye 81, S. 14a). Nach der älteren Beschreibung der Stadt Nanking wurde die dem Açoka geweihte Pagode, welche um 371—373 bei der Ausbesserung durch den Tsin-Kaiser Kien-Wön 3 Stockwerke hatte, schon 240 bei Gelegenheit des Tempelbaus umgebaut; nach dem grossen Brande unter dem Mongolen-Kaiser Šun-Ti aber (1333—1368, vielleicht 1355 bei der Einnahme Nankings durch den nachmaligen Ming-Kaiser) wurde dafür von 1412 bis 1431 der neunstöckige sogenannte Porzellan-Thurm (liu-li-tha, eigentlich Glasur-Ziegel-Thurm) gebaut, welcher 1853 den

ši tšu yü pi ör thuṅ tši khi i wei tši šön i. (15) Yü kia khi žön sin Thien tši thšöṅ föṅ kiao tši kin ör siu ši tši yuṅ ye. Wei tši miṅ yüe:

(16) Kin Thien tši yü — Khi kiao pu i (it);

---

wenn man sie im Einzelnen vergleichen will, denen der Buddha-Anhänger gleichen, auch noch nicht ergründet. (15) Ich rühme an diesen Leuten die Aufrichtigkeit ihres Glaubens an den Himmel, ihren Eifer in der Annahme des Bekenntnisses, ihre Unerschrockenheit im Werke der Ausbesserung. — Deshalb sagt die Inschrift:

(16) Des goldenen Himmels Gau — Sein Glaube ist nicht einer;

Aufständischen zum Opfer fiel. Die Bestimmung zum Buddhadienst wird durch das dem tha vorgesetzte pao („Schatz", „werthvoll") ausgedrückt, welches seinerseits wieder dem sanskr. čhatra „Schirm" (s. Julien, mém. de Hiouen-Thsang S. LXXV Anm.) und ratna in sapta ratna „den 7 Kostbarkeiten" entspricht (die Siebenzahl ist bei den Buddhaanhängern sehr gebräuchlich). Trotzdem weisen die geschweiften, Bambusstangen nachahmenden Dächer abgesehn von den Ehrenschirmen (thšaya) indischer Könige auf China hin, dem, wenigstens jetzt, auch die jedes Stockwerk zierenden überdachten Umgänge eigenthümlich sind, — so eigenthümlich, dass man z. B. in den sog. „Seven Pagodas" der Küste Koromandel chinesischen Einfluss sehen will. Die wie Kegel oder Finger (lingam) gestalteten Pagoden (Dagobas, Tschaitjas), welche zuweilen in ihrem obern Theile mehr an die Minarete erinnern, finden sich auch in China (z. B. ein sehr schönes Grabdenkmal aus weissem Marmor mit Bildhauerarbeit bei Peking), — sind aber in China wenigstens nicht zum Besteigen eingerichtet. Die gôpura genannten Thorthürme sind dort nicht zu sehn. Es ist merkwürdig und vielleicht bezeichnend, dass sie auf ihrer Spitze Flammen tragen und so eines Theils an die linga's der 5 Grundstoffe (Luft, Wind, Feuer, Wasser, Erde) erinnern, die in dieser Reihenfolge von oben nach unten dargestellt durch Kreis oder Kugel, Halbmond, Dreieck, Kreis, Viereck den Schmuck von Grabmälern (Tschaityas) bilden, andern Theils an die manârah, welcher Ausdruck sowohl an den Pharos von Alexandrien, als vielleicht an die Feuerhäuser der Parsen mahnen könnte, wenn er sich auch zuerst in Bezug auf die Feuerbaken des südarabischen Königs Abrahâ vorfinden sollte (s. Catafago's Wörterbuch). Wenn unsere Inschriften Recht behalten, so dürfte sich in Kanton das älteste Minaret einer Moschee erhalten haben, da das der grossen Moschee von Damaskus erst aus dem Anfange des achten Jahrhunderts ist. Für viereckige Thürme gebraucht man in China den Ausdruck lou, der in dieser Bedeutung dem arabischen Worte qubbah, zugleich in der sonstigen Bedeutung „Stockwerk" aber dem gothischen Kelikn (= ἀνώγαιον und πύργος) entspricht. Während kleinere Glöckchen den bekannten Zierat der Pagodendächer bilden, hat man in Tempelhöfen oder auch ohne solche sogenannte tšuṅ-lou „Glockenthürme" und neben ihnen ku-lou „Trommelthürme", die Zeit anzugeben. Wegen der Abwesenheit der Schirmdächer heisst das Kantoner Minaret kwaṅ tha „nackte Pagode".

1) Das Gedicht enthält nach einem der gebräuchlichsten Muster viersilbige Zeilen mit abwechselndem Reim, mit dem hier auch der Tonfall gewahrt ist. Die Reimwörterbücher sind gebräuchlicher als bei uns und beherrschen die oft sehr abwechselnde Aussprache. Um den Reim hervorzuheben, habe ich nach Gabelentz' Weise den alten Auslaut mit dem nordchinesischen Inlaute verbunden, z. B. Pekingisch tši-ši = Kantonisch tšik-shek (Will., dict. S. 1199) = tšik-šik, P. i-tši = K. yat-chat (Will S. 1220) = Amoyisch i-chit (ebd.), s. Schott, über d. chines. Verskunst, namentl. S. 57 Anm. 3).

Šï šï tšï tšuan — I kiṅ weï tšï (tšit).
Küĕ šï weï Thien — Thien yu ho yen (yan)? [1])
Pu li miṅ siaṅ [2]) — Khi tšuṅ tuṅ žan [3])
(17) Kien tha tuṅ thu — I yüe pai ki
Föṅ šuaṅ pu šï — Liĕ huo pu hweï (hwi).
Ssĕ tšï hiṅ šuai — Tsö kuan yün šu (sü);
Yüan miṅ tšï šöṅ — Khi hiṅ i lü [4]).
Tsi thšĕ (18) Hi thšao [5]) — Tien yü thšuṅ sin.
Thsuei wei piṅ huan — Šaṅ thšö sien [6]) thšön [7]) (thšin)
Thsien thšun pu mei — Piṅ kiao tšï tšï (tšik)
Ki khi suei šï — Šou thsĕ tšön šï (šik).

Des steinernen Hauses Ueberlieferung — Hat die Verehrung zum Unterpfand,
Der Himmel ist es nur, dem sie dient — Was sagt der Himmel auch?
Sie richtet keinen Namen auf, kein Bild — Ihr Inneres ist tief durchdacht.
(17) Von der Gründung der Pagode im Ostlande — Habe ich schon hundert Berichte gelesen.
Wind und Reif zernagen sie nicht, — Loderndes Feuer zerstört sie nicht.
Des Tempels Blüthe und Verfall, — Der Zeitläufte Zahl angehn,
Des alten Glanzes Fülle — Ist oft schon neubelebt.
Inzwischen (18) (unser) glänzendes Herrscherhaus [5]) — Der Halle Simswerk hat erneut.
In steiler Höhe leuchtend loht — Es oben durch das zarte [6]) Gesimse [7]).
Tausend Lenze haben nicht getrübt — Das Amt des Aufrechthalters des Glaubens
Seiner Jahre und Zeit Bericht — Ist verewigt auf diesem Stein.

---

1) s. o. (12).

2) „Namen" miṅ wegen der Namenschilder, welche in den Ahnenhallen der Chinesen aufbewahrt werden und vor denen sie sich niederwerfen, siaṅ „Bilder" wegen der vielen Standbilder, die der Buddhalehre den Namen siaṅ-kiao „Bilderlehre" eingetragen haben.

3) Auf siaṅ bezogen auch zu verstehn, deren (khi) „Inneres" (tšuṅ) hohl ist (tuṅ žan). Indessen wird tuṅ „Höhle" auch im Sinne von „tief eindringen" gebraucht.

4) Die Auslaute ü und u haben von Alters her viel geschwankt, und noch jetzt lautet es Pekingisch šu-lü, Kantonisch sho-lü, Amoyisch so-lu, Schanghaiisch sü-lü. Sü ist nach dem Khang-Hi-Wörterbuche noch der Thang-Zeit eigenthümlich, während šu schon unter den Sung aufgeführt wird.

5) Die siebenzehnte Zeile bricht mit Tsi thsĕ ab, Hi thšao ist um dreier Zeichen Höhe hinaufgerückt, — die übliche Ehrerweisung gegen das kaiserliche Haus.

6) sien abgekürzt für das Zeichen Morr. 8944.

7) Nach dem Khang-Hi-Wörterbuche und dem Swo-wön ist thšön ein mit obigem yü sinnverwandter Ausdruck.

šï [1])

(19) Khaṅ-Hi san šï thsi nien swei thsĕ [2]) wu-yin tšuṅ-thšun ku tan

(20) Tšön šou Kwaṅ-Tuṅ töṅ thšu ti faṅ tsiaṅ-kün [3]) šï-si i töṅ A-ta-ha ha-fan pai yin ta li tšwan wön

(21) Tšön šou Kwaṅ-Tuṅ töṅ thšu ti faṅ fu-tu-thuṅ Niu niu šu-tan

(22) Tšön šou Kwaṅ-Tuṅ töṅ thšu ti faṅ fu-tu-thuṅ Wei-Hŏ na tšwan ṅö.

3. Inschrift.

(1) Thšuṅ siu sien hien Sai-ör-tö [4]) mu sĕ ki.

(2) Tao tö tšï kan žön (žin) šön (šin) ye. Yu pu tšï khi so i žan tšö ku wu hien hu? Yüan kin ku kin tsu nöṅ šï žön hiaṅ

Zeit [1]):

(19) Khaṅ-Hi 37. Jahr, nach der Reihe der Jahre [2]) (im Jahre) Wu-yin, Mitte Frühling, an einem fruchtbringenden Tage.

(20) Der mit dem Adel erster Stufe begnadigte Oberfeldherr [3]) der Besatzung von Kwaṅ-Tuṅ u. s. w. Adaha hafan Bayindari (?) verfasste die Schrift,

(21) Der Unterfeldherr der Besatzung von Kwaṅ-Tuṅ u. s. w. Niu stempelte sie und zeichnete sie roth,

(22) Der Unterfeldherr der Besatzung von Kwaṅ-Tuṅ u. s. w. Wei-Hŏ fügte das Schild in Stempelschrift hinzu.

(1) Bericht über die Ausbesserung des Grab-Heiligthumes des alten Weisen Sa'd [4]).

(2) Der Einfluss der Tugend des Wandels auf die Menschen ist tief. Ist etwa Zeitmangel die Ursache davon, dass es welche giebt, die den Grund dieser Sache nicht einsehen? Raum und Zeit können schliesslich bewirken, dass man des Menschen Ausgang

---

1) Ein abgekürztes Zeichen für šï „Zeit".

2) swei thsĕ „die Jahrreihe" bezieht sich auf die aus den 10 Stämmen und 12 Zweigen zusammengesetzten Namen der 60 wiederkehrenden Kreise von Jahren, von denen wu-yin das 15. ist. Die Zeit entspricht etwa der Frühlings-Tagundnachtgleiche 1698.

3) tsiaṅ-kün „Oberfeldherr" ist noch jetzt Amtsname des Oberbefehlshabers der Mandschutruppen in Kanton und Nanking. Ada»a ist hier wohl Mandschuname, obgleich ›afan Gattungsname für Beamte ist und adaha „hinzugefügt" bedeuten könnte.

4) Es ist wohl kaum ein arabischer Name zu finden, der dieser lautlichen Wiedergabe näher käme, als Sa'd (سعْد), dessen ع beinah, oder annähernd wie ein mit dem Gaumensegel gesprochenes r klingt. Von diesem zu dem chinesischen Zungen-r war nur ein Schritt. Das Yüan Šï Lei Pien hat übrigens dafür Sa-a-ti mit dem Beinamen kan-ko-su (= pers. kankos böser Geist?).

wañ [1]) tšĭ pu tšĭ. Thšu Kwañ-tšou pei kwo san li hü yüe(t) Kwei-Hwa tšĭ kañ [2]) Thien fañ sien hien Sai-(3)ör-tö tšĭ mu tsai yen. Wu kiao hiŏ žön liñ hai nei wai [3]) tšĭ khi mu tšö mo pu suñ kiñ [4]) tiñ li thsien yü nien wu i tsun thsin kho wei tšĭ yi. Ku žön han tšĭ khi šĭ mo thšañ khao Thien-fañ tšĭ šöñ šĭ lu [5]) (4) ki Swei-šu šu yü tšĭ, Šĭ-šĭ-lei-pien, Thsien Miñ I-thuñ-tšĭ tšu šu ör hou tšĭ Tšuñ-kwo tšĭ yu Hwei-kiao yü kiñ tien kiai tzĕ sien hien šĭ. Kin an Thien-fañ wei Hwei-Hwei tsu kwo tzĕ A-tan tšuan kwañ wu šĭ (5) šĭ ör kwei šöñ Mu-han-mo-tö šöñ šön liñ tun min Si-Yü

(Streben? Vergangenheit?)[1]) nicht feststellen kann. Auf dem über drei li vom nördlichen Thorring von Kanton belegenen Kwei-Hwa („Kassia-Blüte") benannten Bergrücken [2]) befindet sich das Grab des alten arabischen Weisen Sa'd. (3) Dass nach über tausend Jahre unverändertgebliebener Sitte von den Gelehrten unsers Glaubens, die von innerhalb und ausserhalb der Bergjoche und des Meeres seinem Grabe nahten, keiner war, der nicht den Eingang des Glaubenslehrbuches (die Fâti'hah des Korâns) hergesagt hätte, das kann man wohl den Gipfel der Verehrung und Liebe nennen. Freilich wissen die Menschen selten seinen Lebenslauf (Anfang und Ende), und erst, nachdem man die wahrhaften Aufzeichnungen über den höchsten Heiligen Arabiens (das Thien-fañ tšĭ šöñ šĭ lu?), sowie die Beschreibung der verschiedenen Gränzländer im Swei-šu, das Šĭ-šĭ-lei-pien und die frühere „Allgemeine Beschreibung" der Miñ zu Rathe gezogen hat, erfährt man, dass das Vorhandensein des muhammedischen Bekenntnisses, sowie seines Lehr- und des Gesetzbuches in China mit dem alten Heiligen begonnen hat. Nach sorgfältiger Forschung wurde in Arabien, dem Stammlande der Musslims, un-

---

1) hiañ bezeichnet das gegenüber, oder rückwärts Liegende, auch von der Z it, dann auch die Richtung, — wañ hingehn, vergangen. Daher kann hiañ wañ das Ziel des Strebens sowohl, als die Vergangenheit bezeichnen.

2) Kwei-hwa-kañ, ein Ausläufer des „Berges der weissen Wolken" (Po-yün-šan).

3) liñ „Bergjoche" hier die beiden Mei-liñ, der „grosse" (ta Mei-liñ) und der „kleine" (siao Mei-liñ). Danach hiessen die beiden Kwañ (d. h. Kwañ-Si und Kwañ-Tuñ) auch Liñ-Nan „Joch-Süd".

4) kiñ bezeichnet nicht allein die Lehrbücher eines Glaubens und wird also für die wu-kiñ der Chinesen, die sutra der Buddha-Anhänger und den Korân gebraucht, sondern auch Lehrbuch überhaupt, z. B. swan-kiñ „Rechenlehrbuch", „Lehrbuch der Grössenlehre und Sternkunde". Nien kiñ und suñ kiñ bedeutet eigentlich ein solches laut lesen, dann aber auch „beten". Einfach „lesen" ist khan šu „ein Buch sehn".

5) Thien-fañ „Himmel-Ort" (fañ sonst „Viereck") = Arabien. Tšĭ šöñ, der „höchste Heilige", ist sonst der Beiname, den Khuñ-fu-tzĕ seit der Verleihung vom Jahre 1012 führt (s. Mayers, Chin. Reader's Manual S. 105), hier aber auf Muhammed übertragen. Im Swei-šu ist das Betreffende wohl nur unter dem Namen „Persien" (Po-sĕ) zu suchen, da die Swei-Herrschaft schon 618 zu Ende ging. Das Šĭ-šĭ-lei-pien soll wahrscheinlich das Yüan-Šĭ-Lei-Pien sein, in welchem unser Sa'd erwähnt wird (s. u.).

thšön fu tsun wei Thien šĭ, khi li kiao thsan žön tšön i, pu šö hiṅ siaṅ, yu Thien kiṅ san šĭ pu, pao lo Thien žön tšĭ ao siṅ miṅ tšĭ tsiṅ. Tšĭ yü (6) kaṅ thšaṅ[3]) miṅ, kiao šĭ wu si wei mo pu pei kü. Swei khi wön yü Khuṅ šöṅ liu kiṅ[4]) pu thuṅ, ör khi li siaṅ piao li, šĭ tsi hwei kiao kiṅ tien tšĭ ta thšöṅ. Sien hien yü kwei šöṅ wei kiu šĭ[5]), thwei thšöṅ süan li wei (7) tšu thšön kuan. Taṅ Swei Khai-Hwaṅ liu nien Piṅ-Wu kwei šöṅ ki yüan thai šĭ tšan

---

gefähr 50 Menschenalter[1]) seit der Ueberlieferung von Adam der edle Heilige Muhammed geboren, — dessen ehrenwerthem, scharfsinnigem Geiste die Lehnsmänner des Westlandes sich unterwarfen, indem sie ihn als Gottes Gesandten verehrten. Derselbe erkannte bei Errichtung des Glaubens und Gottesdienstes Einen als den Wahrhaftigen an und richtete keine Götzenbilder auf; das göttliche Lehrbuch hat 30 Abtheilungen[2]), welche göttliches und menschliches Wesen und Leben in ihren geheimsten Tiefen in sich begreifen. Was die Namen der beständigen Sittengebote[3]) anlangt und die genausten Einzelheiten der Glaubensangelegenheiten, so ist für das Alles gesorgt. Obschon die Worte nicht mit denen der 6 kiṅ[4]) des heiligen Khuṅ übereinstimmen, so passt doch der Geist zusammen wie Zeug und Futter und ist in der That in Lehrbuch und Gesetz des Islams zu einem Ganzen vereinigt. Der alte Weise war des edlen Heiligen mütterlicher Oheim[5]) und, wenn man nach der Wahrheit forscht, so stand er an Ausdehnung der Macht (7) an der Spitze aller Lehnsleute. Im 6. Jahre Khai-Hwaṅ (genannt:) Piṅ-Wu der Swei (586),

---

1) šĭ „Menschenalter", „Geschlecht" Schon die Gestalt des Schriftzeichens 世, früher 卋, erinnert an ein dreifaches 十 „zehn". Ich sehe hier keine bessere Erklärung, als dass das Zeichen pai für 100 ausgefallen ist, wonach unsere Zeitrechnung vom Jahre der Welt mit Annahme des Jahres 571 als Geburtsjahres Muhammeds auf das Jahr der Welt 3929 fallen würde. Nach Tabari I, 1070 hat man auch 4600 Jahre bis zum Jahre der Flucht (622) gerechnet, wie mir Prof. Nöldeke mittheilt. Vielleicht aber ist Buddha als der Adam indischer Muslims gemeint.

2) s. Catafago, arab. dict. S. 83 جز juz A part, portion, particle. A quire of paper. A section of a book (the Alcoran, for example, being divided into thirty جز, each consisting of about fifteen folios or leaves.). Dass für die 30 Abtheilungen des Koranes dieses ǵuz' der eigentliche Kunstausdruck ist (Mz. aǵzâ'), hatte mir auch schon Herr Prof. Nöldeke gütigst mitgetheilt.

3) kaṅ „Strick eines Netzes", „Band der Sitte", „Leitung", „Anleitung". Die san kaṅ oder „3 Sittenbande" sind die Unterthanentreue, die Kindesliebe und die Gattenliebe von Seiten der Kinder und Ehefrauen; thšaṅ ist „beständig", die wu thšaṅ oder „5 beständigen (Tugenden)" sind: Wohlwollen, Gerechtigkeit, Schicklichkeit, Weisheit und guter Glaube.

4) gewöhnlich wu kiṅ die 5 Lehrbücher šu-, šĭ-, i-kiṅ, li-ki und thšunthsiu, neben denen seit der Han-Zeit auch das yo-kiṅ oder „Lehrbuch der Tonkunst" aufgezählt wurde, daher hier liu kiṅ, die „6 kiṅ".

5) kiu šĭ „Oheims Geschlecht". Kiu ist Oheim von Mutter-Seite, šĭ auch einfacher Zusatz. Mit gewissen Zusätzen kann kiu sonst noch Väter und Brüder einer Gattin bezeichnen.

siṅ tšĭ si faṅ šöṅ yu i žön thsien šĭ waṅ tšöṅ khi šĭ. Miṅ nien Tiṅ-Wei šöṅ thsien sien hien töṅ sĕ žön kiai lai ta li šĭ kien Hwai-(8)Šöṅ-sĕ yü Yaṅ-thšöṅ. I kü lai šĭ ör kiu tšĭ i wei Thaṅ khai hai po šöṅ thsien sien hien lai ku yü thsĕ tsö fei ye [2]). Sĕ nei yu kwaṅ tha tšuṅ khuṅ, wai tšĭ kao šĭ liu tšaṅ, tiṅ yu kin kwan sien ho, tsö fu (9) tšĭ kho tšöṅ ye. Wei ki sien hien süan kwo yüe ör šĭ yü nien Ki-Sĕ Yaṅ-Ti thsien šĭ thu thien-hia faṅ yü šöṅ fu miṅ sien hien föṅ kiṅ lai tuṅ thšan süan kiao hwa. Hou wön šöṅ mu ai hwei kwo šön tsu yü (10) Phan-Yü. Paṅ žön i li

---

dem Anfange der Zeitrechnung des edlen Heiligen [1]), las ein Ober-Geschichtschreiber in den Sternen, dass im Abendlande ein wunderbarer Mensch geboren sei, und ein Gesandter wurde hingeschickt, die Wahrheit zu erforschen. Im folgenden Jahre Tiṅ-Wei (587) sandte der Heilige den alten Weisen mit den Übrigen zusammen vier Männer, welche Alle kamen, die Höflichkeit zu erwidern, und bei der Gelegenheit in der Stadt der Schafe (d. h. Kanton) das „Heiligthum des bewahrten Heiligen" (Hwai-šöṅ-sĕ) gründeten. Wenn die „alte Beschreibung" [2]) aus dem Umstande, dass sie gekommen seien, um sich niederzulassen, schliesst, dass der Heilige wegen der Eröffnung der Seeschifffahrt unter den Thaṅ den alten Weisen gesandt habe, hier Handel zu treiben, so ist dem nicht so. Im Heiligthume ist eine glatte Pagode innen hohl und aussen gerade (gemessen) von 16 tšaṅ (= 160 thšĭ oder chinesischen Fuss), und auf der Spitze war ein goldgestreifter Storch, — das kann die Beschreibung des Bezirkes bezeugen. Nicht lange darauf kehrte der alte Weise in die Heimat zurück; nachdem aber über 20 Jahre vergangen waren, (im Jahre) Ki-Sĕ (609), als Yaṅ-Ti Abgesandte ausschickte zur Aufzeichnung der Gränzlande des Reiches, befahl der Heilige wiederum dem alten Weisen mit dem Lehrbuche nach Osten zu kommen, um den Glauben zu verbreiten. Als er später hörte, dass der Heilige gestorben sei, siechte er hin vor Trauer und starb in (10) Pan-Yü [3]). Seine Landsleute begruben ihn hier

---

1) ki-yüan „Anfang der Zeitrechnung" scheint sich hier auf das Elefantenjahr beziehen zu sollen. Sollte hier nicht eine Verwechselung vorliegen? Varâha-Mihirâ starb um diese Zeit in der Gegend, wo christliche Syrer und unter ihnen wohl auch Araber wohnten. 597 ist das Jahr der Verbreitung eines neuen Kalenders in China.

2) Die „alte Beschreibung" (kiu tšĭ) war schon im vorigen Jahrhundert beinah verschollen und hat noch kaum zu der neueren von 1759 (Kwaṅ-tšou-fu-tšĭ „Beschreibung von Kwaṅ-tšou-fu") benutzt werden können. Die alte Beschreibung ist von Hwaṅ-Wön-Yü aus der Zeit der Ming. Da die Stelle in der neueren Beschreibung, welche ich besitze, voll angeführt wird, gedenke ich, sie nebst anderen angezogenen Stellen den Schlussbemerkungen beizufügen. Das betreffende Ereigniss fand unter der Thang-Herrschaft statt im Jahre 763.

3) Pan-yü und Nan-Hai sind die 2 hien, welche sich in die Stadt Kanton (Kwaṅ-tšou) theilen.

tsaṅ yü thsĕ, tsi kin yu pu kan kin ör thsiao thsai yen. Fu sien hien šöṅ yü Si-Yü, lü yü Tšuṅ-Hia, yen yü pu thuṅ, i fu šu tšĭ wu ho ho. Kuṅ liĕ piao kien taṅ tai nai nöṅ šĭ thsien pai nien hou tsun tšĭ žu šön miṅ kiṅ tšĭ žu šĭ pao khi wu ku tsai? Fu ku žön tšĭ tšĭ sĕ tien ye, yu kuṅ tö yü min, tsö sĕ tšĭ, i sĕ khin šĭ, tsö sĕ tšĭ [1]). Kin sien hien tao tö kao šön ki pu kho (12) tsö ör tsai föṅ šöṅ miṅ thšuan tšön kiṅ pu pi wei hien thšu žu yü thšuṅ yaṅ kü tsin tšĭ tšuṅ tsu šĭ Thšĭ-hien Šön-tšou [2]) tö

---

mit allen gebührenden Ehren, und heute noch wagt man nicht hier zu nahn, um Feuerung zu sammeln. Dass der alte Weise, welcher, im Abendlande geboren, ein Gast im Reiche der Mitte war, dessen Sprache nicht verstanden wurde, dessen Kleidung von fremdem Schnitte unscheinbar war, durch seine ehrwürdige Erscheinung, wie sie das damalige Geschlecht sah, noch nach 1100 Jahren seine Verehrung veranlassen kann, wie ein göttliches Licht, und seine Achtung als eines Erziehers, — wie könnte das ohne Grund sein? Nach den Satzungen der Alten war das Todtenopfer eine gesetzliche Einrichtung; wenn Einer Verdienste um das Volk hatte, so opferte man ihm, — wenn Einer in seinen Werken treu bis in den Tod war, so opferte man ihm [1]). Nun ist die Tiefe des verdienstvollen Wandels des alten Weisen unermesslich, und da er nach nochmaligem Empfange des heiligen Befehles, das wahre Glaubensbuch zu überliefern, nicht die Gefahr scheute und auf der ungeheuren Fluth von Meer zu Meere reiste, da er endlich machte, dass die „rothe Erde“ und das „Geisterland“ [2]) auf den Weg der offenbaren Verehrung des Einen und der Rückkehr zum Rechten gelangte, welcher mit den Worten der sechs „King“ über die Beziehungen

---

1) sĕ „Todtenopfer“. Die Satztheile: yu kuṅ tö yü min, tsö sĕ tšĭ, i se khin šĭ, tsö sĕ tšĭ, „wenn Einer Verdienste um das Volk hatte, so opferte man ihm, — wenn einer in seinen Werken treu bis in den Tod war, so opferte man ihm“ scheinen dem Li-Ki 8 küan (S. 30a meiner Ausgabe) entnommen zu sein, — nur dass dort statt yu kuṅ tö „Verdienste haben“ das Wort šĭ „wohlthun“ steht.

2) thšĭ-hien und šön-tšou „rothe Erde“ und „Geisterland“ sind Ausdrücke für China, die schon aus dem grauen Alterthume stammen und im Šĭ-Ki (1. Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung) dem Tsou-Yen, einem Zeitgenossen Möng-tse's (Mencius) zugewiesen werden. Tšou und hien sind hier dieselben Ausdrücke, welche jetzt kleinere und grössere Kreise des Landes bezeichnen, erinnern hier aber an ihre muthmassliche Urbedeutung: hien „zusammenhangendes Land“ (terra continens), tšou „schwimmende Au“, „Stromwerder“, wie auch Yü nach der grossen Fluth das Land in 9 tšou theilte. Thšĭ „roth“ geht vielleicht auf die Farbe des damals vom herrschenden Stamme bewohnten Landes, obgleich der Erde sonst im Allgemeinen „gelb“ als Farbe beigelegt wird. Sonst sind thšĭ-tsĕ „rothe Kinder“ auch „Menschenkinder“, „chinesische Unterthanen“ überhaupt; und wenn auf die Bewohner angewandt, könnte man auf den unnahbaren tšou angebliche „Geister“ (šön) als Bewohner und als Gegensatz dazu denken.

miṅ kiṅ i kwei tšön tšĭ tao yü liu kiṅ yen tzĕ thšön ti yu tšĭ lun [1]) žön i [tšĭ] sin (13) tšĭ tšĭ [1]) siaṅ ho pu kho pu sĕ. Thsiĕ Hwei-kiao tzĕ Thaṅ Suṅ i lai möṅ li thšao yaṅ yü tšĭ ön tšĭ thšui kiu yüan tai wo Pön thšao köṅ ho Ön hia tan fu tiĕ thšöṅ Lun yin tsiaṅ ai i šĭ thuṅ žön (14) Ör hwei kiao tzĕ sien hien šĭ khi kuṅ tö šön šön taṅ kho yü Khuṅ mön tšu hien piṅ thšui pu hiu i. Ki kin yĕ mu tšö swei tšuṅ wai [2]) thšuṅ i pi thšöṅ kiṅ hiaṅ mu šĭ tsi pao pön fan šĭ thšuṅ tö sĕ kuṅ tšĭ (15) i ye yü. Mu kien yü Thaṅ tšĭ Tšön-Kwan san nien kiu yu tuṅ yü tsiaṅ khiṅ kin

der Söhne, Lehnsleute, jüngeren Brüder und Freunde [1]), sowie dem Geiste des Wohlwollens, der Gerechtigkeit, [der Weisheit] und des guten Glaubens [1]) (13) übereinstimmt, so kann man nicht umhin, ihm das Todtenopfer darzubringen. Noch dazu hat der Islam seit der Zeit der Thang und der Sung von einem Herrscherhause nach dem andern die Gunst erfahren, dass er von ihm gehegt und gepflegt wurde, und die Überlieferung davon hat sich bis in ferne Zeiten, bis auf unser jetziges Herrscherhaus erstreckt, welchem er noch mehr Gnade verdankt, die ihm überschwenglich zu erkennen gegeben wurde, (wie er auch) öfters kaiserliche Worte des Lobes und der Zuneigung erfuhr, in denen überall gleichmässiges Wohlwollen zu erkennen war. (14) Auch gebührt es sich, dass das Verdienst des Islams, welches seit dem alten Weisen so gross war, in eben der Weise, wie das der Weisen unter den Khung-fu-tze-Anhängern, unvergänglich der Nachwelt überliefert werde. Wenn die Besucher des Grabes bis heute trotz mehrfacher Übertragung zwischen dem Chinesischen und Ausländischen [2]) mit sicherlich aufrichtiger Verehrung sein gedenken, so bedeutet das doch wahrlich eine Vergeltung der Wohlthaten der Ahnen, eine Rückkehr zum Ursprung, eine Hochhaltung der Tugend, ein dem Verdienste dargebrachtes Opfer! (15) Als die alte First und Traufe des im 3. Jahre Tšön-Kuan der Thaṅ (629) gegründeten Grabes zu zerfallen drohte, während die Gemeinde sich vergrösserte, wurde die Erneuerung

1) tzĕ thšön ti yu Söhne, Lehnsleute, jüngere Brüder, Freunde. Eigentlich sind es wu lun 5 Beziehungen, nämlich 1. zwischen Fürsten und Lehnsmann, 2. Vater und Sohn, 3. älterem und jüngerem Bruder, 4. Gatten und Gattinn, 5. Freund und Freund. Die vierte Beziehung ist hier weggelassen. Es entsprechen hier von den oben genannten „beständigen Tugenden" das Wohlwollen der zweiten Beziehung (hier 1. Sohn), die Gerechtigkeit der ersten (hier 2. Lehnsmann s. Möng-tse S. 88 Legge, Classics), der gute Glaube der fünften; man hat daher wohl hier die Lücke durch tšĭ „Weisheit" auszufüllen, da li „Schicklichkeit" der vierten Beziehung entspricht und so nur dieses übrig bleibt. Die Lücke ist durch einen Fehler im Abklatsch-Papier entstanden.

2) tšuṅ Mitte = mittelländisch, chinesisch; wai aussen, ausländisch, — die gewöhnliche Gegenüberstellung. Thšuṅ i bedeutet eigentlich eine zweifache Uebersetzung, wie etwa aus dem Arabischen ins Persische u. s. w. und dann ins Chinesische.

tšuṅ khuo ör sin tšĭ šĭ yü Kia-Khiṅ žön-sü thšu hia thšöṅ yü kwei hai möṅ thšun i kho kien žön sin tšĭ kan tai kiu ör pu waṅ (16) yĕ. Khin sü sien hien šĭ mo piṅ siu kien swei yüe yü šĭ i i hou žön šĭ hou tšĭ lan tšö i tsiaṅ yu kan yen.

(17) thsĕ tsin-šĭ [1]) thšu šön thsien han-lin-yüan šu-ki-šĭ [2]) kia i kithö šou Šan-Si [3]) tšĭ-li Khien-tšou Yuṅ-Šou-hien tšĭ-hien hou süan thuṅ-tšĭ [4]) Kwei-Lin hou hiŏ hu tšaṅ [5]) Khiṅ-Hün-Mu pai tšuan.

(18) Hwai-Šöṅ kuaṅ tha sĕ khiṅ-khi tšöṅ lan khi tso-liṅ Ma-Šĭ-Niṅ thi ŏ.

(19) hou hiŏ Kao-Yao-hien lin-šöṅ Liu-Ta-Yuṅ šu tan.

(20) Kia-Khiṅ ör šĭ nien swei-thsĕ I-Hai siao-thšun [6]) ku tan. kuṅ li.

---

begonnen zu Anfang des Sommers des Jahres Kia-Khiṅ Žön-Sü (1802) und vollendet um Frühlingsanfang des Jahres Kwei-Hai (1803), woran man auch sieht, dass des Menschen Herz Dankbarkeit hegt und nicht vergisst im Laufe der Zeiten. (16) Die voranstehenden sorgfältig verfassten Worte über den Lebenslauf des alten Weisen, sowie über Jahr und Monat der Ausbesserung sind in den Stein gehauen als Vermächtniss für die Nachwelt, damit dieselbe bei ihrer Kenntnissnahme ebenfalls künftig Dankbarkeit hege.

(17) Der zum tsin-šĭ [1]) ernannte weiland beim Betreten der amtlichen Laufbahn Zögling [2]) der Akademie (Han-lin), um eine Rangstufe erhöhte, eigens zum tšĭ-hien von Yuṅ-Šou-hien im unabhängigen Khien-tšou in Šàn-Si [3]) ernannte Anwärter auf die Stelle eines thuṅ-tšĭ und Unter-Prüfungs-Beamter von Kwei-Lin, der Häuptling in Inner-Asien Khiṅ-Hün-Mu hat es ergebenst verfasst.

(18) Der Älteste der Moscheen des „bewahrten Heiligen" und der „glatten" Pagode Hauptmann vom einfachen blauen Banner Ma-Šĭ-Niṅ machte die Ueberschrift.

(19) Der Unter-Prüfungs-Beamte und Inhaber der ersten Prüfung-Stufe in Kao-Yao-hien Liu-Ta-Yuṅ hat es roth bezeichnet.

(20) Im 20. Jahre Kia-Khiṅ (1815) in der Reihe der Jahre: I-Hai an einem fruchtreichen Tage des kleinen Frühlings.

Amtlich errichtet.

---

1) Die dritte grössere Stufe bei den Prüfungen, welche in Peking erworben wird.

2) Die šu-ki-šĭ empfangen noch Unterricht in der Akademie und sind also noch keine wirklichen Mitglieder derselben.

3) Šàn-Si = Schen-Si.

4) Ein tšĭ-hien ist vom 7. Rang, ein thuṅ-tšĭ vom fünften.

5) hu-tšaṅ eingeborener Häuptling. Hu, ursprünglich wohl = „roh", bezeichnet Mongolen und andere Hirtenvölker u. s. w. Auch auf die Araber unter Muhammed findet es sich angewandt (s. Thai Phiṅ Hwan Yü Ki aus dem 10. Jahrhundert).

6) Der „kleine Frühling" siao thšun, wenn = siao yaṅ thšun wäre der zehnte Monat des chinesischen Jahres = November-December.

Bemerkungen.

Bevor ich auf die in den Inschriften angeführten Quellen eingehe, möge es mir gestattet sein, Einiges über die Lage der Moschee und des Grabes vorauszuschicken.

In dem 1867 von Dennys herausgegebenen Werke „The Treaty Ports of China and Japan" (London: Trübner & Co. — Hongkong: Shortrede & Co.) heisst es S. 165 von der Moschee und dem zugehörigen Minaret Kwang T'ap („Bare Pagoda"), sie lägen wenig weiter südwärts als die Fa-T'ap-Pagode und auch noch im „Tartar Quarter" (Mandschu-Viertel; auch wohl früher schon Mongolen-Viertel?). Diese Stätte der Gottesverehrung sei etwa um 850 von den arabischen Reisenden gegründet, welche damals häufig Kanton besucht hätten (diese Zeitangabe bezieht sich augenscheinlich auf den aus dieser Zeit stammenden Bericht von der Reise des Suleimân im selselet ettawârîḫ). Die Moschee bestehe aus einer einfachen Halle, deren Dach und Pfeiler in der gewöhnlichen chinesischen Bauart seien, aber in welcher die strenge Einfachheit des Innern in schlagendem Gegensatze stehe zu den Ausschmückungen eines budhistischen Tempels. Der arabische Ursprung werde bezeichnet durch die eigenthümliche Gestalt der Bögen, welche zwei Seiten des Gebäudes bildeten, über denen Auszüge aus dem Korân den einzigen Schmuck der nackten, geweissten Wand bildeten. . . . . . Von der Pagode („pagoda or rather minaret") heisst es S. 166, sie sei ein zweistöckiger (two storied!) kreisrunder Thurm von einigen 120 Fuss Höhe, nach oben mit abnehmendem Durchmesser, während auch das obere Stockwerk von beträchtlich kleinerem Durchmesser sei als das untere. (Der dem Werke beigegebene Plan von Kanton giebt dem Thurme die Gestalt eines riesigen aufgerichteten Geschützes mit Vorder- und Bodenstück, oder eines Fernrohres). „Ein oder zwei grosse Bäume", heisst es weiter, „sind auf der Plattform oben über dem ersten Stockwerk gewachsen, welche bis vor Kurzem durch eine Wendeltreppe im Innern zugänglich war, aber, wegen der durch den zerfallenen Zustand der Treppe drohenden Gefahr wurde der Eingang (einige 10 Fuss über dem Erdboden) vor einigen Jahren abgesperrt".

Von dem Grabmale heisst es S. 177 f., das Gebäude befinde sich etwa eine halbe (englische) Meile vom Nord-Thor und stosse an den mit Granit gepflasterten Weg, der nach den nördlichen Bezirken führe. Eine gut gebaute Backsteinmauer umgebe das Gehöft, welches etwas weniger als einen halben acre (etwa $^4/_5$ Morgen) Landes bedecke und dicht mit schönen Baumwollenbäumen und Banjanen bepflanzt sei. Die Einfriedigung sei theilweise dem Zwecke eines Begräbnissplatzes für Muhammedaner geweiht, deren Gräber auch das Hügelland ausserhalb derselben bedeckten, aber sie nehme besonders deshalb die Aufmerksamkeit in Anspruch, weil sie die Gräber (tombs!) eines der frühen Bahnbrecher des muhammedani-

schen Glaubens in China enthalte, von dem die Ueberlieferung behaupte, dass er ein Verwandter des Propheten selber gewesen sei. Es folgt dann ein Auszug aus der sehr vollständigen und genauen Beschreibung der Moschee und der Gräber im zwanzigsten Bande des Chinese Repository, Seite 78 ff. Von dieser schätzenswerthen Zeitschrift ist fast die ganze Auflage bei einem Brande in Kanton zu Grunde gegangen, und die Königliche Bibliothek in Berlin besitzt gerade diesen letzten und wichtigsten Band, — welcher das allgemeine Verzeichniss enthält, — nicht. Indessen werde ich wohl seiner Zeit denselben in Schanghai zu Rathe gezogen haben, und wird er um so weniger neben dem von mir hier auch Vorgebrachten für uns Wichtigeres enthalten, als diese Beschreibung, wie Taintor in Notes and Queries III, S. 12 sich ausdrückt, sich auf das Kwań-tšou-fu-tšĭ gründet, welches mir hier zu Gebote steht. Der Auszug lautet:

„Das gewölbte Grabmal ist mit Matten versehen, und Gebete „werden zu Seiten des Grabes gelesen; es ist ein einfaches Back-„stein-Grabmal ohne alle Inschrift, wie auch die Wände des Ge-„bäudes, obgleich eine genauere Untersuchung einige in die Mauer „gebaute Hausteinstücke aufweist, mit anscheinend darauf gemeisselten „arabischen Inschriften“ (with what looks like Arabic inscriptions cut upon them). „Die beiden Gräber unter dem Schuppen (shed) „und das grosse im Gewölbe (dome) sind alle seit 1830 durch „Zeichnung von Beiträgen unter den Muhammedanern in Kanton „gebaut oder ausgebessert worden. Das Grab zur Linken ist der „arabischen Grabschrift zufolge zum Gedächtniss eines Fremden „Namens Shems du 'Adin (Šems ud dīn) errichtet, welcher in Kanton „im zweiten Monat des Jahres 1190 der Hedschra (1776) im Alter „von 87 Jahren starb; die Grabschrift giebt auch an, dass Jemand „Namens Saad Eb'n Abi Ra'kass[1]) den Mann beerdigte, welcher „unter dem Gewölbe (dome) ruht. Der chinesische Theil dieser „Grabschrift weicht sowohl in Beziehung auf Namen, als Zeitangaben „ab; er lautet also: „Der Hadschi Meh-keh-muh-teh (Mohamed) kam „eigens im August 1750, das alte Grab des alten Ehrwürdigen „(former worthy) zu besuchen. Der alte Weise (former sage) Namens „Omrah starb im 3. Jahre des Kaisers Chingkwan des Herrscher-„hauses der Thang (629) im Jahre, welches Keh-li-fa (Caliphate?) „genannt wird“. Das erste Jahr Tšöń-Kwan des Kaisers Thai Tsung war das Jahr 627. Das Wort χalīfah wurde später besser umschrieben ha-lī-fa (s. Bretschneider, on the knowledge possessed by the Ancient Chinese of the Arabs and Arabian Colonies S. 16 nach dem Si-šī-ki aus der Mongolenzeit); ausserdem passt die Zeit nicht. Entsprechen würde aber der Name der kleinen Wallfahrt, welche

1) Doch nicht Wackâs? Sa'd ibn abi Wackâs war einer der Flüchtlinge (muhâǵirin) von Mekka und Neffe der Amina, wäre also der Sohn des Sa'd ibn Wahb gewesen? Vgl. Muir, life of Mahomet, Verzeichniss unter Sa'd.

Muhammed im Jahre 629 unternahm, nämlich omrah „Besuch", welche in diesem Falle Muhammeds omrat al qadhâah „Besuch der Erfüllung" genannt wurde (s. Muir, Life of Mahomet IV, S. 84); kehlifa könnte vielleicht dem etwa gleichbedeutenden persischen kirfah entsprechen(?). In den Treaty Ports findet sich sodann S. 178 f. noch ein Zusatz, demzufolge im Gebäude Denkmäler (tablets) sich befinden, welche sich auch auf den ursprünglichen Inhaber des Grabmales beziehen, dieser sei auf einem derselben dargestellt als „Sarti Suhapa, der mütterliche Oheim Muhammeds", und die Ortsgeschichten wiederholten diese Angabe, welche indessen der Bestätigung bedürfe. In geringer Entfernung von der „Moschee" (d. h. der Grabcapelle) und näher der Stadtmauer stehe ein kleineres Gebäude, welches ebenfalls ein Grab enthalte und dessen unverkennbar maurische Bauart inmitten der chinesischen Landschaft einen ganz merkwürdigen Eindruck auf das Auge des Beschauers mache.

Die dritte der obigen Inschriften ist gewiss eine der hier erwähnten, allein es scheint doch trotz der verworrenen Angaben, als ob ich lange nicht so viel davon unter Händen hätte, wie wünschenswerth wäre. Unter Sarti Suhapa ist also ein Sa'd zu verstehen, der zu den Suḥâbah oder „Genossen" Muhammeds gehörte, und da die Mutter Muhammeds Âminah die Tochter eines Wahb war, so müsste dieser Sa'd ein Sa'd ibn Wahb gewesen sein. — Die oben genannte Zeitschrift Notes and Queries („Bemerkungen und Fragen") hatte im ersten Jahrgange eine Anfrage (query) wegen der Moschee in Kanton enthalten, und der dritte Jahrgang enthielt die oben erwähnte kurze Antwort (reply) von Taintor, deren Inhalt, so weit er sich auf die gleich anzuführenden Stellen im Kwaṅ-tšou-fu-tšĭ stützt, hier übergangen werden kann; es ist aber bemerkenswerth, dass er aus einer andern Inschrift den Ausdruck Thšĭ-ni-ti „Kaiser von China" mit dem persischen Eigenschaftsworte čîni mit den chinesischen Schriftzeichen anführt (hui für ni in der Umschrift ist offenbar ein Versehen, ti ist das chinesische Wort für Kaiser).

Das im Obigen mehrfach angeführte „alte" Kwaṅ-tšou-fu-tšĭ (die Beschreibung des Bezirkes von Kwaṅ-tšou oder Kanton) stammt, wie schon gesagt, aus der Zeit der Ming, und es gelang 1759 bei der Herausgabe der neuen ebenfalls Kwaṅ-tšou-fu-tšĭ genannten Beschreibung soeben noch, einen alten Abdruck davon aufzutreiben und ihn zu benutzen. Als Quelle findet sich die „alte Beschreibung" (kiu tšĭ) in der neuen im 59. Heft auf Blatt 8 angeführt in der Abtheilung tsa lu („Vermischtes") unter Hwei-hwei fön (muhammedanisches Grab). Es ist offenbar die Stelle, von der die dritte Inschrift sagt, es sei unrichtig, was die „alte Beschreibung" sage, dass der Heilige (Muhammed) den alten Ehrwürdigen wegen der Eröffnung der Seeschifffahrt unter den Thang (Thaṅ khai hai po) abgesandt habe, hier Handel zu treiben. Dieser Zweck und, wenn man sich die Mühe gab, sich um die genaue Zeit der Eröffnung

der Seefahrt zu bekümmern, auch die Zeit derselben mussten Anstoss erregen, da der Zweck ja die Verbreitung des Glaubens gewesen sein sollte und laut der Geschichte der Thang die Eröffnung der Seefahrt in Kanton erst im Winter 763—764 stattfand (s. Thań-šu 6. küan Bl. 10a unter dem 11. Monate des 1. Jahres Kwań Tö), nachdem freilich schon 758 (im 1. Jahre Khien-yüan im 9. Monate nach Thań-šu 6 k. 4 b) die Plünderung Kantons durch Araber (Ta-Šï) im Bunde mit Persern (Po-ssĕ) stattgefunden hatte, worauf im folgenden Monate bei Gelegenheit der Ernennung des Thronfolgers ein allgemeiner Straferlass gefolgt war. (Es ist demnach auch wohl nicht genau, wenn es in der neuen Beschreibung 8. küan Bl. 1 b unter kwan-tsin „Zollschranken und Häfen", heisst, der Markt für den Seehandel sei „zu Anfang der Thang" errichtet.)

Es heisst also an der angegebenen Stelle: „Muhammedaner-„Grab. Alte Beschreibung. — Als unter den Thang die Seefahrt „eröffnet wurde, kam — abgesandt von dem den Hwei-Glauben der „Westlande (bekennenden) König von Mo-tö-na (Mĕ-tö-na = Medîna) „Mu-han-mö-tö (Muhammed), dessen mütterlicher Oheim, der aus-„ländische Mönch (fan söń sonst „indische" oder „Buddha-Mönch") „Su-hà-po Sai („Genosse" Sa'd) nach dem Lande der Mitte, um „Handel zu treiben (mao i) und errichtete die „glatte" Pagode (kwań „tha), sowie den Tempel des bewahrten Heiligen (Hwai-šöń-ssĕ). Als „ihm gemeldet war, dass Tempel und Pagode fertig seien, starb er „bald darauf und wurde darauf hier begraben".

Da die neue, nun auch wohl schon ziemlich selten gewordene, Beschreibung des Bezirkes Kwań-tšou hier einmal erwähnt ist, so mögen noch folgende auf die Sache bezügliche Stellen hier folgen:

1. Der erwähnten Bemerkung aus der alten Beschreibung folgt ein Zusatz, welcher lautet: „Das Muhammedaner-Grab liegt ausser-„halb des Nordthores der weitern Stadtmauer" (oder Mauer von Kwań-tšou-fu, wenn man Kwań-thšöń als Verkürzung für Kwań-tšou-fu-thšöń nimmt, da Wu-Yań-kwań-thšöń „die weite Stadt der 5 Schafe", wie der alte dichterische Name lautet, hier schwerlich gemeint ist) „und wurde gegründet im 3. Jahre Tšön-Kwan der Thań (629). „Das Grab ist in Gestalt einer Kuppel wie eine hangende Glocke „gebaut. Da, wenn man beim Eintreten spricht, es einen Wider-„hall giebt, welcher, sobald man sich fortbewegt, stehen bleibt, so „nennt man es gewöhnlich das widerhallende Grab (hiań fön). Von „der Zeit der Thang bis jetzt über tausend Jahre hindurch wagen „die Landleute in frommer Scheu nicht, dem Grabe zu nahn, um „Feuerung zu sammeln. Im Zeitraume Tšï-tšöń der Mongolen-Herr-„schaft (Yüan) [1]) wurde Sa-tu-la (—satu'llâh) mit 17 Häusern in Yüe „(Kwań-Nan) angesiedelt, nach dem Tempel und dem Grabe zu sehn.

1) Vgl. f. S.

„Zu Ende der Ming erhielt ein musslimischer erbadliger Hauptmann „(tši-kün) den Befehl, in Kwań-tšou (Kanton) seinen Standort auf„zuschlagen. Daher nahmen diese Krieger und Bürgerliche täglich „zu, und nach ununterbrochener Ueberlieferung begiebt sich jede „Sippe jährlich unfehlbar nach dem Grabe des Widerhalls, um es „zu verehren und dort zu beten. Auch haben sich alle Westlande „seinem Einflusse unterworfen, und so oft sie die 10.000 li über „Meer nach Kwang-Tung kommen, finden sie ihr Glück darin, dass „sie das Grab besuchen können, es zu verehren. Obgleich die es „aufs Höchste Verehrenden bis hierher kommen, so hat doch auch „seine aufrichtige Hochachtung ausserhalb des Hauses das höchste „Mass erreicht, indem man sich niederwerfend mit hochgehaltenen „Händen seine Verehrung ausdrückt".

2. Der aus der „alten Beschreibung" angeführten Stelle geht nach einer anderen „Beschreibung" (tšĭ), deren Namen in meinem Abdruck unleserlich ist, etwas über die Pagode (fan tha) voran, nämlich: „Die Pagode ist im Tempel des bewahrten Heiligen (hwai šöń sĕ) „und wurde während der Seefahrt (po) der Thań-Zeit von Fremden „(fan) gegründet. Sie ist rad- und schraubenartig und in gerader „Höhe gemessen 16 tšań hoch, in der Mitte rund gewunden, wie „eine Drehmuschel, an der Seite der 10 Geschosse ist eine Oeffnung, „und auf der abgeschnittenen Spitze ist ein goldener Hahn, das „Rad" (čakra) „im Bilde zu vertreten" (die lun, sanscr. čakra sind eine Verzierung, welche sich unter der Spitze der Pagoden befindet, es sollen ihrer eigentlich 9 sein). „Im Zeitraume Wan-Li der Ming „(1573—1620) war ein Storchnest darauf".

Im 17. küan steht unter der Abtheilung thsĕ-than („Ahnentempel und Altäre") und der Ueberschrift Hwai-Šöń-sĕ das Folgende: „... befindet sich innerhalb der Mauer des Bezirkes (fu„thšöń) [1]) und 2 li westlich. Es wurde in der Thang-Zeit von „Fremden (Fan-žön) gegründet. Die darin gebaute Pagode ist rad„und schraubenartig und hat in gerader Höhe 16 tšań 5 thšĭ. Im „4. Jahre Thšöń-hwa der Ming (1468) versetzte der Ober-Censor „Han-Yuń den sachverständigen Beamten A-tu-la mit 17 Familien „hierher, darin zu wohnen. Auf der Spitze der Pagode war ein „goldener Hahn, der sich nach dem Winde nach Süden und Norden „drehte. Jährlich im 5.—6. Monate steigen die Fremden mit fünf „Trommeln voran auf die äusserste Spitze und beten mit Geschrei „um Wind. Ihrem Glauben gemäss ist nicht die Errichtung von „Buddhabildern, sondern nur das Schreiben goldener Buchstaben „Gottesverehrung zu nennen. Im 20. Jahre Huń-Wu (1487) im „7. Monat wurde der goldene Hahn vom Wirbelsturme herab-

1) fu-thšöń „Bezirk-Mauer", „Mauer des Bezirk-Amtes". Nach dem 9. küan S. 1b heisst, oder hiess so die früher Nan-Wu-thšöń genannte Mauer, welche schon unter dem vorletzten Tšou-Kaiser Nan-Wań (314—256 v. Chr.) erbaut sein soll.

„gestürzt und nach der Hauptstadt in das Schatzamt geschickt zur „Aufbewahrung und Vertauschung gegen einen kupfernen, welcher „auch vom Wirbelsturme herabgestürzt wurde, worauf er 1600 „(Wan-Li-Köṅ-Tzĕ) bei der Erneuerung wieder gegen einen Kür„bis vertauscht wurde. Im 8. Jahre Khaṅ Hi unseres Herrscher„hauses (1669) wurde der Kürbis wieder durch einen Wirbelsturm „zerstört".

Ueber die oberwähnte Eröffnung der Seefahrt steht unter kwantsin („Zollschranken und Häfen") 8. küan 1b Folgendes: „Aus An„lass der Errichtung des Handelsplatzes für die Seefahrt zu Anfang „der Thaṅ wurde ein šwai-thšön kien-liṅ („Befehlshaber und Leiter") „abgesandt. Bei der Errichtung des Seehandelsplatzes im Zeitraume „Khai-Pao der Suṅ" (968—976 s. auch den Auszug Wön-hien-thuṅkhao siaṅ tsiĕ aus Ma-tuan-lin 6. küan) „wurde der tšĭ-tšou" (Bezirk-Vorsteher) „damit als Nebenamt betraut, sowie der thuṅ-phan als „phan-kwan (der Hülfs-Unter-Bezirks-Vorsteher als Richter), 991 „wurden Erhebung und Einsendung (der Zölle) getrennt, im Zeit„raume Hi-Niṅ (1068—1078) wurde (das Amt) wegen jährlicher „Ausfälle aufgehoben, 1107 wurde der Seehandel wieder für Tšö„(Kiaṅ) und Kwaṅ-(Nan-Tuṅ-Lu) eingerichtet" u. s. w. mit gelegentlicher Eröffnung und Schliessung bis unter den Ming, unter denen Handelspässe gegeben wurden, dennoch Schleichhandel stattfand und schliesslich eine Auswahl von 12 berechtigten fremden Kaufleuten beliebt wurde. Man sieht, wie sehr es bei diesen Aufzeichnungen auf die Errichtung der Zollstätten ankam, was nicht ausschliesst, dass vorher und nachher, vom Schleichhandel abgesehen, das Auskunftsmittel der Ueberlassung einer Schiffsladung an Hof oder Regierung gegen Entgelt gelegentlich ergriffen sein mag neben etwaiger Uebernahme einer Art Gesandtenrolle von Seiten der Betreffenden.

Ich könnte hier abschliessen, wenn nicht noch aus dem 60. Buche der Beschreibung (60. k. tsa-lu 2 S. 30—31) ein merkwürdiger Volkstamm erwähnt wäre, der gleichfalls mit der muhammedanischen Gemeinde in Beziehung stehen soll. Es ist dort von sogenannten Hai-Liao, „See-Jägern" oder „Seefischern", die Rede, und gerade diese Hai-Liao sind es, welche Hirth in seinem wichtigen Werke China and the Roman Orient S. 22 in einer mit wenigen Worten vielsagenden Anmerkung erwähnt. Dieselbe bezieht sich eigentlich auf eine der Quellen des Hirth'schen Buches, nämlich das Tšu-Fan-tšĭ, über dessen Verfasser Tšao-Žu-Kwa im Verzeichnisse des Kaiserlichen Bücherschatzes der Sĕ-khu gesagt ist, dass man wegen der grossen Entfernung von Ta-thsin und Thien-tšu denken solle, der Verfasser sei nicht in unmittelbare Berührung mit Angehörigen dieser Länder gekommen, während doch zugleich hingewiesen wird auf eine aus dem Thsö-fu-yüan-kwei angeführte Stelle, der zufolge die Anhänger des Sien-Glaubens, welche zur Thang-Zeit Ta-Thsin-sĕ, „Kirche von Ta-Thsin", genannt seien, gleichbedeutend seien mit den

Hai-Liao des Thiṅ-šĭ (Mitte des 12. bis Anfang des 13. Jahrhunderts). In unserer Beschreibung von Kwaṅ-tšou-fu nun ist von den in Kanton ansässigen Hai-Liao des Thiṅ-šĭ die Rede, da der kleine Strich, welcher aus dem Thiṅ ein Thšöṅ macht, offenbar irrthümlich hinzugesetzt ist schon wegen des angeführten Namens des Verfassers Yo-Ko. Voransteht eine Stelle aus dem Thuṅ-tšĭ, derzufolge sie sowohl vom Ost- als vom West-Meere gekommen, ursprünglich aber Eingeborne von Tšan-Thšöṅ (= Tsiampa oder Nieder-Kotschin-China) seien. In einem Zusatze jedoch steht, sie seien Muhammedaner und beteten täglich im Hwai-Söṅ-sĕ; indessen seien Leute aus aller Herren Ländern darunter, und es seien dieses die in dem Thšöṅ-Šĭ (lies Tiṅ-Šĭ) des Yo-Ko sogenannten Hai-Liao von Phan-Yü (d. h. dem östlichen Theile der Stadt Kanton). Es kommen in unserer Beschreibung auch Šan-Liao, „Berg-Jäger", vor, welche aber wohl durchaus von den Hai-Liao zu trennen sind und vielmehr Hakka sein sollen. Wenn dennoch das Liao ein wirklicher einheimischer Stammname sein sollte, so wäre vielleicht etwa an den Namen Loi zu erinnern, den ein Stamm am Vorgebirge St. James trägt, welcher in neuerer Zeit aus dem alten Tsiampa vertrieben ist (vgl. Hellwalds Werk über Hinterindien); denn die Lo-lo wohnen in Kwei-tšou und sind nach Edkins mit den Birmanen verwandt (vgl. E., a vocabulary of the Miao dialects im Chinese Recorder III, S. 149) und die Lao sind entschieden Verwandte der Siamesen oder Thai. Lässt man aber dem Worte Hai-Liao seine chinesische Bedeutung „Seejäger", so erinnert er an die Kaste der Fischer in Malabar. In der der Berliner Königlichen Bibliothek gehörigen Ausgabe des Thaṅ-Šu 6. k. S. 4b heisst es zwar unterm Jahre 758 nur Ta-Šĭ Po-sĕ khou Kwaṅ-tšou, „die Tadžik und Perser plündern Kanton"; allein Bretschneider, welcher das „alte", das „neue" Thaṅ-šu und die schlechtweg Thaṅ-Šu genannte Ausgabe zur Verfügung hatte, führt in seiner Abhandlung „on the knowledge possessed by the ancient Chinese of the Arabs and Arabian colonies" S. 10—11 den Satz vollständiger an: Kwaṅ-tšou Thsin Po-sĕ Ta-Šĭ tšuṅ kuṅ thšöṅ, „in Kanton greifen die Thsin, die Perser und die Tadžik (Araber) gemeinsam die Stadt an", oder etwa „die Thsin Po-sĕ und Tadžik von Kanton greifen gemeinsam die Stadt an" und aus 258 k. unter Po-Sĕ: „Khien-Yüan yüan nien Po-Sĕ yü Ta-Šĭ thuṅ khou „Kwaṅ-tšou kiĕ thsaṅ khu fön lü šö fu hai ör khü", d. h. „im „Jahre 758 plündern Perser und Araber Kanton, berauben Vorrath- „und Schatzhäuser, verbrennen Hütten und ziehen zur See wieder „ab". Auf obige Thsin, welche in der ersten von Bretschneider angeführten Stelle mit den Persern und Arabern hier angeführt werden, muss ich entschiedenes Gewicht legen und darin eine in China auch sonst gewöhnliche Verkürzung für Ta-Thsin sehen. Letztere schon seit der späteren Han-Zeit (25—221) in China bekannt gewordene Bezeichnung für Unterthanen des römischen Reiches pflegt man wohl so aufzufassen, als ob ta „gross" nur die nament-

lich in neuerer Zeit sehr gebräuchlich gewordene schmückende Beifügung zu Thsin wäre[1]); heisst es doch in der Geschichte der späteren Han, da die Leute aus diesem Volke gross, friedlich und aufrichtig seien und den Chinesen glichen, nenne man sie Ta-Thsin (obgleich doch der Name Thsin-Šï-hwañ-ti's nicht sehr verlockend für die Chinesen sein kann). Allein ich möchte hierin mindestens zugleich eine Anspielung auf das Sanskritwort dakšina sehn; denn

1. heisst es im Liañ-šu (Geschichte der Liang 502—556, vollendet nach 629), dass der Name Ta-Thsin ausländisch, also nicht chinesisch sei,
2. wurde derselbe Name theils ebenso, theils gleichlautend geschrieben für Dakšiña (Dekkan) gebraucht,
3. bestand in Südindien schon früh eine römische Handelsniederlassung,
4. desgleichen eine solche der Thomas-Christen und später der Nestorianer,
5. ist hieraus der Name Ta-Thsin für die Letzteren, nachdem sie früher als Po-sě (Perser) aufgetreten waren, leicht abzuleiten,
6. bedeutet dakšiña nicht allein „südlich", sondern auch „rechts", „gerade", „aufrichtig", worauf sich das in den bezeichneten Stellen gebrauchte chinesische Wort tšöñ „aufrichtig" beziehen lässt.

Grosse Mengen in Südindien und neuerdings am Haupterzeugungsplatz des bekannten „serischen Eisens" in China gefundener römischer Münzen weisen auf die Bedeutung der Handelsbeziehungen des Römerreiches hin. Es ist sonach an und für sich nicht unwahrscheinlich, dass von der Malabar-Küste als dem Stapelort des westlichen Asiens und China's her schon lange vor der ersten im Thañ-Šu berichteten Gesandtschaft vom Chalifenhofe (651) unter Indern und Persern auch Araber zur See nach China gelangt waren, dass die Plünderung des öffentlichen Schatzes vom Jahre 758 vielleicht nur eine Folge der Bedrückung, oder Unterdrückung des Verkehrs, sowie etwaiger Beschlagnahme von Schiffen und Ladungen war. Dass ausser den Handelsbeziehungen mit dem südlichen Indien schon der Buddhalehre wegen ein durchaus freundschaftlicher Verkehr lange bestanden hatte, daran braucht hier wohl kaum erinnert zu werden.

Die älteste Quelle, auf welche sich unsere Inschriften berufen, ist die Beschreibung fremder Länder in der Geschichte der Swei. Hiermit kann wohl nur der Bericht über die Perser (Po-sě) gemeint sein, da die Chinesen mit den Ta-Ši als Bewohner eines selbstän-

---

1) Vgl. Ta-Thañ, Ta-Suñ, worin man Gegensätze zu anderen Thañ und Suñ sehn kann, Ta-Miñ, Ta-Thsiñ, Ta-Yiñ („englisch") u. s. w. Man sagte aber nicht Ta-Po-šě u. s. w.

digen Reiches erst durch die Gesandtschaft vom Jahre 651 amtlich bekannt wurden. Der sie betreffende Abschnitt in der Beschreibung fremder Völker aus der Geschichte der Thang (Zeitraum 618—907) beginnt auch mit dem Satze, dass Ta-Šï ehemals ein persisches Land gewesen sei. Mit den Persern aber waren die Chinesen schon eine Zeit lang bekannt, als die Swei zur Herrschaft kamen (581). Was hier von Wichtigkeit ist, betrifft namentlich den Abbruch des Verkehrs mit den Türken von Seiten der Perser und den Verkehr mit China zur See, welche in der Geschichte der Swei erwähnt werden; von dem Seeverkehre Hira's mit China berichtet Massudi.

Das in der dritten Inschrift erwähnte Šï-šï-lei-pien („die Verarbeitung der Geschichtschreiber des Zeitalters") soll augenscheinlich das gewöhnlich Yüan-šï-lei-pien („Verarbeitung der Geschichtschreiber der Mongolen") genannte Werk sein. Dieses ist im Jahre 1699 im Druck erschienen und sollte die „Geschichte der Mongolen" (Yüan-Šï), die schon 1368 begonnen, erst zweihundert Jahre später als ein mangelhaftes Werk erschienen war, ersetzen. Es enthält dieselbe hier einschlagende Stelle, wie das gleich darauf angeführte Ta-Miṅ-i-thuṅ-tšï, „die allgemeine Beschreibung der Ming". Während das Šï lei pien sie unter Mo-tö-na (Medina) anführt, steht sie im japanisch-chinesischen San-sai-tsu-yo unter Hwei-hwei „Muhammedaner" nach dem Miṅ-i-thuṅ-tšï angeführt; das erstere Werk enthält aber das Wort sa-hâ-pa ganz, das letztere zu sa-hâ verstümmelt. Es heisst: „Im Zeitraume Khai-Hwaṅ (581—601) der Swei ver„breitete Sa-ha-pa Sa-a-ti Kan-ko-sč zuerst diesen Glauben in China". Kankos scheint das persische Wort für „Kobold" zu sein; sa-ha-pa ist die Bezeichnung der Genossen Muhammeds sahâbah. Die Königliche Bibliothek in Berlin besitzt weder die ältere „Geschichte der Mongolen", noch das Ta-Miṅ-i-thuṅ-tšï; ich kann daher zur Zeit nicht sagen, ob die Stelle etwa der erstern entnommen ist, welche gleich nach der Thronbesteigung des ersten Ming-Kaisers (1369) begonnen, aber erst zweihundert Jahre später mit Verbesserungen und Zusätzen neu herausgegeben wurde, ohne im Auge der spätern Geschichtschreibung Gnade zu finden. In der allgemeinen Beschreibung von Kwaṅ-Tuṅ (Kwaṅ-Tuṅ thuṅ tšï), welche einst Prof. v. d. Gabelentz mir zu leihen die Güte hatte, findet sich im 213. Buche S. 11 der Name des obigen Mahmud unter den Beamten angeführt, welche auf Kaiserlichen Befehl im Jahre unserer ersten Inschrift (1350) im Stadttempel einer der Stadtgottheit zugedachten Ehrenbezeigung beiwohnten und auf einem zu dem Zweck errichteten Denkmale erwähnt wurden. Hieran knüpft sich eine Bemerkung über den Antheil, welchen Kantoner Gelehrte an der Landes-Beschreibung (tšï) der „100" „Geschichtschreiber der Mongolen-Zeit" (Yüan-Šï) gehabt hätten, dass aber diese neben den zwei Beamten in Peking (die mit derselben Arbeit zu thun gehabt hätten) unerwähnt geblieben wären. Aus der Zeit der Ming finde ich dann weiter angegeben, dass unter Thšöṅ-Tsu (1403—1425) die Mongolen-

Geschichte (Yüan-Šï), welche auf Thai-Tsu's (1368—99) Befehl von Suṅ-Lien verfasst, vollendet und zusammen mit den 21 Reichsgeschichten (Šï) gedruckt herausgegeben worden sei, einen Neudruck nach der Verlegung der Hauptstadt erfahren, und dass es so eine südliche und eine nördliche Ausgabe gegeben hätte. Ueber 200 Jahre später sei dann eine neue vermehrte Auflage erfolgt (s. Mao's Ausgabe des Šï-ki). Es wäre sonach möglich, dass obiger Bericht über den Sa'd Kankos einer Angabe Mahmud's entstammte. — Der genannte Tempel ist noch aus einem andern Grunde bemerkenswerth. Viele Städte China's, wo nicht alle, haben ihre Stadtgott-Tempel (thšöṅ-hwaṅ-miao), in denen Helden verehrt werden, welche sich um die Stadt, oder Umgegend verdient gemacht haben. Sie werden nach dem Tode vom Kaiser durch Verleihung von Würden geehrt. Dieser Tempel nun heisst im Munde des Volkes Po-lo-miao, und es wird wohl derselbe sein, in dem Europäer das Standbild des Marco Polo mit unchinesischen, Europäern ähnlichen Zügen erkannt haben wollen. Die Sache hängt indess anders zusammen. Nach der von den Heiligthümern handelnden Abtheilung des Kwaṅ-tšou-fu-tšï nämlich (17 k. S. 3 unter Nan-Hai-šön-miao, „Tempel des Gottes der Kreisstadt Nan-Hai"[1]) wurde derselbe im Zeitraume Khai-Hwaṅ (581—601) der Swei gegründet, der Stadtgott aber bereits im Zeitraume Khai-Yüan (713—742) der Thaṅ zum Kwaṅ Li-Waṅ („Fürsten des ausgebreiteten Nutzens") ernannt, und andere Ernennungen folgten bis in die neuere Zeit. Im östlichen Seitengebäude befindet sich das Standbild eines Mannes Namens Ta-hi-sĕ-khuṅ („Oberverwalter der öffentlichen Arbeiten von grosser Herkunft", etwa indisch takšan „Baumeister?")[2]). Die Sage geht, dass dieser der jüngere Bruder des Ta-mo (Bodhidharma) gewesen und in China gestorben und ein Gott geworden sei. Das Standbild sei aus seinem wirklichen Leichnam gemacht. In der Abtheilung ku tsi („Ueberbleibsel des Alterthums") ist 9 k. S. 16 von einem in diesem Tempel befindlichen Baume Namens po-lo-šu die Rede. Pho-lo oder po-lo giebt gewöhnlich die erste Silbe von brahman (pho-lo-mön) wieder und kann dazu dienen, überhaupt etwas „Indisches" zu bezeichnen; šu ist das chinesische Wort für „Baum"; pho-lo entspricht aber auch den Silben vârâ z. B. in Vârânasi (Benares) u. s. w., wodurch leicht Anlass zu allerlei Verwechselungen gegeben ist. Es heisst an

---

1) Nan-Hai („Süd-Meer") ist der Name der Kreisstadt, welche mit ihrem Amtsitze den westlichen Theil Kantons einnimmt, — abgesehn von der noch dazu gehörigen Umgebung. Phan-yü liegt auf der Ostseite. Nan-hai (Nam-hoi) „Südsee" und Kwaṅ-li „ausgebreiteter Nutzen" sind bezeichnende Ausdrücke.

2) sĕ-khuṅ „Verwalter der Arbeiten". Vgl. auch persisch thâqdiskun „Schlosserbauer". — Ta-Hi mit andern Rufnamen kommt auch sonst unter den Swei vor. Die Lebensbeschreibung eines Ta-Hi Thšaṅ-Žu findet sich in der Geschichte der Swei 35. küan S. 1 f. Hi allein ist in William's Wörterbuche unter den selteneren Sippennamen aufgeführt, Ta-Hi fehlt unter den zweisilbigen; vielleicht war es eben ein ausländischer Name.

der letzterwähnten Stelle also, der Tempel des Nan-Hai-šön habe den Namen Polo-miao daher, dass ein Mann aus dem Po-lo-Lande den Baum gepflanzt habe, wie auch das dort fliessende Gewässer statt Fu-Sü-Kiang Po-lo-kiang genannt werde. Die Sage gehe, dass ein indisches (po-lo) Kauffahrtei-Schiff im Hwaṅ-Mu-Hafen gelegen habe und dass ein Ausländer zwei Po-lo-Samen im Tempel gesät hätte. Plötzlich wären im Winde die Segel aufgezogen und die Fremden wären ihn zurücklassend davongefahren. Der Mann hätte weinend nach ihnen hingeschaut und wäre aufrecht stehend oben auf dem Berge verwandelt worden, und die Nachwelt habe seinen Leib gefirnisst und bekleidet und ihn Ta-hi-sĕ-khuṅ genannt. In den Notes and Queries on China and Japan III, 1869 S. 14 ist eine A. F. unterzeichnete Auskunft über eine den Polo-Tempel bei Whampoa betreffende Frage, welche von derselben Sage handelt, in der aber von der Ananas (po-lo-mi) die Rede ist. Wenn man po-lo-mi nicht ganz als fremdes Wort nimmt, so bedeutet mi Honig. Nun nennt man zwar jetzt im gewöhnlichen Leben die Ananas pho-lo-mi, allein hier handelt es sich doch um einen Baum. Ein solcher ist unter diesem Namen im San-tsai-tsu-ye abgebildet. — Da ich in der dritten Inschrift die Angabe fand, dass das Jahr 586 Geburtsjahr und „Aera" (ki yüan) Muhammeds gewesen sei, und in Westergaard's „indiske Kejserhuse" die Angabe Amarâga's, wegen des Todesjahres Varâhamihira's (587), da ferner die aus derselben Zeit stammende Sage von Ta-hi-sĕ-khuṅ von einem jüngern Bruder des Bodhidharma spricht, fragte ich bei Herrn Dr. J. Klatt in Berlin wegen etwaiger Standbilder des Varâhamihira und seiner göttlichen Verehrung, sowie wegen jener brüderlichen Verwandtschaft und einer Aera desselben an. Derselbe theilte mir unter Angabe der Quellen Kalpasutra of Bhadrabâhu, ed. by H. Jacobi, Weber's akad. Vorlesungen und der Kern'schen Ausgabe der Bṛhatsaṃhitâ des Varâhamihira mit, dass es eine Legende der Jainas von Bhadrabâhu und seinem Bruder Varâhamihira gebe, nach welcher der Letztere nach seinem Tode ein böser Dämon geworden sei, Varâhamihira am Hofe des Vikramâditya (nach einer Legende) gelebt haben solle, nach welchem die Vikrama-Aera angeblich benannt sei, dass ferner in der Bṛhatsaṃhitâ Anleitung zur Anfertigung von Götterstatuen gegeben werde. Eine chinesische Gesandtschaft nach Indien finde ich zwar unter dem betreffenden Jahre im Swei-šu nicht erwähnt; allein, obgleich die „in den Sternen gelesene" Geburt Muhammeds die in der muslimischen Sage auch sonst vorkommende Anpassung an die Erzählung von den „Weisen im Morgenlande" sein mag, so sind doch obige Uebereinstimmungen mit Indien auffallend. Dazu kommt, dass die nach der zweiten Inschrift seit „Adam" verlaufenen 50 Menschenalter mit der Zeit ungefähr übereinstimmen, welche nach chinesischer Annahme seit Buddha's Tode verflossen waren, und dass die Muhammedaner überhaupt Adam und Buddha zu verwechseln gewohnt sind. Wegen

des dem Sa'd beigelegten persischen Beinamens kankos „Kobold" könnte man auch diesen in die obige Sage verflechten wollen; allein, ist es wohl anzunehmen, dass die muhammedanischen Berichterstatter einen Doppelgänger des Varâhamihira unter diesem Namen verehrt haben würden? Da leider die ältere Inschrift unleserlich ist, wissen wir nicht, ob auf ihr etwa die Jahreszahl vom Tode des Sa'd gestanden hat. Unwahrscheinlich ist es jedenfalls nicht, dass sich neben anderen von oder über Indien gekommenen Kaufleuten, neben Juden und syrischen Christen aus Malabar auch Araber befanden, welche mit letzteren und den längst Handel mit China treibenden Persern schon im Jrâq in Berührung gekommen sein konnten. Schon den Abu Sofiân, den Vater Moawiya's und Gemahl der Hind sowohl als der Amina, einer Tochter des Sa'd ibn Wahb, führte eine seiner Handelsfahrten über den Euphrat an den persischen Hof. Ob auch sein Schwiegervater Sa'd ibn Wahb, der muthmassliche Bruder der Âmina, Mutter Muhammeds, schon in das Jrâq gezogen war, wissen wir nicht, wir wissen aber von einem andern Ibn Wahb, auch einem angeblichen Angehörigen des Geschlechtes Muhammeds, dass er aus Baçra vertrieben (870—871) nach Indien und China reiste, und dass das Geschlecht der Walad Habbâr, dem er entstammte, über Mançûra herrschte (s. Reinaud's Ausgabe der Aḫbâr el Sîn wa'l Hind). Da wir von Sa'd ibn Wahb nichts weiter wissen, als dass er der Vater der Amina und Schwiegervater Abu Sofiân's war [1]), könnte man sich versucht fühlen, die wirkliche Reise Jenes als auf eine angebliche des letztern übertragen zu betrachten. Allein wir wissen, von dem Helden der Aḫbâr as Sîn wa'l Hind, dass er aus China zurückkehrte, und wissen nicht, dass er Sa'd hiess. Bretschneider in seiner Abhandlung on the knowledge possessed by the Ancient Chinese of the Arabs will aus der oben angegebenen Thatsache der Plünderung Kanton's im Jahre 758 nicht schliessen, dass Araber nothwendiger Weise schon dort angesiedelt gewesen sein müssten, und Palladi in seiner Abhandlung über den Islam in China lässt die Chinesen erst Mitte des 10. Jahrhunderts mit demselben bekannt werden. Es ist aber bemerkenswerth, dass Palladi nach einer chinesisch geschriebenen Lebensbeschreibung Muhammeds ein angeblich 742 in Si-ngan-fu errichtetes Denkmal erwähnt, welches den Islam sich „in dem genannten Zeitraume Khai-Hwañ" in China verbreiten lasse [2]), worin

1) Nach Ibn Duraid war Âmina, die Mutter Muhammeds, eine Tochter des Wahb, — die gleichnamige Frau des Abu Sufyân eine solche des Sa'd ibn Wahb. Bei Ibn Haǵar finden sich zwei Sa'd ibn Wahb angeführt, einer mit dem Beinamen al Ǵahanî, über den unter Rušdân noch Auskunft zu erwarten stehn soll, und einer mit dem Beinamen an Nadhrî, von Ṯa'âlibî angeführt nach Abu Mausar.

2) Die betreffende Stelle der 3. Inschrift kann allenfalls so verstanden werden, dass im betreffenden Jahre 586 der Beamte in den Sternen gelesen habe, dass (früher) ein Wundermann im Westen geboren sei; allein es ist den-

er selbstverständlich einen groben Zeitverstoss sieht, sowie ein Werk über den Beginn des Islams in China, demzufolge 628 eine Gesandtschaft nach muslimischen Landen stattgefunden haben solle (nach anderweitigem Berichte nach Samarkand), welche mit einem turbantragenden Gelehrten mit 3000 Hwei-hwei (angeblichen Muhammedanern, vielleicht aber nur Türken?) zurückgekehrt sei. Wie man sich gewöhnt hat, den Bericht Suleiman's und Ibn Wahb's über die grosse Verbreitung des Islams in China aus dem 9. Jahrhundert für den Thatsachen entsprechend zu halten, so scheint es jedenfalls der Mühe werth, weitere Nachforschungen in Kanton sowohl, als im Norden China's anzustellen, die vielleicht dazu dienen werden, immer mehr Thatsachen ihrer sagenhaften Hülle zu entkleiden.

---

noch widersinnig, dass Muhammed im Alter von 15 Jahren seinen Oheim zur Ausbreitung des Glaubens abgesandt haben soll. Selbst bei der 20 Jahre später erfolgenden Rückkehr war dieses noch zu früh.

Noch ein Wort zur Maurja-Frage im Mahâbhâshja.

Von

O. Böhtlingk.

Im 39. Bande dieser Zeitschrift S. 528 fgg.[1]) habe ich versucht die bei Patańgali zu Pâṇini 5, 3, 99 über die Idole handelnde Stelle anders aufzufassen als meine Vorgänger. Mit dieser meiner Auffassung sowie mit der meiner Vorgänger erklärt sich Kielhorn[2]) „with some reluctance“ nicht einverstanden, da wir nach seiner Meinung **यास्त्वेताः**, **संप्रति** und **प्रकल्पिताः** nicht im Einklang mit dem sonstigen Gebrauch dieser Worte im Mahâbhâshja aufgefasst und übersetzt hätten.

Zu **यास्त्वेताः** bemerkt Kielhorn, dass das demonstrative Pronomen in dieser Verbindung bei Patańgali nie, mit Ausnahme einer einzigen Stelle (die leider nicht angegeben wird), auf etwas vorher Erwähntes hinweise, sondern stets nichts Anderes bedeute als „dieser allgemein bekannte, dieser sich überall darbietende (Mensch u. s. w.)“. In den angeführten Beispielen folgt auf das Pronomen stets ein Substantivum, auf welches sich jenes bezieht; in unserem Falle müssen wir aus dem Vorhergehenden **अर्चाः** ergänzen. Das Beispiel **य एष मनुष्यः प्रेक्षापूर्वकारी सः** . . . übersetzt K. durch „the man who acts with foresight . . . ., was gleichbedeutend wäre mit „if a man acts w. f.“ Hiernach könnten wir in unserem Falle sagen „wenn aber Bilder“, aber auch „wenn diese Bilder“ wäre vielleicht nicht ausgeschlossen, wenn die uns unbekannte eine Stelle im Mahâbh. dafür spräche.

संप्रति soll im Mahâbh. stets „jetzt, gegenwärtig“, nicht „heut zu Tage“ bedeuten. Soviel ist gewiss, dass man überall das Wort durch „jetzt, gegenwärtig“ wiedergeben kann und dass „heut zu Tage“ an vielen Stellen nicht am Platz wäre. Aber ob ich in dem Beispiel **अथ यो ऽसावाद्यः कपोतः सलोमकः सपक्षो न च**

---

1) In der Note auf S. 530 ist „keinen Königsnamen“ ein Druckfehler für „einen Königsnamen“.

2) Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, No. 1.

संप्रति प्राक्षिति (Mâhabh. II, S. 325, Z. 17) संप्रति durch „jetzt“ oder durch „heut zu Tage“ wiedergebe, ist doch ziemlich einerlei. Die erste Taube hat doch पुराकल्पे gelebt, und dieses soll nach Kielhorn der Gegensatz von अद्यत्वे, nicht aber von संप्रति sein. Auch in unserem Falle lässt sich „heut zu Tage“ rechtfertigen. Warum übrigens संप्रतिसत्ता Mahâbh. II, S. 391, Z. 8 nothwendig (भूतभविष्यत्सत्ता ist doch kein Beweis dafür) und संप्रतिपद्राता I, S. 151, Z. 16 überhaupt ein Compositum sein soll, ist mir nicht recht verständlich.

प्रकल्पयति hat im Mahâbh. nach Kielhorn stets die Bedeutung „to fashion“ oder „make (one thing out of an another)“ oder „to produce (a thing which did not exist before out of something else)“ oder „to transform (one thing into another)“. Hiernach wird अर्चाः प्रकल्पिताः durch „the images have been fashioned“ oder „formed“, oder „brought into existence“ oder „produced (out of some material or other)“ übersetzt und die Ansicht ausgesprochen, dass Patańgali rede „of the manual or mechanical fabrication of images, such as would be carried on by artizans in the course of their profession or trade“. Bei dieser Auffassung von प्रकल्पित würde, wie Kielhorn selbst zugesteht, मौर्यैः hier nicht am Platze sein, es wäre denn, dass dieses Wort noch eine andere uns unbekannte Bedeutung hätte. Um also einen Sinn hereinzubringen, müsste man annehmen, dass मौर्यैः ein Fehler sei oder aber hier etwas Anderes als die uns bekannte Dynastie bezeichne. Ich möchte lieber den Spiess umdrehen und sagen: मौर्यैः ist richtig und bezeichnet eine Dynastie, dagegen muss प्रकल्पिताः hier anders, als es Kielhorn thut, aufgefasst werden.

Ich nehme mir Kielhorn zum Muster, indem ich verlange, dass man Patańgali durch Patańgali erkläre. Die मौर्याः haben hier das Beiwort हिरण्यार्थिनः, und dieses Begehren nach Gold rügt Patańgali gerade an Fürsten: अर्थिनश्च राजानो हिरण्येन भवन्ति finden wir Mahâbh. I, S. 41, Z. 14. S. 378, Z. 5. S. 461, Z. 9. III, S. 10, Z. 1 v. u. S. 439, Z. 4. S. 453, Z. 15. Auf diese Stellen hat schon Weber in Ind. St. 13, S. 332 aufmerksam gemacht.. Aus diesem Beiwort der मौर्य schliesse ich, dass Patańgali unter diesem Worte Fürsten verstanden hat.

Nun gilt es für प्रकल्पयति aus den Beispielen, die Kielhorn zum Beweise der Richtigkeit seiner Auffassung aus dem Mahâbh. zusammengestellt hat, eine für unsere Stelle passende Bedeutung

zu erschliessen. Zunächst sei bemerkt, dass dieses Verbum in keiner der mitgetheilten Stellen die Bedeutung „Etwas aus einem Stoffe formen“ [1]) hat. Ueberall kommen wir mit der Bedeutung „zur Erscheinung bringen“ zum Ziel. In स्थानी प्रकल्पयेदेतावनु-स्वारो यथा यणम् übersetzt Kielhorn das Wort durch „would produce“; „würde zur Erscheinung bringen (bestimmte Laute)“ besagt dasselbe. In प्रकल्प्य चापवादविषयं तत उत्सर्गो ऽभिनिविशते wird der Absol. mit seinem Object durch „after forming (or establishing) the sphere of the Apavâda (d. i. der Ausnahmen)“ wiedergegeben; „durch ein Bringen zur Erscheinung, durch Vorführung“ ergäbe denselben Sinn. Die zwei noch übrigen Beispiele sind ganz gleicher Natur, so dass die Besprechung eines der beiden Beispiele genügen wird. Dieses lautet दिवादिभ्य (vgl. P. 3, 1, 69) इत्येषा पञ्चमी श्यनिति (vgl. 3, 1, 68) प्रथमायाः षष्ठीं प्रकल्पयिष्यति u. s. w. mit der Uebersetzung „दिवादिभ्यः will make of the Nom. case श्यप् a Gen. case“. प्रथमायाः fasst Kielhorn als Genetiv, aber in der Bedeutung eines Ablativs, indem er auf einen ähnlichen Gebrauch des Genetivs in न मृदूनामिव कार्पासानां छतः। चस्य सूचस्य शाटकं वय und तण्डुलानामोदनं पचति verweist. Nach meinem Sprachgefühl haben die Genetive hier Nichts mit छतः, वय und पचति zu thun, sondern sind mit den Substantiven शाटक und ओदन zu verbinden. मृदूनां कार्पासानां शाटकः ist so v. a. मृदुकार्पासशाटकः und तण्डुलानामोदनः so v. a. तण्डुलौदनः. Das Compositum konnte hier nicht angewendet werden, weil der Uebergang des Stoffes in das Erzeugniss hervorgehoben werden sollte; auch इव und चस्य wären ein Hinderniss gewesen. Auch ich fasse in dem Beispiel दिवादिभ्यः u. s. w. प्रथमायाः als Gen., übersetze aber „wird für den Nominativ (an die Stelle des Nominativs) den Genetiv zur Erscheinung bringen“, was dem Sinne nach mit „will make u. s. w.“ auf dasselbe hinausläuft.

Nach den von Kielhorn aus dem Mahâbh. beigebrachten Beispielen muss ich also auch मौर्यैर्हिरण्यार्थिभिरर्चाः प्रकल्पिताः durch

1) In dieser Bedeutung braucht Patañgali कर्. Aus Lehm घटिकाः, कुण्डिकाः, aus Gold रुचकाः, कटकाः, स्वस्तिकाः क्रियन्ते Mahâbh. I. S. 7. Vgl. auch weiter unten das Beispiel न मृदूनामिव कार्पासानां छतः.

„die goldgierigen Maurja haben Idole zur Erscheinung gebracht“ wiedergeben. Da wir aber gesehen haben, dass die Bedeutung „zur Erscheinung bringen“ bei प्रकल्पयति im Mahâbh. nicht (wenigstens nicht in den von Kielhorn gegebenen Beispielen) in die von „formen, fabriciren“ übergeht, und dass diese Bedeutung, wie schon Kielhorn gesehen hat, auch gar nicht zu मौर्यैः (als Dynastie gefasst) passen würde, so kann „zur Erscheinung bringen“ hier doch kaum etwas Anderes als „einführen, aufbringen“ sein. Es kann sich also jetzt nur noch darum handeln, ob die Maurja Idole überhaupt oder die Idole von Çiva u. s. w. eingeführt oder aufgebracht haben. Mir scheint das Letztere wahrscheinlicher zu sein.

Dem Schluss in Kielhorn's Artikel, dass die Erwähnung der Maurja „of very slight importance for ascertaining the date of the Mahâbhâshya“ sei, kann ich auch heute nicht beistimmen.

Anzeigen.

Sanskrit Syntax by Dr. J. S. Speijer with an Introduction by Dr. H. Kern. Leiden, E. J. Brill. 1886.

Der uns schon durch seine im Jahre 1872 erschienene Inaugural-Dissertation (vgl. Weber, Indische Streifen, 3. Bd. S. 168 fgg.) bekannte Gelehrte behandelt in dem hier zu besprechenden Werke vorzugsweise die Syntax des klassischen Sanskrits, berührt aber auch die Archaismen und Eigenthümlichkeiten der vedischen Prosa (Brâhmaṇa, Upanishad, Sûtra) und der epischen Poesie. Er ist, wie er uns brieflich mittheilt, ein vielbeschäftigter Lehrer des Lateinischen in der obersten Classe des Amsterdamer Gymnasiums und kann dem Sanskrit nur seine Mussestunden widmen. Durch gute Vorstudien und einen langjährigen Fleiss hat er mit dieser Syntax ein Werk zu Stande gebracht, das alle Sanskritologen mit Freuden begrüssen werden. In dieser Anzeige beabsichtige ich nicht etwa viel Neues beizusteuern, da mir dafür keine Sammlungen zur Verfügung stehen, wohl aber einige Irrthümer, die der bisweilen allzu kühne Verfasser nach meiner Meinung begangen hat, zu berichtigen. Dieses geschieht auf den ausdrücklichen Wunsch des Verfassers.

S. 26 uud 27, N. 1. Hier wird der Versuch gemacht Pâṇini's Sûtra 2, 3, 46 **प्रातिपदिकार्थलिङ्गपरिमाणवचनमात्रे प्रथमा** auf eine von den Commentatoren abweichende Weise zu erklären. Meine Uebersetzung (die Speijer noch nicht kennen konnte) lautet nach den Commentatoren: „Wenn nichts Anderes ausgedrückt werden soll als die Bedeutung des Nominalstammes, das Geschlecht, das Maass oder der Numerus, so steht der Nominativ“. Diese Auffassung nennt Sp. „almost ridiculous“ und meint, das Sûtra besage so v. a. **प्रातिपदिकार्थस्य ये लिङ्गपरिमाणे** (= **ये लिङ्गसंख्ये** oder **ये लिङ्गवचने**) **तयोर्वचनमात्रे प्रथमा**. Zunächst nimmt er einen grossen Anstoss daran, dass man bei der hergebrachten Erklärung **प्रथमा** in der Bedeutung von „das im Nominativ stehende Wort“ fassen müsse, während **प्रथमा** nur die Endung des Nominativs bezeichne. Wenn er mit Pâṇini vertrauter wäre, würde er an Sûtra

1, 1, 72 **येन विधिस्तदन्तस्य** gedacht und gewusst haben, dass **प्रथमा**, **क्त**, **अत्** u. s. w. nicht bloss die Endung des Nominativs, das Participialsuffix **त** und den Vocal **अ** sondern auch ein im Nominativ stehendes Wort, ein Participium auf **त**. einen Stamm auf **अ** u. s. w. bezeichnen. Dann ist aber gegen seine Auffassung noch Folgendes einzuwenden: 1) dass **अर्थ** überflüssig wäre, und dass der Nominativ um seinen begrifflichen Inhalt käme; 2) dass **परिमाण** ebenso wenig wie **संख्या** bei Pâṇini den grammatischen Numerus bezeichnet; 3) dass **मात्र** an falscher Stelle stehen würde. Bei der alten Auffassung muss man im Auge haben, dass das Prâtipadika an und für sich nichts mit dem Genus zu thun hat, und dass die mit einem Femininsuffix gebildeten Nominalstämme nach Pâṇini keine Prâdipadika sind. **परिमाण** „Maass“ könnte uns stutzig machen, da die angeführten Nominative **द्रोणः**, **खारी** und **आढकम्** auch ohne die Hinzufügung von **परिमाण** erklärt wären. Es sind aber, wie ich von Kielhorn erfahre, solche Verbindungen wie **द्रोणो व्रीहिः** = **द्रोणपरिमाणो व्रीहिः** gemeint. Eine ganz verständliche Uebersetzung des Sûtra wäre: der Nominativ wird gebraucht, wenn es sich um nichts Anderes handelt, als um das quid? cujus generis? quantum? und quot?

S. 32, § 44. Vgl. noch Râm. 2, 64, 26 **अथ तं द्रष्टुमिच्छावः पुत्रं पश्चिमदर्शनम्**.

S. 39, N. 3. Das von Whitney angeführte Beispiel ist nicht „doubtfull“, wie Sp. S. 279, N. 1 nachträglich selbst bemerkt. Statt **रक्षकस्त्वम्** hat die bengalische Rec. 3, 14, 16 **रक्षास्मान्**. Ein ganz sicheres neues Beispiel ist Râm. (ich citire stets nach der Bomb. Ausg.) 1, 71, 16: **कस्य चित्त्वथ कालस्य सांकाश्यादागतः पुरात् । सुधन्वा वीर्यवान्राजा मिथिलामवरोधकः ॥**

S. 40, Rem. 3. Ein Nomen act. auf **अन** mit dem Acc. construirt finden wir Râm. 1, 37, 15: **अशक्ता धारणे देव तेजस्तव समुद्धतम्**.

S. 87, Z. 17. Kâç. on P. 2, 1, 8 nebst dem darauf Folgenden bis zum Ende des Absatzes ist zu streichen, da an der angeführten Stelle **यावदमत्रं ब्राह्मणानामन्त्रयस्व** gelesen wird.

S. 101, N. 1. Sp. will Pâṇini 2, 3, 62. 63 so getrennt wissen: **चतुर्थ्यर्थे बहुलम्** und **छन्दसि यजेश्च करणे**, weil auch in der klassischen Sprache häufig der Genetiv statt des Dativs gebraucht wird. Wer steht uns aber dafür, dass Pâṇini diesen Gebrauch gekannt oder gebilligt hat? Kâtjâjana, der Pâṇini doch sonst auf die

Finger zu sehen pflegt, sagt zu diesen Sûtra nur, dass im Veda auch der Dativ für den Genetiv stehe, nichts mehr.

S. 113, N. 1. Auf एकस्मिन् der Bomb. Ausg. lässt sich Nichts bauen, da die Calc. Ausg. 1, 5591 und die ed. Vardh. 1, 141, 46 richtig एकः सन् statt dessen haben.

S. 116, N. 1. Hier werde ich getadelt, dass ich अधि falsch aufgefasst hätte. Wenn Sp. das Beispiel richtig citirt hätte, nämlich यद्च मामधि करिष्यति, so würde Jedermann sehen, dass nicht „he will put me over it“, sondern „was er hierbei in Bezug auf mich thun wird“ zu übersetzen ist.

S. 117, N. 2. R. 3, 47, 10 ist अन्वर्थ Adjectiv wie auch sonst. Der Commentar: अन्वर्थैरनुगतार्थैः (dieses hat Sp. offenbar irre geleitet) समप्रयोजनैरुपभोगवद्भिः.

S. 118, Z. 6 fgg. Dass in dem Beispiele दृष्टश्चेत्त्वं रणे तेन तदन्तमुपजीवितम् die Präposition उप mit तदन्तम् zu verbinden sei, und dass dieses Acc. sei, will mir nicht einleuchten. तदन्तम् ist Adjectiv und mit जीवितम् zu verbinden; उप wahrscheinlich Fehler für तव (welches man ungern vermisst), wie man nach dem Comm. vermuthen könnte.

S. 125, N. 2. Wenn Sp. Kathâs. 53, 125 genauer ansieht, wird er sehen, dass यावत् mit dem vorangehenden न केवलम् zusammengehört und nicht zu स्वर्गात् gezogen werden kann. Diese Construction bespricht der Autor S. 370, Rem. 1.

S. 132, § 183. Auch मुक्ते gehört hierher; vgl. das Wört. in kürzerer Fassung unter मुक्त 4).

Ebend. Z. 9 v. u. Die Uebersetzung „how did it forbear to live without me?“ ist unrichtig, da अशकत die 2. Pl. ist.

S. 135, 2. Im Beispiel रघोः सकाशादनवाप्य कामम् । गतः steht सकाशात् nicht in Beziehung zu गतः, sondern zu अनवाप्य.

S. 144, Z. 10 v. u. एतं st. एनं zu lesen.

S. 145, Z. 8. अन्यमेव भागधेयम् ist falsch. Es ist entweder mit der einen Recension अन्यमेव भागम्, oder mit der anderen अन्यदेव भागधेयम् zu lesen.

S. 147, N. 1. Dass Adjectiva niemals Avjajîbhâva heissen können, versteht sich doch wohl von selbst, da ein Avjajîbhâva immer ein Adverb ist.

S. 157, II, b). Object (Acc.) und Participium pflegen nicht componirt zu werden; das Epos gestattet sich aber diese Freiheit. So finden wir Râm. 2, 16, 2 प्रासकार्मुकबिभ्रद्भिः (die beng. Rec.

2, 13, 2 ganz anders). Ebend. 3. 24, 11 आपदाशङ्कमानेन (die beng. Rec. 3, 30. 11 आपदं शङ्कमानेन). Ebend. 2, 19, 35 अप्रियशंसिवान्. दर्शिवंस् und विद्वंस् erscheinen bekanntlich häufig am Ende eines Comp.

Ebend. N. 2. प्राप्तजीविक und ähnliche Composita erklärt Pâṇini bloss des Accentes wegen für Tatpurusha. Pâṇini hat vorzugsweise das Practische, die Kürze im Auge: wenn er eine Regel ersparen kann, kommt es ihm auf das, was uns am Nächsten liegt, gar nicht an. Man kann in der Beurtheilung Pâṇini's nicht vorsichtig genug zu Werke gehen. सुरापीत und ähnliche Composita können weder Tatpurusha, noch Bahuvrihi genannt werden; sie lassen sich ebenso wenig wie भरद्वाज und ähnliche Composita in eine von den indischen Grammatikern angenommene Klasse einfügen.

S. 157, III, a). असिना हतवान् wäre ein besseres Beispiel gewesen.

S. 165 und 167. इन्द्रशत्रु hätte nicht durch „Indra's foe" und „having Indra for foe" übersetzt werden dürfen, da dieses dem Sinne nach auf dasselbe herauskommen würde, während dieses verhängnissvolle Compositum bekanntlich, je nachdem es als Tatpurusha oder als Bahuvrihi aufgefasst wird, einen entgegengesetzten Sinn ergeben muss. Es bedeutet das eine Mal „Indra's Ueberwinder", das zweite Mal „Indra zum Ueberwinder habend".

S. 168, Z. 2. Der nachfolgenden Uebersetzung wegen hätte nach मृदुसूर्याः noch सुनीहाराः hinzugefügt werden müssen.

S. 169, Rem. 3. Dass उद्यत in einem Bahuvrihi, dessen zweites Glied eine Waffe bezeichnet, auch häufig voransteht, hätte Sp. aus dem Wörterbuch ersehen können.

S. 178, Z. 17. Das Beispiel प्रज्ञात्वा पुष्पलक्ष्मीकौ कावेतौ (so ist zu lesen), passt doch eigentlich nicht hierher, da प्रज्ञात्वा zum ganzen Compositum gehört. Dieser Ausdrucksweise kann man sich wohl in jeder indogermanischen Sprache bedienen.

S. 178 und 179, N. 2. In dem Beispiel aus Râm. (राक्षसा ऊचुर्वाचं रामं) परुषा मधुराभाषं हृष्टादृष्टपराक्रमम् will Sp., um eine zweite Antithese zu erhalten, दृष्टादृष्टपराक्रमम् lesen, indem er दृष्टा (Nom. Pl. mit unregelmässiger Contraction) im Sinne von दृष्टपराक्रमाः fasst. Hierzu hat ihn परुष verleitet, welches nach seiner Meinung für das vollere परुषाभाष im Gegensatz zu मधुराभाष stände. Zu परुष brauchen wir aber kein „redend" hinzuzudenken, da es allein für sich ebenso wohl „rauh" als auch „rauh —, barsch redend" bedeutet; zu हृष्ट dagegen aus dem folgenden Com-

positum पराक्रम zu ergänzen, ist doch gar zu bedenklich. Schliesslich kommt bei dieser neuen Antithese nichts Gescheites heraus. हृष्टादृष्टपराक्रमम् d. i. हृष्टा अदृष्टपराक्रमम् ist die richtige Lesart und ergibt den allerbesten Sinn: „die Râkshasa erscheinen froh, weil sie Râma's Macht noch nicht kennen gelernt haben".

S. 179, N. 1. गुणवचन „eine Eigenschaft bezeichnend, ein Ausdruck für eine Eigenschaft" ist nur insofern ein weiterer Begriff als unser Adjectiv, als es auch die Eigenschaft in abstracto bezeichnet. Andererseits ist der Begriff auch enger, da z. B. Adjectiva, die aus Stoffnamen gebildet sind, wie सौवर्ण „golden", दारव „hölzern" nicht गुणवचन sind. Nur Adjectiva der Qualität, die gesteigert werden können, erhalten diese Bezeichnung. Dagegen entspricht अन्यलिङ्ग „das Geschlecht eines Anderen annehmend", das aber Pâṇini nicht kennt, ganz unserem Adjectiv.

S. 188, § 246. प्रियतम mit dem Abl. kommt ausser der im Pet. W. angegebenen Stelle Râm. 6, 107, 21 auch ebend. 2, 51, 4 vor (die beng. Rec. 2, 48, 4 प्रियतर).

S. 191, N. Hier wird wieder der Versuch gemacht ein Sûtra Pâṇini's, nämlich 8, 1, 9, gegen die hergebrachte Weise aufzufassen. Es soll nicht die Bildung des Wortes एकैक gelehrt werden, sondern das Sûtra एकं बहुव्रीहिवत् soll bedeuten: „if a unity, [it is] bahuvrîhilike" und besagen, dass Verdoppelungen, wie sie in den vorangehenden Sûtra gelehrt werden, also पचति पचति, पुरुषः पुरुषः, परि परि, अभिरूपक अभिरूपक u. s. w. als Bahuvrîhi zu betrachten seien. Ich frage, was „a unity" hier heissen soll (vorausgesetzt, dass एकम् so wiedergegeben werden dürfte) und warum jene Verdoppelungen als Bah. angesehen werden sollen. Composita sind sie nicht und ihr Accent ergibt sich schon aus 8, 1, 3. Dagegen ist एकैक ein wirkliches Compositum und behält als Bahuvrîhi den Accent auf der ersten Silbe. Zu einem vollen Bahuvrîhi wird es aber nicht und unterliegt demnach z. B. nicht der Regel 1, 1, 29. Wer Pâṇini aufmerksam liest, wird bald gewahr werden, dass er häufig aus der Construction fällt, dass also an एकम् kein weiterer Anstoss zu nehmen ist.

S. 196, N. In ब्रह्मचारी भवान्ब्रूहि könnte ब्र° भवान् als Fragesatz gefasst werden „Bist du Schüler? Sprich". In diesem Falle wäre ब्रूहि weniger auffallend. Ein anderes im Pet. Wört. nicht erwähntes Beispiel ist R. 2, 107, 9, wo aber die v. l. अर्हति

hat. Hier könnte die 2. Person dadurch, dass भवान् weit vorangeht, und dass ein Voc. sogleich folgt, gerechtfertigt werden.

S. 197, § 261 und S. 205. Es ist mir nicht recht verständlich, warum bis in die neueste Zeit nicht einfach gelehrt wird, dass die von अ und अन gebildeten obliquen Casus, wenn sie unbetont sind, und dass die von एन gebildeten, die bis auf kaum zu berücksichtigende Ausnahmen stets unbetont erscheinen, die Substantivpronomina der 3. Person sind. Whitney sagt § 500, dass sie nur in solchen Lagen vorkommen, wo auf das Pronomen kein Nachdruck fällt; Speijer hält sich an Pâṇini's अन्वादेशे. Als Substantivpronomina der 3. Person habe ich sie 1845 in der ersten Ausgabe meiner Chrestomathie S. 278 getauft. Ebendaselbst habe ich auch bemerkt, dass एन, wenn es adjectivisch gebraucht wird, fehlerhaft für एत steht.

Ebend. Z. 3 und 4 v. u. Hier hätte erwähnt werden können, dass कतर und कतम nach Pâṇini 2, 1, 63. 6, 2, 57 mit ihrem Prädicat componirt werden können.

S. 198, Rem. 2. Auch अदसीय gehört hierher; es findet sich Naish. 7, 36. 54. 22, 14.

S. 204, § 272 am Schluss. Die ungetrennte Schreibart एतदासनमास्यताम् und इदमासनमास्यताम् hat schon Manchen verleitet आसनम् für einen von आस्यताम् abhängigen Acc. zu halten.

S. 205. Ueber अस्य u. s. w. s. oben zu S. 197, § 261.

S. 209, 3. Hier hätte bemerkt werden können, dass असौ in den Verbindungen असौ जीव शरदः शतम् der Vocativ ist und in accentuirten Texten ein Paroxytonon ist, während der Nomin. ein Oxytonon ist.

S. 211, Rem. 1. Auch विश्वतस् ist in der klassischen Sprache im Gebrauch.

S. 217, 4. Das ältere कथा verdiente erwähnt zu werden.

S. 221, II. कति, यति und तति nehmen nur im Nomin. und Acc. kein Casuszeichen an, können also nicht indeclinabel wie quot genannt werden.

S. 224, § 296. Warum gerade das Neutrum द्वित्राणि und त्रिचतुराणि angeführt wird, ist nicht recht ersichtlich.

S. 225, § 298. अपि wird zum Ueberfluss auch mit उभ verbunden.

S. 226, § 300 am Ende. आत्मनातृतीय ist ein Compositum.

Ebend. § 301. Es hätte bemerkt werden können, dass die Bruchzahlen sich vom Nomen ordinale durch den Accent unterscheiden.

Ebend. N. 1. अर्धसप्तशत ist im kürzeren Wörterbuch richtig übersetzt worden.

S. 231, § 308. भृशी भवति u. s. w. sind keine Composita, wie man schon daraus ersehen kann, dass bisweilen andere Wörter dazwischentreten können. Mit einem Verbum finitum wird nach den indischen Grammatikern überhaupt Nichts componirt, auch keine Präposition. Auch sehe ich nicht recht ein, warum wir सो ऽनु गच्छति, aber यदनुगच्छति schreiben sollen, da in beiden Fällen Präposition und Verbum zusammen nur einen Accent haben. Im Epos finden wir die Adverbia auf ई auch mit कृत्वा statt mit कृत्य verbunden, z. B. Râm. 2, 71, 7. 3, 68, 33.

S. 241, § 321. Dass auch das Participium auf वान् als Verbum fin. verwendet wird, holt der Autor später § 308 nach.

S. 241 fg., N. 2. ल ist die zusammenfassende Bezeichnung der verschiedenen Tempora und Modi. Auch तिङ् umfasst alle Personalendungen.

S. 245. Die im klassischen Sanskrit gebräuchliche Form बिभर्मि hätte vor भरामि den Vorzug verdient.

S. 251, Z. 3. ईशे ist nicht Perfect, sondern Präsens; die entsprechende Form des Imperf. ऐश finden wir Maitr. S. 1, 6, 8 (99, 14).

Ebend. § 332. Dass die 1. und 2. Person Perfecti im klassischen Sanskrit kaum anzutreffen wäre, scheint mir nicht ganz glaubwürdig zu sein. Auf eben dieser Seite in der Note wird ja schon eine 1. Person angeführt.

S. 257, § 340. Genauer: der Nominativ eines Nomen ag. auf तृ. Bei Pâṇini ist nicht ता, sondern तास् der Charakter dieses Futurums. Sehr auffallend ist es, dass dieses Futurum, das bei transitiven Verbis mit dem Acc. construirt wird, nicht auf das mit diesem Casus construirte Nom. ag. mit dem Acut auf der ersten Silbe, sondern auf das mit dem Genetiv des Objects construirte Nom. ag. mit dem Acut auf der letzten Silbe zurückzuführen ist. Wahrscheinlich hat dieser Umstand, sowie das Erscheinen des Nomin. Sg. in der 1. und 2. Person Du. und Pl. und des Masc. im Fem.

Pâṇini bewogen das Tempus auf die eigenthümliche Weise zu erklären; denn dass er in कर्ता, कर्तारौ, कर्तारः, कर्तास्मि u. s. w. nicht ein Nom. ag. erkannt haben sollte, wäre doch eine gar zu abenteuerliche Vermuthung.

S. 259, N. 1. Wie in der uns vorliegenden nachvedischen Sprache, insbes. im Epos, die verschiedenen Praeterita nicht weiter unterschieden werden, so auch die beiden Futura. Daraus kann man aber nur den Schluss ziehen, dass die Sprache hier im Verfall ist; zu Pâṇini's Zeit wurden die verschiedenen Tempora ohne allen Zweifel genau unterschieden.

S. 261, N. 1. Wieder ein unglücklicher Versuch die Commentatoren Pâṇini's der Unwissenheit zu zeihen. Kann अभिज्ञावचने = अभिज्ञायाम् sein? Kann अभिज्ञा = अभिप्राय sein? Hat Patańǵali zu Pâṇ. 3, 2, 114 wirklich unglaubliche Beispiele erfunden? Haben die Regeln 3, 2, 113 fg. irgend einen Sinn, wenn man Speijer's Interpretation annimmt? Das Futurum wird uns nicht mehr so fremd entgegentreten, wenn wir übersetzen: „Erinnerst du dich? Wir werden in K. die Nacht zugebracht haben". Damit will man ausdrücken, dass man seiner Sache nicht ganz gewiss ist. Wird यद् „dass" hinzugefügt, so unterliegt die Sache keinem Zweifel; daher nicht Futurum, sondern Imperfectum.

S. 262 fgg., § 343. Ich gebe hier ein paar Beispiele für den Optativ, die ich in keine der Speijer'schen Katagorien einzufügen vermag. Râm. 1, 2, 28, b. 29, a: पापात्मना कृतं कष्टं वैरग्रहणबुद्धिना । यस्तादृशं चारुरवं क्रौञ्चं हन्यादकारणात् ॥ Hier bedeutet हन्यात् nicht „wer tödten sollte", sondern „wer tödten konnte", d. i. „getödtet hat". Der Comm. erklärt es durch हतवान्. An diesem Optativ muss man Anstoss genommen haben, da in der bengalischen Rec. 1, 2, 31 statt des zweiten Halbverses gelesen wird: यत्सुचारुरवं क्रौञ्चमवधीत्तमकारणात्. Râm. 1, 1, 100: स्यात्क्षत्रियो भूमिपतित्वमीयात् „wenn es ein Kshatrija sein sollte". In der beng. Rec. 1, 1, 207 wird स्यात् ausgemerzt und statt dessen und des folgenden Wortes क्षत्रान्वयो gelesen. Râm. 1, 10, 27: चित्राश्च बहूनि स्युर्मूलानि च फलानि च । तत्राप्येष विशेषेण विधिर्भविता ध्रुवम् ॥ „Es mag hier mannichfache Wurzeln und Früchte geben, aber auch dort wird es sicherlich welche geben und zwar ganz eigener Art". Dem Versmaass zu Liebe steht Râm. 1, 26, 22 पुरा

mit dem Optativ: यज्ञविघ्नकरी यक्षी पुरा वर्धेत मायया. Aus derselben Rücksicht bei मा स्म R. 2, 9, 23: मा स्मैनं प्रत्युदीक्षेथाः: statt dessen die beng. Rec. 2, 8, 19: राजानं मा निरीक्षिष्ठाः.

S. 268, Z. 4. वक्तारो भवन्ति ist kein Futurum, sondern zu übersetzen „da giebt es Leute, die da sagen".

S. 270, N. 2. Der Conditionalis passt ja gar nicht in den Zusammenhang. In meiner Chrestomathie S. 283, Z. 3 v. u. habe ich अप्राक्षीः vermuthet.

S. 273, Rem. वसतात् finde ich Râm. 3, 62, 14.

S. 274, Rem. 4. In dem Beispiele aus Mahâbh. ist nicht zu übersehen, dass die zwei letzten मा „damit nicht" bedeuten.

S. 281, Rem. 1. Versteht sich das hier Gesagte nicht ganz von selbst? Uebrigens bedeutet भिन्न nicht bloss „split by itself", wie man aus dem Wörterbuch ersehen kann.

S. 285, § 366 am Ende. निर्दिष्ट आसने ist kein Loc. absol., sondern mit उपविष्टः zu construiren.

S. 287, N. 1. In dem zweiten Beispiel sehe ich keinen Gen. absol., sondern lasse die Genetive von अब्रवीत् abhängen.

Ebend. N. 2. Weil der Gen. absol. später auch da gebraucht wird, wo von keinem अनादर die Rede sein kann, braucht dieses Wort bei Pâṇini doch nicht anders aufgefasst zu werden, als es seine Commentatoren thun. Der Loc. besagt seiner Natur gemäss so v. a. „unter diesen Verhältnissen", der Gen. im Sinne des Dativs „diesem zum Trotz". Für das Alter dieses Gebrauchs des Gen. absol. scheint mir auch die der Wurzel मिष् im Dhâtupâṭha zugetheilte Bedeutung स्पर्धायाम् zu sprechen. Erwägt man nämlich, dass das Simplex dieser Wurzel zumeist in der Verbindung मिषतस्तस्य erscheint, so wird man wohl kaum fehl gehen, wenn man annimmt, dass unter स्पर्धा „schel zu Etwas sehen, grosse Augen machen" gemeint sei. Was soll man aber zu गतानां तेषु विप्रेषु Râm. 1, 12, 22 sagen? Das Metrum hätte auch गतेषु gestattet; wollte der Autor vielleicht einen Missklang vermeiden?

S. 288, Z. 9. Ich glaube, dass der Autor hier nur des Versmaasses wegen जीवतस्तस्य st. जीवति तस्मिन् gesagt hat. Der Commentar ergänzt in geschmackloser Weise सेवां हित्वा zum Gen.

S. 296, § 379, I. Wenn ich Sp. richtig verstehe, so hält er die Absolutive auf त्वा wohl für Instrumentale eines Verbalnomens,

aber nicht desjenigen, welches den verschiedenen Infinitiven zu Grunde liegt. Die Schwächung des Stammes erklärt sich aber durch den Accent: कर्तुम्, कर्तवे und कर्तोम् haben den Acut auf der Stammsilbe, कृत्वा dagegen auf der Casusendung. Dass der Unterschied von starken und schwachen Casus im Sanskrit durch die verschiedene Betonung veranlasst ist, soll, wie Windisch nach Johannes Schmidt noch in diesem Jahre (Georg Curtius, S. 49) wiederholt, von Benfey schon im Jahre 1852 ausgesprochen worden sein. Dieses aber ist noch früher, nämlich in einer im October 1843 der Akademie vorgelegten und 1844 erschienenen Abhandlung „Ueber die Declination im Sanskrit", S. 119 vermuthet worden.

Ebend. N. 1. Nicht Pâṇini's Commentatoren bis zu Patañgali hinauf haben das Sûtra 3, 4, 19 „wholly misunderstood", sondern der Verfasser der Syntax, der sich auf ein Gebiet zu begeben liebt, auf dem er nicht ganz zu Hause ist. Mit welchem Rechte, frage ich, bezweifelt Sp., dass man sowohl अपमित्य याचते als auch याचित्वाप मयते sagen könne? Sind aber beide Ausdrucksweisen gestattet, so steht das Sûtra an seinem Platz und lehrt etwas Neues, während bei Speijer's Auffassung eine Trivialität herauskommt. Dieses hat er auch selbst eingesehen und aus diesem Grunde spricht er Pâṇini dieses Sûtra ab und nennt es ein altes Vârttika. Dieses Vârttika passt aber zum vorangehenden Sûtra wie die Faust aufs Auge. अलम् und खलु werden als Prohibitivpartikeln mit dem Absolutiv construirt, मा dagegen mit einem Verbum fin., und demnach sollen अलम् und खलु dem मा entsprechen. Dass für den Gebrauch von अलम् und खलु als Prohibitivpartikeln eine best. Schule als Autorität angeführt wird, befremdet uns nicht; dass aber für मा, welches von der ältesten bis zur neuesten Zeit allgemein als Prohibitivpartikel verwendet wird, die nördlichen Grammatiker als Autorität eintreten sollen, ist doch ein wenig sonderbar. Jâska (Nir. 1, 5) kennt खलु als Prohibitivpartikel, nicht aber अलम्.

S. 307, N. 3. Râm. 4, 58, 33 heisst es: समुद्रं नेतुमिच्छामि भवद्भिः „ich wünsche von euch ans Meer getragen zu werden", 4, 56, 21: इच्छेयं गिरिदुर्गाच्च भवद्भिरवतारितुम् „ich wünschte von euch — herabgebracht zu werden". An beiden Stellen ist der Infinitiv passivisch zu übersetzen, und diese Ausdrucksweise scheint mir den Uebergang zu der Construction mit dem Acc. cum Infin. zu bilden. Ich halte demnach Râm. 3, 24, 13: प्रतिकूलितुमिच्छामि न हि वाक्यमिदं त्वया für richtig. Ich wundere mich, dass Sp. an

dem Infin. प्रतिकूलितुम् Anstoss nimmt, da wir doch in demselben 3. Buch des Râm. 12, 5 निवेदितुम्, 53, 22 धारितुम्, 55, 13 लोभितुम् antreffen; oben hatten wir अवतारितुम्.

S. 309, § 393, Rem., Z. 4. जर्तृभ्यः ist in der Kâç. ein Druckfehler für जत्रुभ्यः; vgl. Ṛgveda 8, 1, 12.

S. 312, § 397, Rem. 1, Z. 5. Statt „compound" wäre genauer gewesen „mit einer Präposition verbunden".

S. 326, Z. 13 v. u. कथम् bildet einen Ausruf für sich; man würde also besser कथम् । समस्त interpungiren.

S. 327, Z. 14. अभिरमणीयता ist eine falsche Lesart für अति°: ein अभिरमणीय giebt es nicht.

S. 350, 3 u. 4 am Ende. यद्विस्मयं ist in dem aus Mṛk'k'h. (Ausg. von Stenzler S. 47, Z. 13 fg.) citirten Beispiele kein Compositum; यद् ist die Conjunction „damit".

S. 356, § 460, Rem. 1, Z. 3. यावदायुषस्ते ist eine schlechte Lesart; die Ausg. von Bollensen hat यावदायुस्ते (so auch der Comm.), die Ausg. von Pischel यावदायुस्ते तावत्.

S. 358, § 463, Z. 9. Die richtige Lesart किं नु haben die zwei anderen Ausgaben.

S. 359, § 464, Rem. Dem griechischen Typus *οἶδα* u. s. w. entspricht doch nur das erste Beispiel; in den übrigen Beispielen findet sich ja gar kein Relativum.

S. 365, Rem. 2. R. 1, 39, 11 hat der Comm. offenbar राजन्यथाच्छिद्रः क्षतो भवेत् vor sich gehabt. Schlegel und Gorresio haben यथाच्छिद्रः क्रतुर्भवेत्.

S. 369, Z. 6. पुरा ist im klassischen Sanskrit doch nicht so selten.

S. 372, § 484 fgg. Für यदि mit Potent. und Partic. im Vordersatze und Potent. und Fut. auf ता im Nachsatze statt des Condition. habe ich mir zwei Beispiele notirt. R. 2, 64, 22: यद्येतदशुभं कर्म न स्म मे कथयेः स्वयम् । फलेन्मूर्धा स्म ते राजन्सद्यः शतसहस्रधा ॥ „Wenn du mir nicht selbst — erzählt hättest —, würde dein Kopf — zerspringen". Ebend. 3, 56, 5: प्रत्यक्षं यद्यहं तस्य त्वया वै धर्षिता बलात् । शयिता त्वं हतः संख्ये „Wenn du

dich mit Gewalt an mir vergriffen hättest, würdest du im Kampfe erschlagen daliegen“.

S. 387, § 499. Genauer ist diese Bedeutung von **इति** im kürzeren Wörterbuch u. 1. **इति**, Z. 8 fgg. angegeben. Der Gebrauch ist nicht auf vorangehende Nominative beschränkt.

Verzeichniss der Druckfehler und kleinerer Versehen.

S. 12, Z. 18 lies **द्रक्ष्यसि**; S. 18, Z. 8 l. **परमो**; S. 22, Z. 7 und 8 v. u. l. **संभव°**; S. 27, N. 1, Z. 2 l. karṃan; S. 33, Z. 9 v. u. l. **देवेभ्यो ऽपि** und **देवेभ्यो ऽपौ**; S. 37, 50, Z. 4 l. **कुमारो ऽस्मा°**; S. 44, § 59, b, Z. 2 l. **गमिष्यामि**; S. 48, Z. 3 l. **कुर्वीत**; ebend. Z. 18 l. **दानम्**; S. 49, Z. 20 l. **पितॄंश्चापि**; S. 79, Z. 10 v. u. l. **मत्तो ऽधिकम्**; S. 92, Z. 2 l. **कोविद्**; S. 100, Z. 9 l. **अन्यांस्ता°**; S. 101, Z. 3 l. **एषः**; S. 103, Z. 3 v. u. l. **सो ऽटव्यां**; S. 105, Z. 14 l. **वाल्मिकीय आरण्य°**; S. 108, Z. 8 l. **तपःशब्दः**; S. 113, Z. 4 v. u. l. **हृष्टमानसः**; S. 137, Z. 1 l. **समुद्रान्तरे ऽस्म-गृहम्**; S. 141, Z. 14 l. **संचिनोति**; S. 148, N. 1 l. **ते निरवसिताः**; S. 152, Z. 12 l. **अकोविद्**; ebend. Z. 15 l. **शुष्कैधः = शुष्कमेधः**; S. 161, Z. 12 l. **कोविद्**; S. 162, Z. 6 v. u. l. **ब्राह्मणानामन्त्रयस्व** und vgl. oben zu S. 87, Z. 17; S. 168, Z. 4 und 5 v. u. l. **सः** st. **स**; S. 171, Z. 16 v. u. l. **सः** st. **स**; ebend. Z. 4 v. u. l. [**°स्रम्**]; S. 178, Z. 8 v. u. l. **श्रुता**; S. 187, Z. 15 l. **प्रेयस्यपि**; S. 190, Z. 2 l. **चारम्भविघातः**; S. 191, Z. 12 und S. 192, Z. 6, 12. 13 hätte der Consequenz wegen **मृदुमृदु**, **पुरुषःपुरुषः**, **संवत्सरेसंवत्सरे** und **दिशिदिशि** (diese Schreibart ist übrigens nichts weniger als zu empfehlen) geschrieben werden müssen; S. 197, Z. 5 v. u. l. **मत्पु-स्तकम्**; S. 199, Z. 2 l. **पुनीमहे**; ebend. Z. 10 v. u. l. **परभूमिष्ठानां** (so die Ausg. von Johnson); S. 224, Z. 11 l. **बाङ्गना** (das Citat ist aber falsch); S. 226, § 301, Z. 4 l. **षष्ठांशम्**; S. 230, Z. 9 l. **यौवनं**; S. 235, Z. 13 l. **गच्छति**; S. 254, Z. 1 l. **स्वाशिषम्**; S. 258, Z. 8 v. u. l. **अधीते** st. **अधीयते**; S. 284, Rem. 2, Z. 3 v. u. l.

सः . . . . . पूर्वमेवागतां सतीम् । द्°; S. 286, Z. 12 l. राज्ञि; S. 287, N. 2, Z. 1 l. षष्ठी; S. 298, Z. 19 l. का नः; S. 299, Z. 10 trenne मे गाव°; S. 300, Z. 5 v. u. l. मृदुरुपायः; S. 316, Z. 13 l. यथा st. यया; S. 317, §. 403, Z. 7 l. अयग्रस्; S. 339, Z. 1 l. चिन्त्यते; ebend. Z. 4 l. सर्व एते; S. 356, § 459, 2, Z. 2 l. कल्याणसत्त्वता; S. 367, Z. 12 l. रहः st. रतः; S. 369, Z. 12 v. u. l. निगृह्णीष्व; S. 373, Z. 12 l. सा चेदियं. Nicht zu billigen ist die Schreibart कीर्त्ति S. 15, वन्धु S. 34, वीज S. 120, शृगाल S. 121. 144. 277. 282. 367, क्षत्त्रिय S. 122, वार्त्ता S. 321, क्षात्त्र S. 322, वन्दी S. 354, und der hier und da erscheinende Anusvâra am Ende des Verses, z. B. S. 349. Wenn Boethlingk genannt wird, ist kein Anderer als ich gemeint.

Wollte ich all das Gute hervorheben, das uns Speijer's Syntax bietet, so müsste ich mehr Zeit darauf verwenden, als mir im Augenblick zu Gebote steht. Die schwachen Seiten eines Buches springen uns alsbald in die Augen, über die starken geht man rasch hinweg.

O. Böhtlingk.

Nachtrag zu p. 657 ff. des 40. Bandes dieser Zeitschrift.

Prof. A. Weber in Berlin war so liebenswürdig mich darauf aufmerksam zu machen, dass sich meine Ausführungen *über die Stellung des Vedischen unter den indo-arischen Dialecten* (Bd. 40, p. 657 ff. dieser Zeitschrift) mit seiner Auffassung dieser Verhältnisse, wie er sie bereits vor nunmehr vierzig Jahren in seinem Vâj. S. spec. II, 204 ff. cf. Ind. Stud. 2, 110 f. und 86 ff. Anm. dargelegt hat, in manchen und wesentlichen Punkten berühren. Indem ich an den Leser die Bitte richte, die Verweisung auf die genannten Stellen, welche mir bei der Abfassung meiner Abhandlung entgangen waren, besonders zu p. 673 ff. nachtragen zu wollen, kann ich es mir nicht versagen, meiner Freude über ein Zusammentreffen Ausdruck zu geben, das dazu geeignet sein dürfte der Hoffnung, welcher ich am Schlusse jener Abhandlung Worte geliehen habe, neue Nahrung zu geben. — Ich ergreife die Gelegenheit, hier die fernere Bitte anzuknüpfen, der Leser wolle in der erwähnten Abhandlung auf p. 684, Z. 2 v. u. die W. *dṛṃh*, welche durch ein Versehen aus dem Text auch in die Anmerkung gerathen war, streichen.

Giessen, den 17. Mai 1887.

P. v. Bradke.



Gustav Seyffarth[1], sein Leben und der Versuch einer gerechten Würdigung seiner Thätigkeit auf dem Gebiete der Aegyptologie.

Von

Georg Ebers.

Am 17. November des vergangenen Jahres starb zu New-York Professor Dr. Gustav Seyffarth im hohen Alter von 89 Jahren. Weder in seiner deutschen Heimath, noch im übrigen Europa übte sein Hingang eine tiefere Wirkung, hatte doch seine Thätigkeit auf dem Hauptgebiet seiner Forschung längst aufgehört, beachtet zu werden, war er doch von den meisten Europäern, welche seinen Namen gekannt hatten, schon seit Jahren zu den Dahingegangenen gezählt worden.

Besser erging es ihm in der neuen Welt, die der Schauplatz der letzten Lustren seines Lebens gewesen. Hier hatten viele tüchtige und brave Männer während des letzten Abschnittes seines Erdenwallens mit ihm als Freunde und Bekannte in Verbindung gestanden und in dem tief gebildeten, strenggläubigen und zäh an seinen alten Ansichten hängenden Gelehrten einen in seiner Heimath verkannten Mann gesehen, dessen wissenschaftliche Leistungen, unter denen er selbst seinem System der Hieroglyphenentzifferung den ersten Platz einräumte, von einer übermächtigen, ihm feindlichen Schule unterdrückt worden seien.

Es ist eine der schönsten Eigenthümlichkeiten der Menschennatur, dass sie sich leicht und gern auf Seiten des Schwächeren und Unterliegenden stellt, gleichviel ob er oder sein stärkerer Gegner sich im Rechte befindet, und so nahmen Seyffarth's amerikanische Freunde, welche den Fortschritten der ägyptologischen Forschungen nicht gefolgt waren, Partei für die vielleicht mit Unrecht verlorene Sache eines würdigen Greises, der bis an's Ende lebhaft eintrat für die Richtigkeit seines Systems, und dessen tiefe Kenntnisse auf solchen Gebieten, denen gegenüber ihnen ein eigenes Urtheil zustand, ihnen Achtung einflössen musste.

So kam es, dass nach Seyffarth's Tode von mehreren Seiten her apologetische Schriften zu Gunsten des Verstorbenen veröffent-

1) Der erste Professor für ägyptische Sprache und Alterthumskunde an der Universität Leipzig.

licht wurden, unter denen Karl Knortz' biographische Skizze[1]), ein mit würdiger Ruhe und warmer Pietät geschriebenes Büchlein, die erste Stelle einnimmt.

Aber so dankenswerth die Mittheilungen auch sind, welche der Verfasser über G. Seyffarth giebt, so wenig ist er in der Lage die Aussagen und Behauptungen seines Freundes oder gar dessen „System" mit dem Massstabe der Kritik zu messen, und da seltsamer Weise in dem schnell aufblühenden wissenschaftlichen Leben der Amerikaner die Aegyptologie ein völlig vernachlässigtes Stiefkind geblieben ist, darf man mit Recht befürchten, dass sich in der neuen Welt gar mancher geneigt finden möchte, an das ihrem Adoptivmitbürger zugefügte Unrecht zu glauben, und sein in Europa längst zu den Akten gelegtes System für das richtige zu halten. Indessen schliesst dieser Glaube einen so schweren und verhängnissvollen Irrthum in sich, dass wir uns verpflichtet fühlen, ihm mit allem Ernst entgegenzutreten.

Wenn einem, so kommt es dem Verfasser dieser Zeilen zu, die Leistungen des Verstorbenen einer kritischen Würdigung zu unterziehen; denn er war es, der, allerdings viele Jahre nach Seyffarth's Auswanderung, zu dessen Nachfolger auf dem Lehrstuhle für Aegyptologie an der Leipziger Hochschule berufen ward. Eben deswegen ist auch gerade ihm in den letzten zwanzig Jahren die Ehre zu Theil geworden, von Seyffarth selbst besonders häufig als Vertreter der jüngeren Champollion'schen Schule genannt und in seiner Polemik vor allen anderen Fachgenossen, die ja sämmtlich seiner Richtung angehören, berücksichtigt zu werden. So ist mir denn die Feder geradezu in die Hand genöthigt worden, und ich denke an dieser Stelle mit Gerechtigkeit und Objectivität, sowie der ganzen Pietät, welche jeder redlichen Arbeit gebührt, zu zeigen, wer Gustav Seyffarth war, und was er geleistet, wie sich sein System zu dem sogenannten Champollion'schen verhält, und wie es kommt, dass seine mühevollen und fleissigen Forschungen nicht wie Samenkörner in's Land, sondern wie Steine in's Wasser gefallen sind.

Als Quellen für eine kurze Darstellung des Lebens unseres verstorbenen Vorgängers stehen uns zu Gebote die Knortz'schen Aufzeichnungen, einige andere uns aus New-York zugekommene Schriftchen, Briefe und mancherlei Notizen und Copien von Seyffarth's eigener Hand, mündliche Mittheilungen befreundeter Collegen, die ihn noch während seiner akademischen Thätigkeit in Leipzig gekannt haben, sowie mehrere vortreffliche Portraits.

Wie soviele deutsche Gelehrte stammte auch Gustav Seyffarth (geb. am 13. Juli 1796) aus einem protestantischen Pfarrhause. Sein Vater war der Prediger Traugott August Seyffarth zu Uebigau, einem sächsischen Dorfe bei Torgau, und leitete — später mit

1) New-York. G. Steiger 1886.

Hülfe eines Candidaten — den wissenschaftlichen Unterricht seines Sohnes. Auch auf den Charakter und die religiöse Anschauungsweise des talentvollen Knaben scheint dieser Mann, welcher „der strengsten Einer“ genannt wird, starken Einfluss geübt zu haben. Gut vorbereitet wurde der Knabe Seyffarth sodann als Alumnus in das St. Afra-Gymnasium zu Meissen aufgenommen und gewann hier jene sichere Kenntniss der klassischen Sprachen, welche die meisten Zöglinge unserer sogenannten „Fürstenschulen“ erwerben. Auch das religiöse Leben des Knaben fand hier treffliche Nahrung, doch war besonders in den höheren Klassen der Religionsunterricht schon so beschaffen, dass er bisweilen den Widerspruch des wortgläubigen Sohnes eines streng orthodoxen Vaters herausforderte. Die rationalistische Richtung der Theologie jener Zeit und die Keime einer kritischen Untersuchung der biblischen Bücher, welche sich in ihr ans Licht wagten, fanden in ihm einen eifrigen Widersacher. Nachdem er sich durch Fleiss und Gewissenhaftigkeit ein vorzügliches Zeugniss der Reife für die Universität erworben, bezog er die hohe Schule zu Leipzig.

Die Theologie war das Studium, dem er sich hinzugeben gedachte, doch fasste er von vorn herein nicht die väterliche Laufbahn des Seelsorgers, sondern die des Universitätslehrers in's Auge. Seine durchaus wissenschaftlich angelegte Natur liess es ihm weit reizvoller erscheinen, sich gelehrten Forschungen hinzugeben, als das erworbene theologische Wissen und Empfinden einer Gemeinde gegenüber praktisch zu verwerthen, und selten hat wohl ein junger Theolog seine Disciplin weniger als Brodstudium aufgefasst als er; ja schon in den ersten Semestern erhoben sich in ihm Zweifel, ob er den Löwenpart seiner Zeit und Kraft nicht lieber der Philosophie und Philologie als der Theologie widmen solle.

Es bietet ein merkwürdiges Schauspiel, wie dieser wissensdurstige und tüchtige junge Mann alle Gebiete des menschlichen Wissens sich zu eigen zu machen strebt und neben den theologischen, sprachlichen und philosophischen Studien beinahe sämmtliche Felder der Naturwissenschaft abzuernten versucht. Da sehen wir ihn physikalische und chemische, mineralogische und botanische Collegia besuchen, finden wir ihn auf der Sternwarte Astronomie treiben, nachdem er sich dazu durch mathematische und mechanische Studien vorbereitet hat. Bevor er noch seine akademischen Studien zum Abschluss bringt, veröffentlicht er naturhistorische Aufsätze in Gilbert's „Annalen der Physik“, sehen wir ihn ein lenkbares Luftschiff ersinnen und durch Zeichnungen erläutern, finden wir ihn mit Beobachtungen an einer „spontanen Somnambule“ beschäftigt.[1]) Dabei werden die eigentlichen theologischen Studien keineswegs vernachlässigt, und ausgehend vom Hebräischen, dessen gründliche

1) G. Seyffarth: „Beobachtungen an einer spontanen Somnambule“ in Eschenmeyer's Archiv für thierischen Magnetismus. Leipzig 1821.

Kenntniss von dem künftigen Geistlichen oder Docenten verlangt wurde, wendet er sich auch anderen semitischen Sprachen zu und beginnt, angeregt von dem geliebtesten unter seinen Lehrern, Spohn, das Koptische zu erlernen.

Wie wenige Jahre später Richard Lepsius, sein glücklicherer Gegner, wendet er sich zuerst alphabetischen Forschungen und der Lautlehre sehr verschiedener Sprachen zu, und so behandelt er denn auch in seiner Dissertation den Lautwerth der griechischen Buchstaben und zieht dabei die Lautverhältnisse im Syrischen, Arabischen, Aethiopischen, Koptischen, Armenischen, Lateinischen und Gothischen mit heran. — Auf Grund dieser, dem Vater gewidmeten Arbeit erlangte er, nachdem er auch das Predigeramtsexamen bestanden, 1824 die Doctorwürde der Leipziger philosophischen Fakultät, und zwar mit Auszeichnung; denn seine Schrift: „De sonis literarum Graecarum tum genuinis tum adoptivis“ [1]) trat weit aus dem Rahmen der gewöhnlichen Doctordissertationen heraus. Schon der Umfang ist ein ganz ungewöhnlicher, da sie nicht weniger als 669 Octavseiten umfasst, aber auch ihr Inhalt verlieh Seyffarth unter den Doctoranden eine besondere Stellung; denn sie kann nicht nur als ein schätzenswerthes „specimen eruditionis“ bezeichnet werden, sondern stellt eine Leistung dar, die mit Rücksicht auf die Fülle der in ihr niedergelegten Gelehrsamkeit keineswegs hinter vielen Werken älterer und bewährter Forscher zurücksteht.

Die Fülle des auch aus den entlegensten Quellen geschöpften Materials ist bedeutend und der Fleiss und Spürsinn mit denen wir ihn sich alles aneignen sehen, was seinen Zwecken dienen kann, verdient lebhafte Anerkennung. Aber durch das Zuviel des Herbeigebrachten schädigt der Verfasser die Durchsichtigkeit des zu Erweisenden, giebt er seiner schönen Arbeit das Ansehen der Ueberladung. Alle Hülfsmittel gelten, und schon gegenüber diesem, seinem ersten „Hauptbuche“ haben wir die Empfindung, als gehöre es in eine überwundene Epoche und als habe jene höchste Errungenschaft der Wissenschaft, welche in seiner unmittelbaren Nähe eine ihrer gesegnetsten Heimstätten besass, die philologische und historische Kritik, nur geringen Einfluss auf ihn geübt. Seine Methode ist die des vorigen Jahrhunderts, und doch gehörte der schärfste aller philologischen Kritiker jener Zeit, Godofredus Hermann, zu seinen Lehrern, sehen wir diesen Mitschöpfer der gesunden Methode unserer neueren Philologie des Doctoranden Dissertation nach damaliger Sitte durch ein Schreiben von seiner Hand bereichern und schmücken. In diesem prächtigen Briefe rühmt Hermann in seinem klar dahinperlenden Latein den dieser Arbeit gewidmeten Fleiss und erkennt ihre Nützlichkeit an, daneben aber gesteht er vorsichtig ein, dass es ihm an Zeit gebreche, sie genau zu prüfen und dass manches hier Herbeigebrachte dem Kreise seiner

---

1) Leipzig. Vogel 1824.

eigenen Kenntnisse fern liege. Dann hebt er einige wesentliche Punkte hervor, denen er nicht beizuflichten vermag und erweist scharf und überzeugend ihre Unhaltbarkeit. Endlich muntert er den jungen Doctor auf, des jüngst verstorbenen Spohn Studien über das Aegyptische, denen Seyffarth sich angeschlossen, glücklich zu Ende zu führen. [1])

Dieser Spohn, einer der hoffnungsvollsten Philologen seiner Zeit und der Leipziger Hochschule, war es, der Seyffarth zuerst auf das Studium des Altägyptischen hinwies und unter all seinen Lehrern den tiefgehendsten Einfluss auf seine sehr selbstständige Natur übte. Wie kurzlebig der Ruhm der Gelehrten ist, falls sie nur durch tüchtige Leistungen und nicht durch neue Methoden den Lorbeer erringen, beweist recht schlagend eben dieser Spohn, der, obgleich es ihm nicht vergönnt war das dreissigste Lebensjahr zu überschreiten, von vielen seiner Zeitgenossen vielleicht für den grössten unter allen klassischen Philologen gehalten wurde. Aus Seyffarths pietätsvoller Biographie dieses seines Meisters [2]) und Freundes erfahren wir, dass er von den 14 bedeutendsten Akademieen jener Zeit zum Mitgliede ernannt und seine Horazausgabe — ein wenig geschmackvolles Argument — höheres Honorar eingebracht habe, als irgend ein ähnliches Buch im Anfang unseres Jahrhunderts [3]).

An dieses Mannes ägyptischen Studien betheiligte sich Seyffarth mit grösstem Eifer, und durch seinen Einfluss wurden ihm Copien von Inscriptionen und Papyrushandschriften zugänglich, die er sonst in Leipzig schwer hätte erlangen können. Abdrücke der Tafel von Rosette waren durch Hamilton an alle hervorragenden Gelehrten seiner Zeit gesandt worden, und wie S. de Sacy in Frankreich, Akerblad in Schweden, Kosegarten in Greifswald zog auch Spohn besonders der demotische Text der berühmten Bilingue an, welcher nicht wie der hieroglyphische aus Bildern, die man vor der Young und Champollion'schen Entdeckung für Symbole hielt, sondern aus

1) Tu vero, quod nunc agis, ut, quae egregia de veterum Aegyptiorum lingua inchoavit Spohnius noster, quo nuper sumus candidissimo amico orbati, ad exitum perducas, id age feliciter, curaque, ut tua opera atque industria illius virtus meritam consequatur gloriam, cuius non exigua pars ad te ipsum redundabit. Me autem, qui tui sum studiosissimus, ut hactenus fecisti, amare perge. 8. Apr. 1824.

2) Die „vita Spohnii" findet sich mit dem äusserst ansprechenden Portrait Spohn's im ersten Bande der Seyffarth'schen Schrift: De lingua et literis veterum Aegyptiorum. Lipsiae, Weidmann, 1825.

3) Zu den grossen Zeitgenossen, mit denen Spohn verkehrte, zählt Seyffarth auch die Brüder von Humboldt, doch besitzen wir einen Brief Alexander's, in dem er in seiner witzelnden Weise nicht eben freundlich über den Leipziger Philologen scherzt. Dieser hatte seine Jugend in geradezu aufreibender Tages- und Nachtarbeit zugebracht, und als er endlich, 30 Jahre alt, in einer Baronesse v. Seckendorff eine geliebte Lebensgefährtin gefunden, erkrankte und starb er wenige Tage später.

schriftbildenden Zeichen bestand, welche ihrem Aussehen und ihrer Verbindung nach rein lautlicher Natur zu sein schienen.

Obwohl nun der fleissige Philolog mit den bedeutenden Vorarbeiten Th. Young's, Champollion's und de Sacy's wohl vertraut sein musste, suchte er doch eigene Wege. Das von Champollion durch die Vergleichung von Eigennamen gewonnene Alphabet acceptirte er im Ganzen, doch da es ausser den Lettern desselben noch viele Hunderte von unerklärten Zeichen gab, suchte er den Werth auch dieser zu ermitteln und die Fähigkeit zu gewinnen fortlaufende Texte zu übersetzen. Mit wahrem Feuereifer widmete er sich dieser Aufgabe und betrachtete es, wie auch Seyffarth später, geradezu als nationale Ehrenpflicht, die Franzosen auf diesem Gebiete zu überflügeln. Unter den von ihm publicirten Copien [1]) sind manche brauchbar, — aber seine Uebersetzungsversuche sind so beschaffen, dass wir nur mit Bedauern der schönen an sie verschwendeten Zeit und Kraft gedenken können.

Für Seyffarth war es eine missliche Aufgabe, aus den hinterlassenen, schwer lesbaren und meist nur fragmentarischen Notizen seines Meisters ein Ganzes herauszuarbeiten, doch unterzog er sich ihr mit Fleiss und Liebe, indem er gar Manches von dem Eigenen hinzuthat und das Unvollendete nach bestem Wissen corrigirte und ergänzte. So dankenswerth dies Verfahren auch genannt werden darf, bringt es von der anderen Seite den Uebelstand mit sich, dass es sich gegenwärtig schwer unterscheiden lässt, was dem Lehrer, was dem Schüler angehört. Nur das lässt sich mit Bestimmtheit sagen, dass schon Seyffarth — ob abhängig oder unabhängig von Spohn bleibt ungewiss — doch jedenfalls [2]) abweichend von Champollion, die Behauptung aufstellte, ein und dieselbe Hieroglyphe könne mehrere Laute zugleich darstellen, und die gleichen Laute würden oft durch verschiedene Hieroglyphen bezeichnet.

Wie Seyffarth dem lebenden Spohn die Anregung zu seinen ägyptologischen Studien verdankt hatte, so sollte ihm die Rücksicht auf den Verstorbenen die Mittel an die Hand geben, den Kreis seiner Kenntnisse und Anschauungen auf's Glücklichste zu erweitern. Der Lehrkörper der Universität Leipzig, sowie das Ministerium in Dresden setzten grosse Hoffnungen auf die von dem dahingegangenen Philologen hinterlassenen Vorarbeiten zu bedeutenden ägyptologischen Werken, unter denen er selbst auch eine ägyptische Mythologie

1) F. A. G. Spohn: De lingua et literis veterum Aegyptiorum. 1825. Pars secunda.

2) Seyffarth's Mittheilung, er sei 1824 nach Berlin gekommen und habe in der dortigen ägyptischen Sammlung verschiedene Exemplare der „heiligen ägyptischen Zeittafeln (??)" gefunden, und durch eine genaue Vergleichung derselben miteinander (Wort für Wort) die Ueberzeugung gewonnen, dass die Aegypter eine Silbenschrift besessen hätten etc., ist schwer verständlich, da es in Berlin keine „heiligen Zeittafeln" giebt, doch geht aus dieser Notiz hervor, dass er, unabhängig von Spohn, die Silbenzeichen entdeckt haben will.

hervorgehoben hatte, und man glaubte in Seyffarth den rechten Mann zu besitzen, diesen Nachlass herauszugeben und wissenschaftlich zu verwerthen. Aber der junge Doctor fühlte, dass er, um dieser Aufgabe gerecht zu werden, sich zunächst weit tiefer, als dies bisher geschehen war, in das Koptische versenken und einen Ueberblick über die in den Museen zerstreuten Schriftdenkmäler der Aegypter gewinnen müsse. Ein Besuch der Hauptstädte Europas war der einzige Weg, diesen Zielen näherzukommen, und so trat er, nachdem er Spohn's Verdienste in der oben erwähnten Schrift zusammengefasst hatte, 1826 die wissenschaftliche Reise an, welche ihn nach Berlin, Wien, München, Turin, Mailand, Verona, Livorno, Florenz, Rom, Neapel, Paris, London und Leyden führen sollte.

Erst im Herbst 1828 kam sie zum Abschluss. Theils auf eigene Mittel, theils auf ein Stipendium des Sächsischen Kultusministeriums angewiesen, verliess er, mit Empfehlungsbriefen reich ausgestattet, die Universitätsstadt, welche seine geistige Heimath geworden war. Was er von höherem geistigen Besitz sein eigen nannte, hatte er in Leipzig erworben, und wie jeder, dessen gesammtes Leben sich an einer Stelle, in der gleichen Umgebung und unter den nämlichen Einflüssen abspinnt, war auch er in Gefahr gerathen, einer gewissen Einseitigkeit anheimzufallen und den freien Blick in's Weite einzubüssen. Wenn eine, so war seine junge Wissenschaft ein allen Nationen gemeinsames Eigenthum, und doch hatte er sich in gefährlicher Weise in den Gedanken eingelebt, dass eine Leipziger Aegyptologie im Gegensatz zu der französischen bestehe.

Diese Reise konnte ihn aus den Banden des „Particularismus“ erlösen und — dies wünschte ihm kein geringerer als Hermann — seinen Blick erweitern, ihn auch die Vorzüge der Fremde schätzen lehren und seine Kenntnisse und Anschauungen köstlich bereichern.

Sie hat sich denn auch fruchtbringend für ihn erwiesen, doch brachte sie dem emsigen und unermüdlich fleissigen Forscher grösseren Gewinn als dem Menschen Seyffarth; denn während seines Aufbruches waren seine Erstlingsarbeiten auf dem Gebiete der Aegyptologie in Frankreich heftigen und zum Theil ungerechten Angriffen ausgesetzt gewesen, und so zog er nicht mit frohem Wandermuth, unbefangen und bereit das Schöne, Bedeutende, Nützliche zu pflücken, wie und wo er es fand, in's Weite, sondern mit starker Voreingenommenheit, kriegsbereit, gewärtig überall Feinde zu finden und entschlossen sich ihrer zu erwehren.

Was bisher von dieser Reise bekannt geworden war, hatte ein durchaus polemisches Ansehen, und polemisch ist auch der Grundton der Briefe, welche der gelehrte Wanderer an seine Eltern richtete, und durch deren theilweise Veröffentlichung sich H. Carl Knortz ein unbestreitbares Verdienst erworben, da sie uns tiefere Blicke in das innere und äussere Leben des Reisenden zu thun gestatten.

Diese Briefe zeigen uns denselben als guten Sohn, als emsigen Forscher, der sein Ziel nie aus den Augen verliert, als eifrigen Protestanten, den die heiteren katholischen Cultusformen des Südens abstossen, als strebsamen Gelehrten und Menschen, der jede öffentliche Anstalt besucht und auch bei den bedeutenden und hochgestellten Männern vorspricht, zu denen ihm seine Empfehlungen Zugang verschaffen. Dennoch gewähren sie im Ganzen kein erfreuliches Bild. Der phantasiearme Geist dieses kaum dreissigjährigen Mannes, der zum ersten Male die Alpen überschreitet und in der schönsten Jahreszeit für Oberitalien (Ende April) den hesperischen Boden betritt, scheint jenes sonnige Entzücken nicht zu kennen, das uns Deutsche so froh und hell durchleuchtet, wenn uns der Zauber Italiens zum ersten Male an's Herz greift, und an dem wir die Unseren in unseren Briefen so gern theilnehmen lassen. „Der Anblick Venedigs", sagt er, „ist überraschend, seines Gleichen giebt es auf dieser Welt nicht." Das ist sein ganzes Lob der Lagunenstadt. Dann ruft er: „Die Alten dachten sich die Unterwelt als einen Ort, wo keine Sonne ist; hätten sie Venedig gesehen, sie würden sich dieselbe als einen Ort vorgestellt haben, wo kein Baum seinen Schatten wirft, keine Blume blüht, die Quader brennen wie höllisches Feuer (am 28. April), die Canäle stinken wie Aas, und nach der Schwüle des Tages ist kein kühles Lüftchen zu finden."

Es ist als sei die Brust dieses emsigen Arbeiters dem Zauber der Kunst und ehrwürdiger, glänzender Erinnerungen verschlossen. Auch die Grösse und Anmuth der Natur scheint seine Seele kaum zu berühren, und wie neu musste doch dem Reisenden, der die Norddeutsche Ebene zum ersten Male verliess, in Italien Alles und Jedes erscheinen! Nur in den ägyptischen Sammlungen sehen wir eine neue Welt sich ihm eröffnen, und es hat für uns etwas Rührendes, wenn wir ihn in München zum ersten Male das Original einer Stele aus der Pharaonenzeit betrachten sehen und ihn seine Freude äussern hören, nun doch jene Denkmäler kennen gelernt zu haben [1]), deren Copien er in Spohn's Nachlass gefunden.

Auch Mailand regt ihn nicht an, wohl aber erwähnt er in einem dort geschriebenen Briefe die Meinung Férussacs, seine, Seyffarth's, Memoria Spohns, wolle einen Triumph Deutschlands über Frankreich darstellen. „Wahr, Wahr!" ruft er aus, „wenn die Grenzen der Wissenschaft mit denen der Völker vermischt werden, wogegen ich wenigstens protestiren muss!

Wie verständig ist dieser Protest, aber Seyffarth vergisst ihn um so mehr, je näher ihn der Weg Champollion entgegenführt, dessen Verdienste er anerkennen muss, den er aber doch seinen Feind nennt. Und nun betrachte ich Seyffarths Portrait mit den dünnen Lippen, dem fest zusammen gebissenen Munde und dem

1) Uebrigens musste er, wenn er die ägyptische Sammlung in Berlin wirklich 1824 studiert hatte (s. S. 198, Anm. 2), schon dort Stelen gesehen haben.

kühlen, misstrauischen Blick und gedenke des weisen Wortes: „Alles verstehen, heisst Alles vergeben."

Dieser streng in sich zurückgezogene, beinahe harte Verstandesmensch, der in seinem einsamen Junggesellen- und Forscherleben als einziger Vertreter einer neuen Disciplin nicht allein in seinem Leipzig, sondern in ganz Deutschland das Rechte gefunden und den französischen Nebenbuhler überflügelt zu haben meint, ward nur von dem e i n e n Wunsche, dem e i n e n Gedanken beherrscht, sein System, — das auch in der That, wie wir sehen werden, etwas Wahres in sich schloss, — zur Geltung zu bringen. Zudem hatte der eigene Triumph für ihn die Bedeutung des Sieges der Germanischen Gelehrsamkeit über die der Gallier erlangt. Sein zäher Charakter hielt fest an seinem Fundamentalsatze, und statt ihn denjenigen Modifikationen zu unterziehen, deren er bedurfte, und denen sich Champollion vielleicht bedingungs- und theilweise angeschlossen haben würde, steifte er sich auf die, wenn wir ihm glauben dürfen, in seinem Geiste schon damals feststehende Lehre, dass jede Hieroglyphe die Consonanten ausdrücke, die ihr Name enthalte, und verdarb damit, und indem er sich sie auszusprechen oder zu veröffentlichen misstrauisch scheute, die Arbeit und Freudigkeit seines ganzes Lebens.

Es bietet einen trüben Anblick, wie Seyffarth ausser an die Arbeit, der er sich schon zu Turin mit allem Eifer hingiebt, an nichts denkt, für nichts Interesse zeigt, als an dem Gegner und seinem Kampf mit ihm. Er forscht dem Urtheile nach, das man über Champollion in Italien fällt, und wenn es sich ungünstig zu gestalten scheint, vergisst er nicht, es zu registriren. Die Schätze des Turiner Museums beutet er mit Fleiss und Umsicht aus, und es ist sein Verdienst, den sogenannten Turiner Königspapyrus, den er als ein Convolut von kleinen Fragmenten vorfand, zusammengesetzt und, wenn auch nicht immer glücklich, hergestellt zu haben. Diese Seyffarth'sche That der Vergessenheit zu entreissen ist uns eine angenehme Pflicht. Auch haben wir hier zu bekennen, dass in der Vertheidigungsschrift, die er hier gegen Champollion verfasste und ins Italienische übersetzen liess [1]), sich einige Sätze finden, die sich später als gerechtfertigt erweisen sollten und vor den parallelen Sätzen in dem Champollion'schen System, soweit es damals (1827) gediehen war, den Vorzug verdienen. Wir haben auf diese zurückzukommen. Auch seine Rudimenta hieroglyphices [2]) waren inzwischen erschienen, und es ist schwer zu begreifen, warum er auch in diesem Werke seinen oben erwähnten Hauptsatz noch nicht klar aussprach. In einem Briefe vom 29. Juli 1826 sagt er, nach-

1) Difesa del Sistema Geroglifico dei Signori Spohn e Seyffarth. Torino. C. Sylva. 1827. Zugleich erschien die lateinische Ausgabe: Brevis defensio Hieroglyphices inventae a Spohn et Seyffarth. Lipsiae. Lips. J. A. Barth. 1827. Replique aux objections de M. Champollion. Ibid. 1827.

2) Rudimenta hieroglyphices. Lips. 1826. J. A. Barth.

dem er einer abfälligen Kritik seiner Rudimenta in den Göttinger Anzeigen gedacht: „Ich habe dies Alles erwartet und gewissermassen verursacht, weil ich das Fundament meines Systems nicht bekannt machen wollte.“ Aber auch darin können wir ihm nicht beipflichten; denn in den Rudimenta Cap. II § 16 spricht er aus, dass es gewisse Hieroglyphen gebe (emphonica), die nicht nur einen Laut, sondern mehrere Laute auf einmal zur Darstellung brächten, und auf welchen seiner späteren Sätze kann er sich mit grösserem Rechte berufen, wenn er sich den Entdecker der Silbenzeichen nennt? — Leider stand diese gesunde Wahrnehmung unter so vielem Irrthümlichen und Unannehmbaren, dass sie Champollion übersehen oder sich noch nicht in der Lage befunden zu haben scheint, Seyffarth's unbelegten und unbegründeten Ausspruch zu acceptiren. — Es war dem trefflichen Franzosen nicht zu verdenken, wenn er in jenem einen Störer seiner ruhig fortschreitenden Arbeit sah, und dennoch ist Champollion im Verkehr mit Seyffarth stets der liebenswürdige, zu jedem Dienste bereite Weltmann geblieben, und der junge Leipziger, dessen Bestes auf Champollion's Vorarbeiten fusste, und hinter dessen hochgespanntem Gelehrtendünkel erst sehr geringe Leistungen standen, mag ihm gegenüber eine nicht eben beneidenswerthe Rolle gespielt haben. Der Brief, den er nach seiner ersten Begegnung mit Champollion nach Hause schrieb, ist so charakteristisch, dass wir ihn hier wenigstens theilweise mittheilen wollen. Nachdem Seyffarth dem Entzifferer der Hieroglyphen, dem er das Verdienst das altägyptische Alphabet gefunden zu haben, nicht absprechen konnte, im Vatican flüchtig begegnet war, traf er ihn bei dem Russischen Gesandten Italinsky. „Da war denn,“ schreibt er, „Champollion da, und wir wurden bald einander vorgestellt. Es dauerte nicht lange, da mussten wir vor Ministern und Gesandten disputiren. Drei Stunden lang haben wir gesprochen, und Champollion mit einer Heftigkeit, dass ich fürchtete ihn zu reizen. Ich sagte wenig und berief mich immer auf die Verschiedenheit unserer Systeme. Dies hatte den Erfolg, dass einige glaubten, ich sei von Champollion's System überzeugt. Doch erklärte ich den Einzelnen, dass auf solche Weise nichts erreicht werde, und dass ich aus Schonung ihn nicht habe prostituiren wollen.“

Welch' ein Verfahren! Aengstliche Zurückhaltung gegen den lebhaften Opponenten, und dann eine solche Ausflucht gegenüber den uneingeweihten Zuhörern. Wahrlich ein Seyffarth hätte den Feind seine Waffen fühlen lassen, wenn er sich stark genug dazu gefühlt hätte!

Dann fährt er fort:

„In der That hätte ich von Champollion mehr und Anderes erwartet, als ich gefunden habe. Er behauptet das albernste Zeug, glaubt an ein demotisches Alphabet von 800 Buchstaben, meint, dass die alte Sprache Aegyptens die neue Koptische sei, konnte nicht einmal das Wort boro lesen etc. Dabei sprach er mit

einer Anmassung und Unverschämtheit, der nur ein Franzose oder ein Champollion fähig ist. So sagte er z. B. er spräche das Koptische so gut wie das Französische etc. und wusste nicht einmal, dass aspho Jahr bedeutet. Kurz und gut, ich bin sehr gegen Champollion jetzt eingenommen. Nur soviel habe ich bemerkt, dass er voll Aengstlichkeit war und von mir seine Entlarvung fürchtete, daher er gewissermassen zu solchen Mitteln schreiten musste und vielleicht einige Entschuldigung verdient. Er ist ein Mann von etwa 35 Jahren. Wir gingen als Freunde dennoch auseinander und haben uns als solche immer wiedergefunden. Vorgestern hat er mir seine Aufwartung gemacht und mir manche Gefälligkeit erwiesen. Politik und Artigkeit kann man den Franzosen nicht absprechen. So ist es nun ganz glücklich abgegangen, ob man gleich zum allerwenigsten ein Duell mit zwei Obelisken befürchtete".

Ich bin ernstlich bestrebt, dem Verstorbenen volle Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, doch dieser Brief erschwert dies recht sehr; denn welcher Mittel bedient sich der Schreiber, um den grossen Gegner herabzusetzen, und wie unvorsichtig widerspricht er dabei sich selbst! Es sind mir noch viele begegnet, die Champollion persönlich gekannt haben, und jeder hob seine liebenswürdige persönliche Bescheidenheit hervor. Seyffarth findet ihn namenlos anmassend und beklagt sich über seine Heftigkeit beim Disputiren, während er ihm gleich darauf Aengstlichkeit und die Furcht entlarvt zu werden vorwirft. Er lässt einen der geistreichsten Männer seines Jahrhunderts „albernes Zeug" reden und, um seine Unwissenheit zu belegen, hebt er hervor, dass er sich unfähig gezeigt habe ein Wort zu lesen und eins zu verstehen. Aber die Gruppe, welche er „boro" las, hat kein Mensch auf Erden ausser seinem Schüler Uhlemann bis auf den heutigen Tag so gelesen, und dass aspho auf koptisch das Jahr heisst, konnte sein Gegner nicht wissen, weil die koptische Sprache nur ein ähnlich lautendes Wort besitzt, **ⲁⲥⲫⲟⲩⲓ** oder **ⲁⲥⲫⲱⲟⲩⲓ** (asphui, asphōui), das nicht schlechthin annus, sondern annus primus bedeutet. Und wie durfte der Mann, welcher noch jüngst selbst zugegeben hatte, dass er auf Reisen gehen müsse, um das Koptische gründlich zu erlernen, daran zweifeln, dass der Gelehrte auf's Tiefste mit eben dieser Sprache vertraut sei, welcher schon vor 9 Jahren vortreffliche Bemerkungen über die koptischen Fragmente des alten und neuen Testamentes, die von Engelbrecht publicirt worden waren, geschrieben und vor 17 Jahren das heute noch werthvolle Werk l'Égypte sous les Pharaons veröffentlicht hatte. Wusste er nicht, dass ein grosser Theil dieses Buches aus koptischen Quellen geschöpft war, die Champollion hier zum ersten Male der Wissenschaft erschloss? Diese Verdächtigungen gereichen dem jungen Gelehrten, der sie aussprach, zur geringen Ehre, und wenn er unter den „Albernheiten" des Gegners auch die anführt, dass den ägyptischen Texten das „neue Koptische" zu Grunde liegen solle, so hat er sich ihr

später selbst angeschlossen. Es giebt eben nur e i n e koptische Sprache, welche von dem Altägyptischen allerdings nicht viel weniger weit abweicht, als das Italienische vom Lateinischen, und Seyffarth's Vorschlag, das Altägyptische mit Hülfe des „Altkoptischen" zu entziffern, stellt die Forderung, den Schrank mit einem Schlüssel zu öffnen, der hinter seiner Thür verschlossen liegt. Da wir kein anderes Koptisch als das von ihm „neu koptisch" Genannte besitzen, und nur in dieser Sprache die Bibelübersetzungen etc. geschrieben sind, die uns ihr Verständniss eröffnen, müssen wir uns seiner bedienen, um die älteren Sprachstufen des gleichen Idioms zu eruiren, die man dann „alt koptisch" nennen könnte. Solches „alt koptisch" lag, das verhehlte sich auch Champollion nicht, den hieroglyphischen, hieratischen und demotischen Texten zu Grunde, doch konnte nur mit Hülfe des Neukoptischen seine Reconstruction in Angriff genommen werden, und wenn Seyffarth anfänglich zu demselben Zwecke sich eines nur in seiner Phantasie existirenden Sprachfantoms, das er altkoptisch nannte, und das dem Hebräischen nahe verwandt sein sollte, bedienen wollte, um diejenige Sprache herzustellen, welche nur altkoptisch sein konnte, aber noch eine terra incognita war, so hiess das mit Hülfe der einen die zweite unbekannte Grösse beseitigen und eine Formel mit lauter x und y aufstellen. Dies Verfahren musste der Willkür Thür und Thor öffnen, hiess eine Sprache aus dem Nichts aufbauen und hat Seyffarth zu Uebersetzungen von grauenhafter Zügellosigkeit geführt, bis er es endlich selbst für gerathen fand, sich dem sogenannten Neukoptisch, d. h. derjenigen Sprache zuzuwenden, welche die Ägypter im zweiten und den folgenden Jahrhunderten nach Christi Geb. sprachen, und die sie mit griechischen und einigen Zusatzbuchstaben zu schreiben gelernt hatten.

Das „wir gingen als Freunde dennoch aus einander" soll wohl so viel heissen als „wir wussten dennoch die äusseren Lebensformen zu wahren." Champollion hat dies jedenfalls verstanden, indem er sich dem Gegner gefällig erwies und ihn später in Paris zu Tisch lud. Aber dieser Einladung zu folgen konnte sich sein „Freund" doch nicht entschliessen. Jedenfalls liegt in Seyffarth's Verhalten gegen den genialen Franzosen nichts Grosses und Erfreuliches; ja er gewinnt ihm gegenüber ein kleinliches, missgünstiges, schulmeisterlich - pedantisches Ansehen, das ihn schlecht kleidet. In seiner gegen ihn gerichteten oben citirten Streitschrift weiss er die Formen äusserer Höflichkeit zu wahren, in seinen Briefen bricht dagegen der alte Groll und die alte Selbstüberhebung immer wieder durch. So schreibt er am 21. August 1826 aus Rom: „Champollion ist nach Neapel abgereist und geht mit demselben Dampfboot von da nach Livorno. Ich hoffe ihn in Neapel oder Florenz wiederzufinden. Wir sind die besten Freunde, da e r höflich ist a u s Furcht und i c h aus Höflichkeit Er hat hier grossen Anhang, aber auch viele Widersacher, welche die Nichtigkeit seines

Systems durchschauen und seine Charlatanerie verabscheuen. So hat er neulich eine Uebersetzung einer grossen Stele gemacht, worin auch nicht ein Wort richtig ist. Er erklärte, wie Kircher Alles symbolisch."

Wie falsch die letzte Beschuldigung ist, wird jeder zugeben, der Champollion's schon damals erschienenen „Précis du système hiéroglyphique", in dem es freilich noch Irrthümer genug giebt, zur Hand nimmt. Zu seinen „Anhängern" in Rom gehörte auch Bunsen, der später denjenigen Mann an den Tiber berief, welcher berufen war auch den sprachlichen Theil der Aegyptologie in wahrhaft wissenschaftliche Bahnen zu leiten: Richard Lepsius.

In einem späteren Briefe aus Rom sagt Seyffarth: „Alle diese Monumente waren bisher unbekannt oder verkannt, indem z. B. Champollion den Obelisk des Sesostris für ein Monument des Thouthmosis erklärte, als ob der Ibis die Silbe Thouth sympolisch bedeute." Aber sein Gegner hatte Recht, und Seyffarth, der es den späteren Aegyptologen zum Vorwurf machte, wenn sie Silbenzeichen, deren Werth, nachdem die rechte Methode gefunden war, jeder Eingeweihte durch Textvergleichungen leicht eruiren konnte und musste, wie er umschrieben, ohne seinen Namen zu nennen, liest in seiner Grammatica aegyptiaca (1855) ganz unbedenklich denselben Ibis, gerade wie Champollion damals, Thoth[1]).

Am 10. November 1826 schreibt er aus Florenz: „Champollion scheint jetzt Respect vor mir zu bekommen, wenigstens hat er gegen seine Busenfreunde geäussert, ich hätte den Teufel im Leibe. Durch ganz Italien ist es bekannt, dass ich eine Antwort auf Champollion's Schrift drucken lasse."

Turin, den 21. Mai 1827. „Die Franzosen hören nicht auf, herabwürdigend über mein System zu sprechen und geradezu die deutsche Nation zu beschimpfen. Erst kürzlich ist eine französische Uebersetzung von der Salt'schen Schrift über Hieroglyphen erschienen, wo in der Vorrede von den verunglückten Studien der deutschen Nachbarn, von ihrer Eitelkeit, ihren steten Missgriffen etc. unter schönen Ausdrücken die Rede ist." Hier bezieht Seyffarth, was auf ihn, Klaproth, Sikler und andere Erfinder falscher und längst vergessener Entzifferungsmethoden gemünzt ist, auf die deutsche Gelehrtenwelt im Allgemeinen. Die Eitelkeit des Mannes, der voraussetzte, dass Champollion sich vor ihm fürchte, die ihn veranlasste, den Seinen voller Freude zu schreiben: „Neulich habe ich im „Journal des Debats" eine förmliche Reisebeschreibung von mir gefunden," und die namentlich aus seinen polemischen Schriften lebhaft hervortritt, mag allerdings besonders unter den Franzosen,

---

1) In der koptischen Rubrik wunderlicher Weise Ἀϑώϑης. Noch wunderlicher ist die Ausprache att. a. Uebrigens ist diese Liste auch sonst reich an Zeichen, deren Werth der Champollion'schen Grammaire ohne weiteres entlehnt ist.

welche ja eitler sind als die meisten anderen Völker, aber gerade diese Untugend mit der grössten Feinheit zu verdecken wissen und sich ängstlich hüten sie offen zur Schau zu tragen, manches Lächeln wachgerufen haben. Es hat auch etwas Ergötzliches, wenn wir ihn von Champollion als 'von dem „guten Manne" reden hören, der, hätte er sein Alphabet nur angesehen, gefunden haben würde, dass alle in einer gewissen Inschrift vorkommenden Buchstaben voraus bestimmt worden seien.

Aber wie? fügen wir hinzu. Warum findet sich in den Rudimenta, die den damaligen Stand seines Systems und Wissens umschliessen, kaum ein einziges Zeichen richtig erklärt, warum giebt er dort Uebersetzungen, die, wie sich jetzt mit voller Sicherheit feststellen lässt, dem wahren Sinn der betreffenden Texte kaum in einem Worte entsprechen?

Nachdem Klaproth sein akrophones System veröffentlicht hatte, wies Champollion dasselbe mit gutem Rechte als verkehrt zurück. Auch Seyffarth nennt diese neue Entzifferungsmethode unrichtig, schreibt aber dennoch: „Klaproth hat nun entsetzlich grob geantwortet und so, dass Champollion als Ignorant und Verfälscher „beschämend" dasteht."

Am 17. November 1827 schreibt er aus Paris: „Herrn Champollion, meinen Feind, hab' ich im Museum aufgesucht; er hat mich äusserst zuvorkommend aufgenommen, mir Alles gezeigt und mir versprochen, mich ganz nach meinem Wunsche die Sammlung benutzen zu lassen. Ich komme hier, wie ich sehe, in eine eigene Lage. Es haben sich hier unter den Gelehrten und Nichtgelehrten zwei grosse Parteien gebildet, von denen die eine für mich und die andere für Champollion gestimmt ist. Der grössere Theil ist gegen Champollion (sic!)."

Trotzdem fährt er fort: „Meine Schrift gegen Champollion ist durchaus nicht bekannt geworden. Meine Widersacher haben alle Kunde davon unterdrückt und namentlich hat kein Journal eine Silbe davon erwähnt."

Paris, 1. März 1828. „Täglich finde ich neue Inschriften, die Champollion, geradezu gesagt, verfälscht hat, oder doch absichtlich unrichtig copierte. Namentlich gilt dies von einer Mumieninschrift mit griechischer Uebersetzung auf der Bibliothek. Alles, was gegen sein System war, hat er weggelassen, und Alles dies dient zur Bestätigung des Meinigen. So hat sich Champollion seinen Untergang bereitet, da ich davon nicht schweigen kann."

Aber er hat dennoch geschwiegen, und zwar aus keinem anderen Grunde, als weil seine Anklage falsch, nach jeder Richtung hin falsch war — und hier möchte ich am liebsten die Feder aus der Hand werfen, um es einem Anderen zu überlassen, dem Verstorbenen Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Aber nach reiflicher Ueberlegung fahre ich mit dem Begonnenen fort; denn wenn ich auch ein armes Weltkind bin, das aus Freude am Schaffen und Forschen

und aus Liebe zu seiner schönen Wissenschaft arbeitet und lehrt, — und ich mich also nicht wie Seyffarth rühmen kann, dies nur zu thun, „for the glory of him who is the Truth, and condams all falsehood“, so hoffe ich doch das, was wahre christliche Liebe ist, ebenso warm zu empfinden, wie der glaubenseifrige Verstorbene, und statt es ihm nachzutragen, dass er mir in seiner Polemik wenig sachgemäss meine Lust an poetischem Schaffen vorwirft [1]), will ich vielmehr mein vielgeübtes Bestreben in den Menschenherzen zu lesen und das innere Wesen der Nächsten, die mir begegnen, zu durchschauen, zu seinen Gunsten in Thätigkeit setzen. Wer glaubhafte und lebenswahre Gestalten dichterisch bilden will, muss es verstehen, sich aus den Thaten und Reden eines Anderen, die der Spiegel seiner Gesinnung sind, das ganze Sein und Wesen desselben gleichsam neu aufzubauen, und die Fähigkeit besitzen nicht nur mit, sondern in Anderen zu leben. Vergegenwärtige ich mir nun Seyffarth's Gemüthsstimmung an der Hand der damals an die Seinen gerichteten Briefe, versenke ich mich in das innere Wesen des reisenden Gelehrten, sein früheres Leben, seine Bestrebungen und Ziele, so kann ich seinen beklagenswerthen Brief vom 1. März 1828 und mit ihm manche Verdunkelung der Wahrheit, manche Ungerechtigkeit und Gehässigkeit in seinen späteren polemischen Schriften mit milderen Augen ansehen.

Die Grundstimmung des Wesens dieses eigenthümlichen Mannes war zähe Beharrlichkeit, die sich schon in Leipzig während seines einsamen Junggesellenlebens bis zum Eigensinn gesteigert hatte. — Fest überzeugt eine die junge, mit Eifer von ihm ergriffene Wissenschaft fördernde Entdeckung gemacht zu haben, wünschte er dieser um jeden Preis Geltung zu verschaffen. Als einziger Vertreter seiner Disciplin in Deutschland von Niemand gewarnt und berathen, von Vielen, die ihn sonst als tüchtigen Arbeiter kannten, ihm aber nicht auf das Gebiet seiner ägyptologischen Forschungen zu folgen vermochten, zum Widerstand aufgereizt, lernte er seinen Fund bald überschätzen, und welcher junge Gelehrte hätte bei seiner ersten selbstständigen Entdeckung nicht die Empfindung gehabt, ihm sei etwas Weltbewegendes gelungen? Wahrheitsliebend von Haus aus, hielt er jeden Gegner der von ihm in Deutschland gefundenen Wahrheit für einen Feind seiner Person und seines Vaterlandes und dazu für einen Schädiger der Wahrheit und des Rechtes überhaupt. Je weniger es ihm gelingen wollte, Anhänger für sein System zu finden, das, wie wir sehen werden, unverwendbar im Ganzen, dennoch eine

1) Bei der gleichen Gelegenheit (The literary life of G. Seyffarth. New-York. Steiger. 1886) wirft er mir vor, Honig für eine medicinische Pflanze und Lagerbier für ein Medikament zu halten. Dass ich Honig für eine vegetabilische Substanz erklärt habe, ist eine Erfindung Seyffarth's, wohl aber kommt in dem nach mir benannten und von mir herausgegebenen Papyrus Ebers Honig und Bier von verschiedenen Sorten sehr häufig unter den vorgeschlagenen Medikamenten vor. Die Bedeutung beider Gruppen ist völlig sichergestellt.

richtige und wichtige Wahrheit enthielt, lernte er, der als „einer der Auserwählten“ ohnehin in naher mystischer Beziehung zu Gott zu stehen meinte und sich für ein Werkzeug des Höchsten hielt, sich immer mehr als Märtyrer fühlen und die Gegner seiner heiligen Sache für Tempelschänder, Betrüger, Charlatans zu halten, obgleich deren schon seit Jahrzehnten so viele waren, als sich überhaupt Gelehrte mit ägyptologischen Studien beschäftigten.

Fanatisch auf religiösem Gebiet, unter den protestantischen Zeloten der Feurigsten Einer, entbrannte er auch in glühendem Eifer für sein System. Sehr bald hatte er vergessen, dass ihm im besten Falle der Ruhm zugesprochen werden konnte, eine schon von Anderen gemachte Entdeckung nach einer Richtung hin bereichert oder modificirt zu haben und verlangte anspruchsvoll den ganzen Ruhm des Entzifferers der Hieroglyphen, welcher doch schon, bevor er auftrat, vergeben war; denn Young's geistreiche Versuche konnten nicht aus der Welt geschafft werden und in Champollion's lettre à Mr. Dacier, welche 1822, bevor Seyffarth sich überhaupt mit dem Aegyptischen beschäftigt hatte, geschrieben worden war, werden schon die Zeichen des ägyptischen Alphabets bestimmt. In seinem Précis geschieht dies in einer Weise, an der auch spätere Forschungen wenig ändern konnten, sehen wir ihn schon den gesunden Weg inductiver Forschung einschlagen, dem Seyffarth sich leider nie zu folgen entschliessen konnte. Dieses Alphabetes musste sich auch Champollion's Feind bedienen, und wer möchte leugnen, dass mit ihm der wichtigste Bestandtheil der Hieroglyphenschrift gefunden war? Aber Seyffarth wendete sich geflissentlich gegen diese grossen Erwerbungen und glaubte sie auch für Andere ins Dunkel zu rücken, indem er an ihre Stelle den grossen mit einer Beigabe von Wahrheit gemischten Irrthum setzte, den er sein System nannte. In diesem Kampfe hielt er dann von vornherein alles für falsch und der Vernichtung würdig, was den eigenen Ansichten widersprach. So brachte der in anderen Lebensverhältnissen redliche Mann es leicht über sich, was Champollion anders gesehen und erklärt hatte als er, mit dem Namen des Irrthumes und Betruges zu brandmarken, so wird es begreiflich, warum der scharfsinnige und fleissige Forscher sich bis ans Ende gegen jede fremde Errungenschaft auf dem Gebiete der eigenen Wissenschaft abweisend verhielt. Es mag ihm schwer genug gefallen sein viele von seinen Gegnern bestimmte Silbenzeichen als richtig acceptiren zu müssen. Mit unbegreiflicher Zähigkeit schloss er Augen und Ohren, um nicht zu sehen, wie er überflügelt ward, setzte er alles daran, um sich ein Verdienst ungeschmälert zu wahren, das er sich selbst zugeschrieben und das Andere schon anerkennen sollten, bevor er es noch für gut befunden, das Fundament seines ganzen Systemes mitzutheilen. Seine Resultate hielt er für Offenbarungen Gottes an seinen Getreuen, und indem er für diese kämpfte, meinte er „für den Ruhm dessen zu streiten, der die Wahrheit selbst ist.“

Mit gefüllten Mappen, an Kenntnissen und Lebenserfahrungen bereichert, aber schon tief berührt von jener Verbitterung, die sich mit jedem Angriff seiner Gegner steigern sollte, kehrte er nach Leipzig zurück. Die reichen Sammlungen an Copien von Inschriften und Papyrus, die er unterwegs hergestellt hatte (14 Foliobände und ein Inhaltsverzeichniss), befinden sich gegenwärtig im Besitz der New-Yorker historischen Gesellschaft.

Bald nach seiner Heimkehr 1830 wurde er zum ausserordentlichen Professor der Archäologie an der Leipziger Universität ernannt und wirkte zu gleicher Zeit als Nachmittagsprediger an der Universitätskirche. Bis 1854, also volle 24 Jahre, verblieb er in der gleichen gesicherten und förderlichen Stellung, unvermählt, aber doch eines angenehmen häuslichen Behagens theilhaftig durch die treue Liebe und Sorgfalt seiner trefflichen Mutter, die das stille Gelehrtendasein des Sohnes theilte. Dabei stellte das Lehramt des Extraordinarius bescheidene Anforderungen an seine Zeit und Kraft. Nur weil er Freude am Predigen hatte, bestieg er die Kanzel, und wer sollte nun nicht zu hören erwarten, dass der Heimgekehrte diese ungewöhnlich günstigen Daseinsbedingungen benutzt habe, um sein System bis aufs Letzte durchzubilden, seine Richtigkeit durch Anwendung seines Schlüssels und die Uebersetzung grösserer Texte zu erweisen, und es durch das von anderer Seite her Gewonnene zu bereichern, zu modificiren und brauchbar zu machen?

Aber nichts von alledem!

Da er, wie er selbst versichert, den Satz, jede Hieroglyphe stelle die Consonanten dar, die ihr Name enthält, schon bei der Herausgabe seiner „Rudimenta“ festgestellt hatte und seine Uebersetzungen in dem genannten Werke vielfach für die Wahrheit dieser Behauptung eintreten, lässt es sich behaupten, dass er in allen Schriften, die er von 1826 an, wo er seine Reise antrat, bis zu seinem Verzicht auf die Leipziger Professur 1854 verfasste, auf dem gleichen Standpunkt stehen blieb. Jedes von Menschen erdachte System ist ein Organismus und der Fortbildung fähig, das seine scheint in seiner Vorstellung wie eine Krystallkugel, von vornherein den Stempel der Vollendung an sich getragen zu haben, bis es endlich für unbefangene Dritte das Ansehen eines Petrefacten gewann.

Während er schon auf der Reise Alles, was er besass, gegen Champollion ins Feld geführt hatte, sollte sich erst nach dem zu frühen Tode des grossen Franzosen, Ende 1832, zeigen, welche Schätze dieser geniale, bescheidene und vorsichtige Arbeiter zusammengehäuft, geordnet und unveröffentlicht gelassen hatte. Der französische Staat kaufte seine hinterlassenen Manuscripte an und sorgte für die würdige Veröffentlichung seiner grammaire égyptienne. Diese grossartige Leistung ist der Markstein, von dem aus eine wahrhaft wissenschaftliche Behandlung der ägyptischen Grammatik beginnen konnte. Sie enthielt noch manchen Irrthum, doch bot sie ein im

Ganzen zutreffendes Gemälde aller Theile des Hieroglyphensystems sowie die Fundamente der Formenlehre der mit hieroglyphischen und hieratischen Zeichen geschriebenen altägyptischen Sprache. Jeder Freund unserer Wissenschaft musste diese wahrhaft grossartige Leistung mit Freuden begrüssen, doch Seyffarth entschloss sich erst viele Jahre nach ihrem Erscheinen sie einer Würdigung zu unterziehen [1]), und zwar ganz einseitig vom Standpunkte des eigenen Systems aus und mit stetem Hinweis auf dieses. Seine abfällige, mit kleinen Insinuationen untermischte Kritik endet mit dem bittersüssen Lobe, dass dies Werk „äusserlich höchst ehrenvoll und zweckmässig ausgestattet" sei. An einer Stelle dieser mit sichtlichem Missbehagen geschriebenen Anzeige heisst es: „So könnte man Anstoss daran nehmen, dass Champollion hier viele Hieroglyphen anders bestimmt hat, als in seinem früheren Systeme, ohne es zu erwähnen und seine Gründe anzugeben; aber irren ist menschlich; es ist ehrenvoller seine Irrthümer zu berichtigen, als sie fortzupflanzen, und andere Gelehrten werden sich natürlich blos an Champollion's letztes System halten."

Hätte Seyffarth diese „Berichtigung der Irrthümer" an seinen eigenen Arbeiten geübt, wie anders würde er jetzt dastehen, wie grosse Dienste hätte er unserer Wissenschaft leisten können! Aber auch Champollion's Grammatik erschütterte nicht den Glauben an die Unfehlbarkeit des von ihm ausgesprochenen fundamentalen Lehrsatzes, und wenn er den französischen Meister in der grammaire hunderte von richtig übersetzten Beispielen geben sieht, so beklagt er sich, dass jener die Bedeutung vieler Gruppen nur durch kurze Sätze, nicht durch die Entzifferung fortlaufender Texte bestimmt habe. Als G. de Rougé, Champollion's vorzüglicher Nachfolger auf dem Pariser Lehrstuhle für Aegyptologie, dann später den ersten grösseren fortlaufenden Text nach dem System des Meisters vorsichtig und genau übertrug [2]) und die Wissenschaft mit der interessanten Biographie eines ägyptischen Officiers bereicherte, der thätlichen Antheil an der Befreiung des Landes durch die Hyksos genommen, auch da blieb Seyffarth weit entfernt seine Irrthümer einzugestehen, und beschuldigte vielmehr de Rougé [3]), da er natürlich viele Hieroglyphen für Silbenzeichen nahm, die seitdem, wie wir sehen werden, längst von der jüngeren Schule in ihr gutes Recht eingesetzt worden waren, sich zum Theil seines Systemes zu bedienen. Gegen die Annahme ideographischer Zeichen fährt er fort sich zu sträuben, obgleich er einige stillschweigend als solche

1) Neue Jenaische allgem. Literaturzeitung, 27. Aug. 1847. 6. Jahrgang. No. 204.

2) E. de Rougé: Mémoire sur l'inscription du tombeau d' Ahmes, chef des nautoniers. Paris. 1851.

3) Leipziger Repertorium der deutschen und ausländischen Literatur. Elfter Jahrgang. Bd. I. Leipzig. Weigel. 1853. S. 155 ff.

behandelt, ja er wagt es der Rougé'schen Uebersetzung eine eigene entgegenzusetzen, und Alles, was in dieser von der des Champollionianer's abweicht, mit der diktatorischen Sicherheit des Lehrers, der in den Exercitien seiner Tertianer Schnitzer gegen die Regeln der lateinischen Grammatik anstreicht, als Fehler zu bezeichnen. Dennoch ordnet er sich in dieser Uebertragung dem System des Gegners weit biegsamer unter, als an irgend einer anderen Stelle. Aber wie weit bleibt trotzdem seine Uebersetzung hinter der des Franzosen zurück, wie argen Schiffbruch leidet sein System auf jeder Zeile dieses Versuches! Tieferes Eingehen ist uns versagt, doch mag wenigstens eine Einzelheit hervorgehoben werden. De Rougé übersetzt wortgetreu und zutreffend, dass der Schiffsherr sieben Mal mit dem Golde (dem goldenen Halsband) geehrt worden sei, doch Seyffarth liest aus dieser Stelle heraus: „Preiset den, der mir verehrte Kleider, mit Gold verzierte sieben Mal." Das klingt recht annehmbar, obgleich es dem Wortlaute der Inschrift widerspricht, und der Leser hört dem Kritiker wohl gern zu, wenn er spottend fortfährt: „Die Hauptmerkwürdigkeit der Inschrift (sic!) besteht nach H. de Rougé darin, dass der Verstorbene sieben Mal — man denke 1867 v. Chr. — la décoration de la valeur militaire à collier d'or erhalten hat!" Wie schnell bereit werden viele sein, hier mit Seyffarth die Achseln zu zucken und sich auf seine Seite zu stellen, aber der Leipziger Aegyptolog konnte damals schon die Darstellungen von Tell el-Amarna kennen, welche den König Amenophis IV (Xu-en-âten) zeigen, wie er das Ehrenzeichen des goldenen Halsbandes seinen Getreuen umhängt, und er hat auch noch die Entdeckung der Biographie des Feldhauptmanns Àmen-em-ḥeb durch den Schreiber dieser Zeilen erlebt und muss in ihr gefunden haben, dass dieser Kriegsheld, welcher, wie der Schiffsführer Aḥmes, der Ritterzeit Aegyptens angehörte, nach jeder verdienstlichen That, die er unter Thutmes III verrichtete, mit Ehrenzeichen, die unseren militairischen Orden gleichen, geschmückt ward. Dies Verfahren ist höchst charakteristisch. — Seyffarth kümmert sich nicht um das Neuerworbene oder will es nicht sehen, und jedes Mittel ist dem im Leben redlichen Manne recht, wenn es nur verspricht dem eigenen System Freunde zu verschaffen und das der verhassten Gegner zu diskreditiren.

Zu verneinen und anzuklagen hat er nie aufgehört; dagegen suchen wir in der ganzen Zeit seiner akademischen Lehrthätigkeit vergeblich nach grösseren positiven Arbeiten auf dem Gebiet der ägyptischen Philologie; denn seine grammatica aegyptiaca und seine „Theologischen Schriften der alten Aegypter" sind erst nach seinem Abgang von Leipzig 1855 erschienen.

1831 widmet er den Spohn'schen Studien ein neues Buch, dann aber wendet er sich mit allem Eifer der Astronomie und Mythologie der Aegypter zu und giebt 1833 seine „Beiträge zur Kenntniss des alten Aegyptens" (Leipzig, Barth) heraus. Zu diesen

gehört das wunderliche Buch: „Systema Astronomiae Aegyptiacae quadripartum“, dessen eine halbe Seite füllender Titel charakteristisch ist für die ganze Arbeit; denn wie jener, so scheint auch diese in ein früheres Jahrhundert zu gehören, in dem man noch keine Ahnung von dem Palladium unserer Wissenschaft besass, das wir „Kritik“ nennen. Und das Gleiche gilt in jeder Hinsicht von seinen chronologischen Arbeiten. Eine wüstere Ausgeburt conjecturaler Phantasie als Seyffarth's Buch „Unser Alphabet, ein Abbild des Thierkreises mit der Constellation der sieben Planeten etc. Erste Grundlage zu einer wahren Chronologie und Kulturgeschichte aller Völker“ [1]) lässt sich kaum denken, und dies gilt vielleicht in noch höherem Grade von seiner Schrift: „Unumstösslicher Beweis, dass im Jahre 3446 v. Chr. die Sündfluth geendet und das Alphabet aller Völker entstanden sei. Ein Beitrag zur wahren Zeitrechnung und Kulturgeschichte“ [2]).

Mit diesen Werken, gegen welche die gesammte wissenschaftliche Kritik den lautesten Einspruch erhob, begab sich Seyffarth selbst des Rechtes als Mytholog, Historiker und Chronolog ernst genommen zu werden, und wir können unser Unternehmen uns Einblick in sie zu verschaffen nur als bedauerlichen Zeitverderb erklären. Der tüchtige Geist dieses fleissigen Mannes fesselt und knebelt sich selbst mit den Banden eines wunderlichen Buchstabenglaubens, der die typischen, „heilgeschichtlichen“ biblischen Zahlen für unantastbare, gesicherte, welthistorische Data ansieht. Auf Grund einer von ihm für biblisch gehaltenen Sündfluthzahl construirt er ein System, und was er „wahre Kulturgeschichte“ nennt, ist ein Gemisch von seltsamen gelehrten Speculationen und blindlings angenommenen, aber dennoch sehr verschiedener Deutungen fähigen Glaubenssätzen. Die alttestamentarische Exegese ist auch achselzuckend an den Forschungsergebnissen eines solchen Hülfsarbeiters vorübergegangen, und es hat etwas Tragisches, wie dieser Mann, der einen guten Theil seiner Forschungskraft aufwandte, um Geschichte und Chronologie mit seinen theologischen Anschauungen in Einklang zu bringen, selbst von Seiten seiner geistlichen Gesinnungsgenossen nur zaghafte Anerkennung und endlich völlige Preisgabe erfuhr.

Auch als Prediger wurde ihm vor der Gemeinde der Leipziger Universitätskirche nicht diejenige Anerkennung zu Theil, nach der er strebte. Seinen streng orthodoxen Kanzelreden soll, wie uns Ohrenzeugen mittheilten, der warme Brustton gefehlt haben, auch heisst es, dass er sich oft in gelehrten Auseinandersetzungen verloren habe. Der Mann, dem das am meisten abging, was Goethe das „Ewig-weibliche“ nennt, und woran es gerade einem Geistlichen nicht völlig fehlen sollte: liebreiche Weichheit und freundliches Wohlwollen des Herzens, das auch in Anderen Licht und

1) Leipzig. Barth.
2) Leipzig. Schultze und Thomas.

Freudigkeit weckt, konnte kein guter Seelenhirte sein. Dazu ward wohl dem ohnehin gereizten Manne sein geistliches Amt mehr und mehr verleidet durch die mancherlei Zurückweisungen, welche er in Folge seiner schroffen Ablehnung der fortschreitenden kritischen Bestrebungen seiner Zeit von hervorragender Seite häufig erfuhr. Ueber seinen mehrfach erwähnten Kampf gegen die Freimaurerei eingehender zu handeln fehlt hier der Platz.

Als Docent konnte er sich in einer Hinsicht eines günstigen Erfolges rühmen. So mächtig wirkt der akademische Lehrer, der mit voller Ueberzeugung das darreicht, was er der Jugend bietet, dass es auch Seyffarth gelang einen Schüler für sein System zu gewinnen. Diesen Umstand hat er zu Gunsten seiner Sache in's Feld geführt; aber welcher falsche Prophet hätte keine Jünger gefunden, wenn er nur selbst recht durchdrungen war von der Echtheit seiner Berufung? Der junge Uhlemann, Seyffarth's Schüler, gab sich dem überlegenen Wissen, den Axiomen und Klagen des Meisters ganz gefangen und stellte sich schliesslich auch als Schildknappe und Mitstreiter neben den alten Kämpen. 1851 entwickelte er in seiner philologischen Erstlingsschrift [1]) seine Ansichten über das hieroglyphische Schriftsystem, indem er sich zu den Seyffarth'schen Ansichten bekannte. Schon im folgenden Jahre 1852 trat er auch in einer Streitschrift „das Quousque tandem der Champollion'schen Schule" für die Lehre des Meisters ein, die nun die seine geworden war, und suchte sie 1853 durch eine neue lateinische Uebersetzung der Tafel von Rosette zu bestätigen. Aber wie fiel diese aus, mit wie halsbrechenden Verrenkungen weiss er sie in einigen Einklang mit dem griechischen Texte zu bringen, und welche Monstra sind die Versionen, die er in seinem fleissig zusammengestellten „Handbuch der gesammten ägyptischen Alterthumskunde" giebt! Seinem Meister Seyffarth wird Niemand volle Originalität absprechen könnnen, und sein zähes Festhalten an widerlegten Irrthümern lässt sich erklären. Schwerer zu fassen ist es, wie ein gut unterrichteter und begabter junger Mann das sacrificium intellectus so weit treiben konnte, sich eben diesen Irrthümern als „verba magistri" bedingungslos anzuschliessen und sie zu den seinen zu machen. Auch Uhlemann's Arbeiten sind, so weit sie sich auf die altägyptische Grammatik beziehen, völlig unbrauchbar geworden, nur seine kleine koptische Grammatik, ein knapp gehaltener Leitfaden, der nichts Neues bringt und als Extrakt aus älteren grösseren Arbeiten dieser Art bezeichnet werden muss, wird noch bisweilen von Anfängern benutzt und beweist, dass sein Lehrer nicht verabsäumt hatte, ihn in das Koptische einzuführen.

Wenn Seyffarth, bevor er an die Herausgabe des Spohn'schen Nachlasses und auf Reisen ging, bekannte, gerade dies für den

1) Uhlemann: De veterum Aegyptiorum lingua et litteris. Leipzig. Weigel. 1851.

Aegyptologen so wichtige Idiom noch nicht völlig zu beherrschen, so scheint er schon unterwegs diese Lücke in seinen Kenntnissen ausgefüllt zu haben, und während seiner ganzen Leipziger Lehrthätigkeit ist er nicht müde geworden, dem Studium des Koptischen einen grossen Theil seiner Zeit und Kraft zu widmen. Bei seinem Aufbruch nach Amerika hinterliess er der Leipziger Universitätsbliothek vier gewaltige Foliobände, welche seine lexikalischen Sammlungen auf dem Gebiet des Koptischen umfassen und für den ernsten Fleiss ihres Schöpfers ein rühmliches Zeugniss ablegen [1]). Was von Vorarbeiten auf dem Gebiet des Koptischen vorhanden war, ist bei der Herstellung dieses Vocabulars ausgeschrieben worden, und ausserdem hat er Römische, Pariser, Londoner und Oxforder Manuscripte, die er als fleissiger Reisender abgeschrieben, benutzt, um sein Wörterbuch zu vervollständigen. Die Pariser koptisch-arabischen Vocabularien leisteten ihm besonders gute Dienste. Dies gross angelegte, unedirte Wörterbuch büsst allerdings an Werth in bedauerlicher Weise dadurch ein, dass die betreffende Vocabel nicht im Zusammenhang mit dem Satze, dem sie entnommen ward, vorgeführt wird, und wir nur zu häufig vergeblich nach dem Werke oder der Handschrift suchen, dem sie entnommen ward. Die Sternchen, mit denen er die Dialekte zu bezeichnen verspricht, werden nur sparsam verwandt; zudem sehen wir ihn keinerlei Kritik üben. Wie er die einzelnen Wörter in seinen Quellen geschrieben und übersetzt findet, giebt er sie treulich wieder, und selbst solche Deutungen und Uebertragungen, die sich für den Kenner des Koptischen auf den ersten Blick als zweifelhaft oder falsch erweisen, werden seinen Vocabelreihen unbedenklich ohne sic oder ? beigefügt. Der Löwenpart der Wurzelrubrik ist unhaltbar. So kann dies fleissige Werk dem Lexikographen wohl manchen nützlichen Dienst leisten, doch darf es nur mit der grössten Vorsicht benutzt werden, und es in seiner jetzigen Form veröffentlichen, hiesse dem Irrthum, ganz besonders mit Hinsicht auf die unglückselige Wurzelrubrik, Thür und Thor öffnen, und bei der diktatorischen Natur jedes Lexikons längst corrigirte Irrthümer neu verbreiten. Die mühsam angelegten Indices sind unvollendet geblieben, und dies Resultat des Sammelfleisses vieler Jahre der Leipziger Universitätsbibliothek in seinem fragmentaren Zustande überlassen, musste für den Aegyptologen soviel bedeuten, wie für den Krieger das Niederlegen der Waffen.

Als er nach dem Tode seiner treuen, würdigen Mutter 1854 sein Lehramt aus freien Stücken niederlegte, bot er der Bücherei der Leipziger Hochschule zu gleicher Zeit seine Bibliothek, seine Samm-

2) Seyffarth nennt diese Manuscripte „Thesaurus Copticus sive collectio vocabulorum, quae tum in libris Memphiticis, Thebaicis, et Basmuricis adhuc cognitis tum apud auctores Hebraicos, Graecos, Latinos, Arabicos aliosque scilicet Coptica sive Aegyptiaca origine occurrunt secundum ordinem consonantium similium cum interpretatione Latina, Graeca, Arabica nec non Etymologiis. Accedunt indices Latinus, Graecus, Hebraicus, Arabicus aliique.

lungen und Collectaneen an, und auch aus diesem Umstande scheint hervorzugehen, dass er mit der Disciplin, der er sich so viele Jahre mit immer gleichem Eifer hingegeben, völlig zu brechen gedachte. Das Bewusstsein diejenige Würdigung, auf die er ein Anrecht zu haben meinte, nicht zu finden, kann ihn gewiss mit veranlasst haben, sein Entlassungsgesuch einzureichen und nach Amerika auszuwandern, doch bestimmte ihn dazu in erster Reihe ein Erlebniss, das von seiner wissenschaftlichen Thätigkeit weit ablag und durchaus privater Natur war. Wir kennen es, doch widerstrebt es uns, es an dieser Stelle auch nur andeutungsweise mitzutheilen.

Das Ministerium suchte ihn in einem anerkennenden Briefe zu veranlassen, wenigstens eine Pension anzunehmen, doch wies der zähe Mann diesen gütigen Vorschlag zurück, und zwar aus Gründen, welche seinem Charakter alle Ehre machen. Erst im späten Greisenalter 1870 liess er sich bestimmen seinen Widerspruch fallen zu lassen und die Pension, auf die er durch vieljährige, treue Dienste volles Anrecht besass, aus dem Knaups'schen Fond der Leipziger Universität anzunehmen. Bis an sein Lebensende ist sie dann pünktlich in seiner neuen Heimath zu ihm gelang.

Nachdem er 1855 seine grammatica Aegyptiaca [1]) herausgegeben, wanderte er 1856 nach Amerika aus. Dort bereiteten ihm religiöse Gesinnungsgenossen einen freundlichen Empfang, und er nahm die Berufung an das Concordia-Collegium zu St. Louis, ein lutherisches Prediger-Seminar, an und hielt an demselben als Professor kirchenhistorische, archäologische und andere Vorträge.

Aber schon drei Jahre später sehen wir ihn dieses Amt, dessen Ausübung ihn nicht befriedigt zu haben scheint, niederlegen und sich nach New-York ins Privatleben zurückziehen. Herr Knortz ist gewiss im Rechte, wenn er ihn wegen der reichhaltigen öffentlichen Bibliotheken und der anderen wissenschaftlichen Hülfsmittel dieser Weltstadt St. Louis verlassen und dorthin übersiedeln lässt. In der That sind solche in ausgiebigster Weise von ihm benutzt worden; denn wir sehen ihn in New-York eine Schrift nach der anderen herausgeben, und diese behandeln theologische, chronologische, astronomische und ägyptologische Stoffe. Diese waren meist polemischer Natur, und der Glaube an sein längst bei Seite geschobenes System scheint sich dadurch neu in ihm befestigt zu haben, dass sein Leipziger Freund und Kollege, Professor H. Wuttke, ein gelehrter und leidenschaftlicher Mann, der in Seyffarth den Märtyrer einer guten, aber verkannten Sache sah, edelmüthig für ihn ins Feld zog, und obgleich er sich nie eingehend mit Aegyptologie beschäftigt hatte, in seiner Geschichte der Schrift, unterstützt von den brieflichen Mittheilungen des fernen Freundes, dessen System ausführlich darlegte und ihm den Vorzug vor dem Champollion'schen gab. Leider hat Wuttke sein gross angelegtes Werk, welches sonst viel Vor-

---

1) Gotha. Perthes.

treffliches enthält, durch diese blinde Verwerthung einer falschen Sache und verkehrter Angaben ihres Urhebers geradezu verdorben. Statt zu belehren, führt es in den auf Aegypten bezüglichen Hauptabschnitten irre, und doch hat Wuttke bona fide gehandelt. Was ihn Seyffarth am meisten näherte und ihn Schulter an Schulter mit ihm zu kämpfen veranlasste, war sicher der an sich schöne Trieb auf Seiten der Minorität zu stehen und dem Schwächeren, der freilich lebhaft und persuasiv genug für seine Sache einzutreten verstand, gegen mächtige Gegner beizustehen [1]).

Bis ans Ende hielt Seyffarth an seinem Systeme fest, und als 1880 H. Brugsch, Chabas und der geniale Demotiker E. Revillout die neue Fachzeitschrift „révue Égyptologique" gegründet hatten, ging er ihr in einem Aufsatze, dessen Titel „the present Egyptian Humbog" bezeichnend ist für den Inhalt, heftig zu Leibe. Bei seiner Würdigung der Inschriften auf dem jetzt im New-Yorker Centralpark aufgestellten alexandrinischen Obelisken 1880—81 zeigte er zum letzten Male, wie wenig sein Schlüssel genügt, um auch nur einfache Inschriften dem Verständniss zu erschliessen. Streitbar und geistesfrisch ging Seyffarth dem Ende entgegen. Er hatte sich in seiner neuen Heimath gut eingelebt und war auch den politischen Interessen derselben nicht fremd geblieben. Mit besonderem Eifer trat er in der Zeit des Secessionskrieges für die Emancipation der Sclaven ein, und zwar vom religiösen Standpunkt aus, indem er die Fragen aufwarf: „Ist die gegenwärtige Negersclaverei in Uebereinstimmung mit der Schrift oder nicht?" und „Ist die Erhaltung und Verbreitung der gegenwärtigen Negersclaverei eine Sünde oder nicht?" Natürlich sprach er sich in beiden Schriften gegen das Institut der Sclaverei aus.

Ein grosses Werk seiner späteren Jahre „clavis aegyptiaca" findet sich nunmehr (als Manuscript) im Besitz der New-Yorker historischen Gesellschaft. Es wird kaum zur Herausgabe kommen, und wir können darin keinen Verlust für die Wissenschaft erkennen;

1) Als ich 1870 nach Leipzig berufen wurde, hielt Prof. Wuttke im Verein für die Geschichte Leipzig's einen Vortrag, in dem er Seyffarth's System für das einzig richtige, dass Champollion'sche dagegen für verkehrt und als nur mit Unrecht herrschend erklärte. Ich blieb ihm bei meiner Antrittsvorlesung die Antwort nicht schuldig, und als Wuttke mich nach derselben besuchte, und ich ihm an der Hand des trilinguen Decretes von Tanis, seines hieroglyphischen und griechischen Textes darzulegen versuchte, wie diese Inschrift unser System in allen Stücken bestätige, gab er mir selbst zu, dass er keine Hieroglyphen selbstständig zu lesen verstehe, auch nicht nach dem Seyffarth'schen Schlüssel. Des Freundes Schriften und briefliche Erklärungen, sagte er, hätten ihn für dessen System gewonnen. In einer Hinsicht sei Seyffarth sicher Unrecht geschehen, wie ich ja bedingungsweise zugebe, und es sei seine Aufgabe die volle Anerkennung der Verdienste des Freundes durchzusetzen. Bald darauf erschien Wuttke's Geschichte der Schrift, und nachdem ich sie mit stillem Bedauern studirt hatte, liess ich ihr in Zarncke's Centralblatt eine kritische Würdigung angedeihen, die leider nicht zu ihren Gunsten ausfallen konnte.

denn wenn die „clavis“ auch jedenfalls reiche Resultate eines grossen Sammelfleisses enthält, so bürgen doch seine letzten Uebersetzungen und polemischen Schriften dafür, dass er an den fundamentalen Irrthümern seines Systems festhielt, und so kann denn sein Manuscript nur zeigen, in wie weit es möglich ist, mit Fleiss und Scharfsinn für eine verlorene Sache zu wirken.

Am 17. November 1885 starb er zu New-York an Altersschwäche, nachdem er das Augenlicht fast ganz verloren, im 89. Lebensjahre und hinterliess den grössten Theil seines Vermögens dem Concordia College in St. Louis und der Capital University in Columbus mit der Bestimmung, dass die Zinsen armen Studirenden als Stipendien zufallen möchten. Der von ihm gegründeten Emanuelskirche in New-York wandte er eine nicht unbeträchtliche Schenkung zu. Dass der harte, in sich zurückgezogene Mann sich gern gefällig erwies und die vielen von amerikanischen Gelehrten an ihn gestellten philologischen, chronologischen etc. Fragen willig und ausführlich beantwortete, wird ihm von seinen Freunden in der neuen Welt besonders nachgerühmt.

Dies ist das Leben des ersten deutschen Aegyptologen, der bis ans Ende der Ueberzeugung huldigte, dass er verkannt und grosser Ruhmestitel beraubt worden sei. Hätte er sich mit dieser Ansicht im Rechte befunden, dann würde, da die Wahrheit zuletzt immer siegt, die Nachwelt auf seine Arbeiten zurückgehen und ihn sicher nicht nur als Forscher, sondern auch als Märtyrer doppelt hoch auf den Schild heben. Wir Deutschen, und ich als einer der ersten, würden besonders freudig bereit sein dies zu thun, wenn Seyffarth's System in der That der Wahrheit näher käme als das seines französischen Rivalen. Jetzt, da ich mich als sein Nachfolger und von seinen Anhängern in Amerika gedrängt, der Aufgabe unterziehe, Seyffarth's Anklagen und Ansprüche zu würdigen, hat es mir obgelegen, seine Arbeiten von der ersten bis zur letzten zu prüfen. Dies ist denn mit voller Objectivität geschehen, und ich werde darzustellen haben, was er neben Champollion für unsere Wissenschaft gewonnen, wie sich anfänglich sein System zu dem des Franzosen verhielt, und welche seiner Leistungen allerdings in der Folge keine genügende Würdigung erfahren haben.

Zunächst wollen wir mit Hülfe eines Vergleiches dem Leser zu zeigen versuchen, wie sich Seyffarth's System im Allgemeinen zu dem Champollion's verhält. Cajus (Champollion) erkannte, dass am Himmel Planeten und Fixsterne (ideographische Zeichen und die Buchstaben des Alphabetes) erkennbar seien, aber weiter nichts, während später Cnejus (Seyffarth) behauptete, es gäbe am Firmament neben den Fixsternen, die Cajus vor ihm entdeckt hatte, nur noch Kometen und Nebelflecke (Silbenzeichen), welche allerdings von Cajus übersehen worden waren, aber sicher keine Planeten. Als dann später des Cajus Schüler gleichfalls Kometen und Nebelflecke sahen, behauptete Cnejus, er habe die Wahrheit richtig und vor

ihrem Lehrer erkannt, und die Anderen, welche neben den Fixsternen, deren Entdeckung er dem Cajus nicht absprechen konnte, und den Planeten, deren Dasein er zu negiren fortfuhr, auch Kometen und Nebelflecke in ihr System aufgenommen, lebten im Irrthum, und seien zu Räubern an ihm geworden. Das Folgende wird das Zutreffende dieses Gleichnisses erhärten, welches immerhin das Zugeständniss in sich schliesst, dass eine Entdeckung, für welche Seyffarth die Priorität zukommt, von Champollion's Nachfolgern benutzt wird, ohne dass sie Seyffarth's Namen jemals dabei erwähnen.

Als die beiden Gegner in Italien zusammentrafen, hatte der Franzose unabhängig von Thomas Young, von dem einige mit der ihm eigenen Genialität herausgerechnet worden waren, die alphabetischen Zeichen des ägyptischen Alphabetes richtig erkannt, dem ideographischen Theile der Hieroglyphenschrift scharfsinnig und im Ganzen sutreffend den ihm gebührenden Platz angewiesen und viele in hieroglyphischer und hieratischer Schrift geschriebene Gruppen auf Grund der koptischen Sprache und sorgfältiger Textvergleichungen richtig bestimmt.

Seyffarth war, obgleich er die Vorarbeiten des Franzosen kannte, zu anderen Resultaten gekommen, die er in seine Rudimenta hieroglyphica, welche während seines Aufenthaltes in Italien erschienen, niederlegte, und unter denen sich auch die richtige Behauptung befand, ein einzelnes Zeichen könne mehrere Laute auf ein Mal darstellen. Ausser diesem später bewährten Satze enthält dies Werk kaum einen Paragraphen, aus dem die methodische Forschung auch nur den geringsten Nutzen hätte ziehen können. Geradezu unbegreiflich ist der Fehlgriff, den er nicht nur hier, sondern auch noch in ganz später Zeit begeht, und der ihn veranlasst, das Demotische für die älteste Schriftstufe zu erklären, aus der dann durch fortgesetzte kalligraphische Verschönerung erst das Hieratische und endlich das Hieroglyphische entstanden sei. Muss es doch dem gesunden Menschenverstande von vorn herein einleuchten, dass eine Bilderschrift zuerst kenntliche Darstellungen der gemeinten Gegenstände gibt, und dass erst diese zu conventionellen Vereinfachungen führen können. Die spätere Forschung hat denn auch gelehrt, dass das Hieroglyphische längst geschrieben ward, bevor man es ins Hieratische verkürzte, und dass das Demotische erst im achten Jahrhundert v. Chr. in Uebung kam. Frühere Proben dieser Schreibart, aus der doch nach Seyffarth die anderen entstanden sein sollten, sind nicht vorhanden.

Aus dem Studium aller drei Schriftarten gewinnt Seyffarth dann die Ueberzeugung, dass die hieroglyphische in „grammatisch-symbolischer“ Weise zu erklären sei, und zwar indem er in jeder Hieroglyphe nicht die wirkliche, symbolische oder allegorische Darstellung eines Objectes oder abstrakten Begriffes sieht, sondern indem er jedes hieroglyphische Zeichen für die symbolische Wiedergabe eines Lautbildes erklärt. Die Cartouche ⊂⊃ der Rahmen,

welcher die Königs- und einige Götternamen umgibt, bedeutet für ihn nicht ideographisch und in conventioneller Weise den Begriff „Namen“, sondern ist für ihn das Lautsymbol für die phonetische Gruppe r-n oder das Wort ren, ran, len, welches auf Koptisch nomen d. i. der Name bedeutet. wo es mit der lautlichen Schreibung vorkommt, für ein ideographisches Determinativzeichen zu halten, wie es Champollion vor ihm mit vollem Rechte gethan hatte, fällt ihm nicht ein [1]). Auf diese Anschauung gründen sich denn auch die Uebersetzungen, an denen er sich versucht, und während Champollion in seinem Précis auch die Ideogramme richtig würdigt und darum schon dahin gelangt, kleine Sätze gut zu übertragen, enthalten seine Versionen, denen er ein nur in seiner Phantasie lebendes Altkoptisch zu Grunde legt, das dem Hebräischen verwandt ist, soviele Fehler als Worte.

In seinen Rudimenta republicirt er das Capitel des Todtenbuches, welches wir gegenwärtig nach dem Turiner Exemplar dieses in vielen Handschriften erhaltenen grössten religiösen Literaturwerkes der Aegypter das 18. nennen, und zwar nach dem sogenannten Papyrus Cadet, von dem sich eine Nachbildung in der Déscription de l'Égypte findet.

Das Capitel beginnt:



O	Θeḥuti	sema'aχeru	Usår	r	χeft' — f
o	Thot	lass triumphiren	den Osiris	gegen	seine Feinde.

Da Seyffarth keine ideographischen Zeichen gelten lässt, wird die ganze Gruppe אן oder אש mit hebräischen Lettern von ihm umschrieben. Den Mann mit der Hand am Munde nennt er einen sich neigenden Mann, und bringt ihn mit dem Koptischen ⲁϣ, ⲉϣ tollere, suspendere, oder ⲉϣ exclamare zusammen und erklärt ihn für eine particula exclamandi. Diese übersetzt er „age!“,

1) Schon der Umstand, dass viele ausgeschriebene Worte mit 2 oder mehr Determinativzeichen versehen werden, beseitigt jeden Zweifel an ihrem ideographischen Werth. So wird das Wort χaṭbu tödten ausgeschrieben, und hinter ihm tritt bisweilen nur der bewaffnete Arm auf, welcher andeutet, dass wir es mit einer gewaltsamen Handlung zu thun haben, aber es tritt auch zu demselben bewaffneten Arm noch ein Messer, das dann die Gewaltthat des Tödtens näher definirt. Wohin Seyffarth, der keine Ideogramme kennt, mit der phonetischen Verwerthung auch dieser Zeichen gelangt, kann der Fachmann sich denken. Dass diese Determinativa keinen Lautwerth hatten, musste ihn schon der Umstand lehren, dass z. B. hinter unserem χaṭbu bald der bewaffnete Arm allein, bald mit dem Messer, bald dieses allein und bald an seiner Stelle ein niedersinkender Mann gebraucht ward. Er ist eben dem Studium der Varianten in schwer erklärlicher Weise fern geblieben. Aus ihnen lassen sich 1000 ähnliche Belege gewinnen.

was ganz zufällig richtig ist, obgleich unsere Gruppe à zu lesen und eine unendlich häufige Interjection ist. = à. — zeigt ideographisch an, dass wir es mit einem Rufe zu thun haben. Das folgende Zeichen , der Ibis auf der Standarte, das die Varianten Θeḫuti zu lesen zwingen und schon von Champollion richtig für das Symbol des Gottes Thot erkannt worden ist, liest er in seiner Grammatica aegyptiaca (1856), indem er sich seinem Gegner fügt, richtig, doch umschreibt er es in den rudimenta אנ und koptisch ⲛⲁ ⲛⲛⲟⲩ venire. Der Vogel selbst ist für ihn der Buchstabe n, das ⌓ \\ unter dem Gestell hält er für א oder י. Das eben erwähnte sema'aχeru hält er in Folge einer schwer verständlichen Manipulation für den Namen Osiris, und die Gruppe , welche nun folgt, für Ⲭⲏⲙⲓ, ⲕⲏⲙⲓ d. i. Aegypten. Das über und — für ihn χ und e — stehende Auge ist nach seinem System m, und gehört zwischen χ und e, während in Wirklichkeit = us, = år ist, und das Männchen schon von Champollion für das Determinativzeichen erkannt ward, welches jedem Götternamen folgt. Auf sehr verschiedenen Wegen, auch durch griechische Antigrapha ist Champollion's richtige Bestimmung, sei der Götternamen Osiris, erwiesen worden; Seyffarth übersetzt, wie wir sehen, diese Gruppe in den Rudimenta „Aegypten", während er sie in der Grammatica aegyptiaca stillschweigend nach Champollion ⲟⲩⲥⲓⲣⲓ umschreibt und Osiris übersetzt. In genau derselben Weise geht es fort bis an's Ende. — Was Seyffarth überträgt:

„Wohlan! Komm nach Aegypten, o Osiris, ergötze Jüngling!" bedeutet wirklich:

„O Thoth [1]), lass triumphiren den Osiris über seine Feinde."

Gerade in dieser Zeit beklagt sich Seyffarth bitter über die Verläumdung Champollion-Figeac's, des Bruders seines grossen Gegners, er habe ein Mal aus einem Texte, welcher einen Privatkontrakt enthalte, einen Hymnus herausgelesen; aber dies wäre bei der Methode, der Seyffarth in den Rudimenta folgte, sehr möglich gewesen, und die Verläumdung Champollion-Figeac's, der übrigens hinter seinem Bruder (le jeune) in jeder Hinsicht weit zurückstand, lässt sich vielleicht darauf zurückführen, dass Seyffarth allerdings gerade in jener Zeit einen Abschnitt des Todtenbuches, worin von der Sonne keine Rede ist, einen „Hymnus an die Sonne" nannte.

1) Der Himmelsschreiber und Vorsteher der Wägung in der Halle der (lohnenden und strafenden) Gerechtigkeit.

Um seinem System dem Champollion'schen gegenüber Geltung zu verschaffen und Figeac's Angriffe zu widerlegen, verfasste er in Italien eine lateinische Vertheidigungsschrift [1]), die er ins Italienische und Französische übersetzen liess, und in ihr findet sich eine synoptische Zusammenstellung der Hauptgrundsätze des Seyffarth'schen und Champollion'schen Systems. In der dem Franzosen gewidmeten Reihe würde dieser Manches ergänzt und anders gefasst haben, doch hält sie sich frei von Entstellungen, und so gewährt uns das Nebeneinandersetzen der Systeme beider Gegner von Seiten der einen Partei die Möglichkeit unserem Landsmanne in seinem eigenen Sinne Alles zuzuweisen, was er damals vor Champollion, dessen grossartige Entdeckung und Bestimmung des Hieroglyphenalphabetes Seyffarth nur als vollendete Thatsache hinnimmt, vorauszuhaben meinte.

Seyffarth.	Champollion.
Das Altkoptische, ist die Grundsprache, in der die Denkmäler der alten Aegypter geschrieben sind.	Das Neukoptische ist die Grundsprache, in der die Denkmäler der alten Aegypter geschrieben sind.

Hier begeht Seyffarth einen Irrthum; denn Champollion hielt das einzige Koptische, das wir besitzen, und das darum nicht Neukoptisch genannt werden darf, nur für die Sprache, mit deren Hülfe wir die hieroglyphischen, hieratischen und demotischen Texte entziffern können und sah sehr wohl ein, dass sie den älteren Texten in älteren Formen zu Grunde gelegen haben müsse; da wir aber keine Proben dieser älteren Formen besitzen, konnte sich Champollion ihrer nicht zu Entzifferungszwecken bedienen, während Seyffarth, wie schon oben erwähnt ward, sich ein Altkoptisch (die *ἱερὰ διάλεκτος* des Josephus) a priori construirte und sich desselben bei seinen Uebersetzungen bediente.

Diesem ersten Satze lässt er einen zweiten folgen, dem er keinen Champollion'schen zur Seite stellt, weil dieser viel zu vorsichtig war, ein Urtheil über eine Sprache auszusprechen, die er noch nicht kennen konnte, während Seyffarth, der das Altkoptische benutzte, ohne es zu kennen, kühnlich aussprach:

„Die alte Sprache der Aegypter, welche die Alten den heiligen Dialekt nannten, unterscheidet sich vom Neukoptischen durch Wurzeln, grammatische Formen und syntaktische Verbindungen." Das Alles war sehr wahrscheinlich, wurde auch von Champollion vorausgesehen, aber nachweisen liess es sich damals nicht, da man noch keine sichergestellte Probe des alten Koptischen besass. Die

---

1) G. Seyffarth. Brevis Defensio Hieroglyphices inventae a F. A. Guil. Spohn et G. S. Lips. J. A. Barth 1827. — Difesa del sistema Geroglifico dei Signori Spohn e Seyffarth scripta del Signor Seyffarth. Torino. C. Silva 1827.

drei folgenden Sätze gereichen dem gesunden Sinn und Scharfblick Seyffarth's zu geringer Ehre; denn er zäumt hier das Pferd am Schwanze auf und behauptet, wie schon oben mitgetheilt ward, dass das Demotische dem Hieratischen und dies dem Hieroglyphischen vorangehe.

Champollion tritt dagegen entsprechend dem wahren, längst als richtig nachgewiesenen Sachverhalte für die umgekehrte Folge der drei ägyptischen Schriftarten ein. Durchaus zutreffend ist auch seine Behauptung, dass die demotische um Einiges weniger symbolisch (ideographisch) sei als die hieratische Schrift, und dass das Hieratische aus Zeichen bestehe, die geringere Abkürzungen erfahren hätten als die demotischen. Endlich hat es sich als richtig erwiesen, dass die hieratische Schrift um Einiges weniger symbolisch sei, als die hieroglyphische, und wer möchte Einspruch gegen Champollion's Ansicht erheben, dass die Hieroglyphenschrift aus Bildern verschiedener dem Leben entlehnter Gegenstände bestehe, durch welche man Gedanken zum Ausdruck brachte, bevor man sich der Lautschrift bediente, während Seyffarth das Umgekehrte behauptet und die Hieroglyphenschrift für im Ganzen grammatisch erklärt und sie von vornherein lautlich sein lässt.

Hier sei ein kleiner Aufenthalt gestattet.

Bei verschiedenen Anlässen haben wir selbst uns lebhaft zu dem Satze bekannt, dass, wie das Kind sich früher durch Geberden als durch Worte verständlich macht, die primitiven Völker, um ihre Gedanken mitzutheilen, sich eher einer Bilder- als einer Lautschrift bedienten. Zwar zeigen jetzt die ältesten, erst vor wenigen Jahren entdeckten Hieroglyphentexte, die Pyramideninschriften, dass man sich in der frühesten Epoche des ägyptischen Schriftthums reichlicher der lautlichen Zeichen bediente, als der ideographischen, welche indessen schon damals genau dieselbe Verwendung fanden, die ihnen von jeher zukam, die ihnen bis ans Ende verblieb, und die ihnen Seyffarth auch noch in seinen spätesten Schriften abgesprochen hat, doch können gerade darum die alphabetischen Lettern, die der Franzose sicher vor unserem Landsmanne entdeckte, nicht, wie dieser behauptet, von den Phöniziern entlehnt sein, sondern müssen vielmehr fraglos dem ägyptischen Genius ihren Ursprung danken; denn mit Recht behaupten unsere ersten Physiologen, dass die Zerlegung der Sprache in die Laute des Alphabetes, eine sehr complicirte geistige That, nur an einer Stelle der Erde vollbracht worden sein könne. Ist dies der Fall, so muss, wie die Pyramideninschriften lehren, die, so alt sie sind, nicht einmal Anfänge bezeichnen, sondern uns das ganze System schon fix und fertig vor Augen führen, Aegypten ihre Heimat sein, nicht das so viel später erwachsene Phönizien, und es hat sich jetzt auch ergeben, nachdem Lenormant, de Rougé und andere dieser Vermuthung eine feste Grundlage gegeben, dass die Phönizier, welche früh mit dem Nilthal in Verbindung traten, ihre Lettern den hieratischen

Zeichen ihrer ägyptischen Nachbarn entlehnten. Das praktische Handelsvolk bediente sich ihrer ohne jede Beigabe, während die mehr künstlerisch und sinnig angelegten Aegypter ihrer Schrift geflissentlich eine gewisse Complication beliessen, theils um der Schrift, die sie bei der Dekoration von Gräbern und Tempeln verwandten, ihren ornamentalen Charakter, der auf einer gewissen Mannigfaltigkeit der Bilder beruhte, zu bewahren, theils um ihre Verständlichkeit zu heben; denn das Altägyptische ist eine arme Sprache, in der es von Homo- und Synonymen wimmelt, und der es nur zu Gute kommen konnte, wenn man die vieldeutigen Gruppen mit Determinativzeichen versah, welche die Schriftbilder vermannigfaltigten und zu gleicher Zeit der Verwechslung so vieler Worte, denen zahlreiche Bedeutungen zukamen, den Riegel vorschoben.

Die beiden folgenden Paragraphen bieten auf der Champollion'schen, wie auf der Seyffarth'schen Seite Fehlerhaftes und längst Richtiggestelltes. Im neunten und zehnten [1]) Paragraphen ist Seyffarth im Rechte; denn es können sowohl mehrere Bilder ein und denselben Laut, als ein und dasselbe Zeichen verschiedene Laute darstellen, und so werden wir nicht Champollion, sondern ihm die Entdeckung der Polyphonie vieler Hieroglyphen zuzuschreiben haben.

1832 ging der grosse Franzose im einundvierzigsten Lebensjahre dahin, und sein Bruder Figeac ward mit der Herausgabe seiner Manuscripte betraut, unter denen sich auch die Grammaire égyptienne befand. Dies grossartige Werk überbot alle Erwartungen, doch, wie schon oben mitgetheilt ward, konnte sich Seyffarth erst spät entschliessen, ihm eine Würdigung — und zwar eine recht herbe — angedeihen zu lassen.

Dennoch trägt die „Grammaire" den Stempel der unsterblichen Leistung an der Stirn und überbietet in jeder Hinsicht himmelweit Seyffarths so viel später (1855) erschienene Grammatica aegyptiaca. Jene wird als Markstein auf dem Wege der ägyptologischen Studien immerdar stehen bleiben und sollte schon während ihres Erscheinens unserer Wissenschaft einen ihrer bedeutendsten Förderer zuführen.

Am 14. Juli, ein Jahr nach dem Tode Champollion's, kam ein junger Deutscher nach Paris, Dr. R. Lepsius, der sich durch seine treffliche Dissertation über die Eugubinischen Tafeln rühmlichst bekannt gemacht und zu Leipzig unter G. Hermann, zu Göttingen unter O. Müller, Dissen, den Grimm's, Dahlmann und H. Ewald, zu Berlin unter Bopp, Boeckh, Lachmann etc. zn einem vielversprechenden Philologen, Archäologen und Linguisten herangebildet hatte. Anfänglich widmete er sich in Paris nur linguistischen Studien, als ihn aber ein halbes Jahr nach seiner Ankunft daselbst Bunsen aufforderte nach Rom zu gehen und dort die junge Aegyptologie methodisch weiterzuführen, fühlte er erst mächtige Bedenken

1) Lateinische Ausgabe. § 11—12 der italienischen.

und antwortete Bunsen auf seine sehr verführerische Einladung, was er bisher von der Aegyptologie gesehen, erscheine ihm theils unwissenschaftlich, theils unsicher; wenn aber besonders Champollion's literarischer Nachlass das biete, was er von ihm erwarte, so werde er gern und mit Hoffnung auf schöne Resultate an die Arbeit gehen. Aber seine Bedenken liessen sich keineswegs auf einen Schlag beruhigen, und es bedurfte einer guten Reihe von Monden, bis er sich (1834) einen Ueberblick über den Stand der Aegyptologie verschafft hatte. Dann erst, und nachdem er besonders Champollion's Nachlass studirt und sich das Koptische zu eigen gemacht, konnte er Bunsen erklären, dass er das rechte Feld für künftige Arbeiten gefunden.

Was ihn für das System des Franzosen gewann, war ausschliesslich der Umstand, dass nur dies auf festem, wissenschaftlichem Grunde ruhte, und sobald Lepsius die ägyptischen Denkmäler in Paris und Italien kritisch und mit dem ihm eigenen linguistischen Scharfblick studirt hatte, legte er auch Champollion's Grammaire, die ihm früher als Anderen zugänglich war, seinen Forschungen zu Grunde und behandelte die Hauptpunkte des Systems zum ersten Male in echt methodischer Weise. Seyffarth's „Schlüssel“ zu berücksichtigen hielt er für verlorene Mühe, und er spricht sich Bunsen gegenüber mit Bedauern und strenger Missbilligung über denselben aus. Was vermochte er auch mit einem „Schlüssel“ zu beginnen, der keine ideographischen Zeichen kannte, obgleich ihr Vorhandensein nach Champollion's Darlegungen nur von einem voreingenommenen Geiste geleugnet werden konnte. Sah Seyffarth damals 1837 fast alle Zeichen für Silbenzeichen an [1]), so fand Lepsius auch darin einen trostlosen Irrthum, und er hatte nicht Unrecht mit seiner Behauptung, dass, nach dem Erscheinen der „Grammaire“, Seyffarth's philologischen Arbeiten zu den Todten geworfen zu werden verdienten. Trotz solcher entschiedenen Parteinahme für Champollion war Lepsius doch keineswegs blind für die Missverständnisse, an denen es in der „Grammaire“ nicht fehlte, und wenn ihr Verfasser die begrenzten Gruppen von Zeichen, welche wir jetzt und nach Lepsius' lettre à Rosellini „Silbenzeichen“ nennen, falsch aufgefasst hatte, so konnte dies dem kritischen Scharfblicke des methodisch vorgehenden Linguisten nicht entgehen.

Diese Angelegenheit, aus der Seyffarth das Recht ableitete, die Champollion'sche Schule als Räuber an seinem geistigen Eigenthum zu bezeichnen, verhält sich also:

Seyffarth hatte, wie gesagt, schon in den Rudimenta Silbenzeichen erkannt [2]); denn es ist ihm nicht abzusprechen, dass er früher

---

1) In der Grammatica aegyptiaca 1855 macht Seyffarth stillschweigend einige Concessionen, doch bleibt er im Ganzen bei den alten Irrthümern stehen.

2) Es heisst dort: Hieroglyphica emphonica appellare liceat ea, quae suo ambitu integram literam hieraticam pluresve describunt.

als Champollion zu der Ueberzeugung gelangt war, ein einziges Zeichen könne den Werth mehrerer Laute in sich schliessen und also ein Silbenzeichen sein. Dem entspricht dann die später von ihm formulirte unhaltbare Behauptung: „Grundsätzlich drückt jedes hieroglyphische, hieratische oder demotische Schriftzeichen die Consonanten aus, welche der Name desselben enthält.“ Daneben versichert er noch 1855 in seiner Grammatica aegyptiaca: „Keine Hieroglyphe, von den astronomisch-mythologischen Anaglyphen abgesehen, kein hieratisches und demotisches Zeichen hat eine symbolische Bedeutung, drückt niemals mimetisch, tropisch oder änigmatisch einen Begriff aus.“ So besteht für ihn ziemlich die ganze Schrift aus Silbenzeichen, denen er dann noch die Buchstaben zufügt, die er akrophone Zeichen nennt, weil sie, wie schon Champollion vor ihm angenommen hatte, dem Laut entsprechen sollten, mit dem der Name der betreffenden Hieroglyphe begann. Dass sich mit solchen Grundsätzen nichts machen liess, musste jedem einleuchten, der sich selbstständig oder an der Hand der Champollion'schen „Grammaire“ mit dem Studium des hieroglyphischen Schriftsystems tiefer befasst hatte, und wer die einzelnen von Seyffarth bestimmten Gruppen näher ansah und sie mit den von Champollion erklärten verglich, der konnte nicht lange zweifeln, für wen er Partei zu ergreifen habe. Ausserdem hatte Seyffarth vor 1837 die Menge der Zeichen, die er mit mehreren Consonanten umschrieb, niemals Silbenzeichen genannt; vielmehr gebührt Lepsius das Verdienst diese Bezeichnung eingeführt zu haben.

Champollion hatte gerade diese Gruppe von Hieroglyphen schief aufgefasst; denn obgleich ihn seine ruhig fortschreitenden inductiven Studien zu der Erkenntniss geführt hatten, dass es neben den rein alphabetischen und ideographischen Zeichen auch solche gebe, die mehrere Laute in sich zusammenschlossen, so sah er in diesen Zeichen nur Abkürzungen von häufig gebrauchten Gruppen, welche dadurch bewirkt wurden, dass man ihren Anfangsbuchstaben schrieb, und es dem Leser überliess die anderen Laute zu ergänzen, welche der Name der betreffenden Hieroglyphe in voller Ausschreibung enthielt. So hatte er durch das Studium der Varianten richtig erkannt, dass das Zeichen in seiner vollen Ausschreibung oder 'anχ sei, doch hielt er das blosse nicht für ein Silbenzeichen 'anχ, sondern für ein 'a (ע), das eine Abkürzung des vollen 'anχ sei, und zu dem überall, wo es vorkomme, nχ ergänzt werden müsse. Das Zeichen fand er oft allein, oft mit dem Complement n, also men, und da er sah, dass es nie bloss m bedeute, erklärte er für die Abbreviatur der Gruppe men, die mit sehr verschiedenen Determinativzeichen je nach ihrer Bedeutung auftreten kann, und war also für ihn ein m, dem

der geübte Leser von selbst das ∿∿∿ n beifügte, wenn der Schreiber es unterlassen hatte, dies zu thun.

Man sieht, dass auch er erkannt hatte, es gebe Hieroglyphen, welche mehrere Laute auf ein Mal zur Darstellung bringen, doch war seine Auffassung derselben unhaltbar. Dabei wich sie soweit von der Seyffarth'schen ab, dass an eine Anknüpfung an diese kaum gedacht werden kann.

Als nun Lepsius 1837 an die kritische Prüfung des Champollion'schen Systems ging [1], stiess er naturgemäss auf Champollion's Irrthum und erklärte gerade heraus, dass er noch keiner wirklichen phonetischen Abbreviatur begegnet sei [2], und während er ferner nachweist, dass die ägyptische Schrift eine einheimische, am Nil selbst erwachsene sein müsse, sagt er, es gebe in der Hieroglyphenschrift „non seulement le principe alphabétique et le principe syllabique, mais encore les traces de la première enfance de l'écriture, le principe ideographique [3].

Hier ist es, wo Lepsius das Wort „Silbenzeichen" zum ersten Male in die Aegyptologie einführt, und dass er es durchaus selbstständig thut, das beweist p. 50 § 35, wo uns eine Auffassung der Silbenzeichen begegnet, welche von der Seyffarth'schen weit genug abweicht und die das volle Gepräge des eminent historischen Lepsius'schen Geistes trägt.

Wie überall so sucht er auch hier die geschichtliche Entwicklung im Auge zu behalten. Das Silbenzeichen war nach ihm in der ursprünglichen Bilderschrift zunächst Ideogramm. Erst nach der Einführung des phonetischen Systems gewann es festen lautlichen Werth, und wo man es ausschrieb behielt es den seines Anfangsbuchstabens. So sieht er in dem Silbenzeichen ☥ zunächst ein Ideogramm, welches das Leben, kopt. ⲱⲛϩ, bedeutet. Nachdem es seine die Aussprache sichernden Complemente empfangen (☥ ∿∿∿ ⊗) gewann das ☥ — aber nur dann — den Werth seines Anfangsbuchstabens 'a (kopt. ⲱ). Später wurde ☥ ein echtes phonetisches Silbenzeichen und zur Darstellung aller Begriffe benutzt, welche die Aussprache 'anχ besassen. Verschiedene Sinndeterminativa hinter den mit oder ohne Complemente auftretenden Zeichen schützten vor Verwechselungen; denn 'anχ war eine vieldeutige Wurzel. Bis in die spätesten Zeiten erhielt ☥ indessen einen ideographischen neben dem phonetischen Werth, und wir können Lepsius nur beistimmen,

1) R. Lepsius. Lettre à Mr. le P. H. Rosellini sur l'alphabet hiéroglyphique. Rome 1837. Auszug aus den annali des röm. archäol. Institutes.
2) l. l. p. 50.
3) l. l. p. 48.

wenn er die Art und Weise, in der sich das ideographische und phonetische System mit einander verschlingen und einander ablösen, eine höchst anmuthige und sinnreiche nennt.

Ein Beispiel! Die Hieroglyphe ☥ stellt einen Spiegel dar, und wo sie hinter die volle Schreibung tritt, lehrt sie als Sinndeterminativ, dass hier ein Spiegel gemeint sei. 'anχ bedeutet auch das Ohr, und wird es voll ausgeschrieben, und dahinter stellt sich noch das Determinativzeichen für Ohr 𓄔 oder 𓂈 (ein Kalbsohr oder das des Menschen), so ist ☥ Lautdeterminativ, das die Aussprache der Silbe sichert und 𓄔 oder 𓂈 Sinndeterminativ, welches anzeigt, dass die Gruppe 'anχ hier „das Ohr“ bedeute. Steht 'anχ allein ohne Complemente, wie in der unendlich häufigen Gruppe, welche als Wunschformel den Namen des Pharao begleitet, ☥ 𓌃 𓋹 'anχ ut'a seneb (Leben, Heil, Kraft), so möchten wir es immer noch lieber für ein symbolisches als für ein Silbenzeichen halten. Wie es zu lesen war stand bei dem Aegypter fest, aber während er es schrieb, hatte er mehr die Bedeutung als den Lautwerth im Sinne.

Wenn Seyffarth nun aus dem Umstande, dass Champollion's grammaire nichts von Silbenzeichen weiss, die er längst signalisirt hatte, und des grossen Franzosen Schule später dennoch vielen Hieroglyphen den Werth von Silbenzeichen beilegt, das Recht herleitet, sämmtliche dem System des Franzosen im Ganzen beipflichtende Aegyptologen Schädiger seines Besitzes zu nennen, so vergisst er dabei immer die grundlegende Lepsius'sche Arbeit; aber wenn diese auch eine selbstständige von Seyffarth's Auffassung abweichende Erklärung der Silbenzeichen gibt, so darf allerdings nicht geleugnet werden, dass unsere heutige Auffassung der Silbenzeichen, die sich mehr der Seyffarth'schen, als der Champollion'schen nähert, stillschweigend und ohne meinen Leipziger Vorgänger zu erwähnen, ihren Platz in der Wissenschaft gefunden. Sind nun auch die meisten Seyffarth'schen Einzelbestimmungen dieser Zeichen falsch, macht Seyffarth auch unendlich viel mehr Hieroglyphen zu Silbenzeichen, als recht ist, so gebietet doch die Billigkeit einzugestehen, dass er neben dem Verdienst zuerst auf den Umstand hingewiesen zu haben, dass ein Zeichen verschiedene Aussprachen besitzen und das gleiche Lautbild durch verschiedene Zeichen ausgedrückt werden kann, auch den andern für sich in Anspruch nehmen darf, der Entdecker jener Hieroglyphen gewesen zu sein, die wir nach Lepsius' Vorgang Silbenzeichen nennen.

Dennoch wird niemand, der dem inductiven Fortschreiten der sich an Champollion's Arbeiten knüpfenden ägyptologischen Forschung gefolgt ist, der Ueberzeugung sich verschliessen, dass die polyphonen wie die Silbenzeichen ganz unabhängig von Seyffarth mit Nothwendig-

keit gefunden werden mussten und entdeckt worden sind. Wenn der tüchtige und scharfsinnige Forscher de Rougé, wenn S. Birch, H. Brugsch und andere spätere Aegyptologen die Silbenzeichen als einen integrirenden Theil des hieroglypischen Schriftsystems ansahen und behandelten und ihnen ihren wahren, von Seyffarth's Forderungen gewöhnlich weit abweichenden Werth zuertheilten, so sind sie dazu kaum durch diesen gekommen, sondern durch die ruhige Fortentwicklung der Arbeiten Champollion's.

1866 hatte Lepsius das Glück, unter den Trümmern von Tanis (Sān) eine zweite grosse Trilingue (hieroglyphisch, griechisch und am Rande demotisch) zu entdecken. Diesem wichtigen Document wohnte die Kraft inne zu erweisen, welches System das richtige sei. Mit seiner Hülfe konnte gleichsam die Probe auf das Exempel geliefert werden, dessen Lösung die Aegyptologen unternommen, und sie hat der Champollion'schen Schule ihr „recte tu quidem" mit überraschender Entschiedenheit zugerufen. Dem Verfasser wurde, während er als Privatdocent in Jena seine Wissenschaft vertrat, zuerst der hieroglyphische Theil der Trilingue übersandt, und sein College Merx, der heute zu Heidelberg als Orientalist lehrt und schafft, war Zeuge, wie er diesen so übersetzte, dass der griechische Text, welcher erst später nach Jena gelangte, überall mit seiner Version zusammenstimmte. Wenn Herr Knortz [1]), jedenfalls auf Angabe des schon hochbetagten Seyffarth hin, versichert, Lepsius habe 440 Gruppen des von ihm entdeckten Monuments unentziffert lassen müssen, fällt es uns schwer, auf diese ungeheuerliche Insinuation die Antwort zu finden. Da wir Seyffarth keine geflissentliche Entstellung der Wahrheit zutrauen, so können wir die Sache nur so erklären, dass Lepsius 440 Gruppen der Inschrift anders erklärt hat, als dies mit Hülfe des Seyffarth'schen falschen Schlüssels möglich gewesen wäre. Die Wahrheit ist, dass uns die Tafel von Kanopus weder lexikalisch, noch grammatisch etwas wesentlich Neues gebracht hat und dass Lepsius wenige Monde nach dem Funde der Trilingue ihre Herausgabe, und zwar mit einer Uebersetzung des hieroglyphischen Textes vollendete, welche mit seiner griechischen Fassung genau übereinstimmte. Will sich ein Laie von dem wahren Sachverhalte unterrichten, so nehme er Pierret's leider wenig correktes „Glossaire" der Tafel von Tanis [2]) zur Hand, in dem er die einzelnen in dem Dekret vorkommenden Gruppen gesondert finden wird, der vergleiche die diesen gegebenen Bedeutungen mit denen, welche ihnen H. Brugsch in seinem hieroglyphisch-demotischen Wörterbuch, oder S. Birch in seinem noch früheren Vocabularium zuertheilt, halte seine Resultate mit der Lepsius'schen Uebersetzung

1) Karl Knortz. Gustav Seyffarth. Eine biographische Skizze. New-York. Steiger 1886.

2) P. Pierret. Études égyptologiques. Glossaire égyptien-grec du décret de Canope. Paris 1873. Franck — Vieweg.

des hieroglyphischen und griechischen Textes des Dekretes von Kanopus zusammen, und er wird finden, dass hier Alles passt und klappt, und dass uns die neue Trilingue auf sprachlichem Gebiet nur noch sehr wenig lehren konnte.

Dieser Umstand spricht dem Seyffarth'schen System, mit dem sich keine Zeile der Inschrift übertragen liesse, ein für alle Mal das Urtheil und bestätigt die Richtigkeit der Arbeiten unserer Schule. Seyffarth war wohl zu alt und hing zu fest an seinen ihm in Fleisch und Blut übergegangenen Lehrsätzen, um sich diesem Verdikt seiner Lebensarbeit fügen zu mögen oder zu können, ja er glaubte an die Richtigkeit seines Systems bis ans Ende, obgleich er erlebte, dass mit Hülfe des Schlüssels, dessen sich die neuere ägyptologische Schule bediente, Inschriften und Papyrus gelesen wurden; deren Inhalt ein ganz neues Licht auf die Cultur und Geschichte des alten Aegypten warf. Er sah wichtige Staatsverträge, Kriegsberichte und Biographien, sah das Todtenbuch und mythologische Texte übersetzen, sah medicinische und mathematische Werke gewürdigt und, soweit es gewisse Hindernisse zuliessen, zutreffend erklärt werden, vor seinen Augen wurden Märchen und andere belletristische Stücke des interessantesten Inhalts übersetzt, aber das Alles erschütterte ihn nicht in dem Glauben an das eigene System, mit dessen Hülfe er nur zu Versionen von haarsträubendem Widersinn gelangte. —

Schon seit Jahrzehnten folgen wir nur e i n e r Grammatik und e i n e m Wörterbuch, und der Aegyptolog in London muss den gleichen Text, dafern er keine Fehler begeht, ebenso übersetzen, wie der in New-York und Paris. Einzelne Gruppen lassen verschiedene Deutungen zu, aber über den Inhalt des betreffenden Stückes im Ganzen kann niemals eine bemerkenswerthe Meinungsverschiedenheit obwalten. Wie oft hat sich dies schon bei neu entdeckten Inschriften bewährt, und dies Alles konnte Seyffarth nicht entgehen, doch der gekränkte, eigenwillige Mann wollte denen nichts zu danken haben, die eines seiner Verdienste, worauf er sich am meisten zu gute that, anzuerkennen unterliessen, und dass ihm in dieser Hinsicht nicht genug gethan worden ist, das haben wir weiter oben willig anerkannt, wenn auch mit dem nicht scharf genug zu wiederholenden Vorbehalte, dass die Silbenzeichen bei dem methodischen Fortschreiten der Wissenschaft auch ohne sein Zuthun richtiger als es je von ihm geschehen ist, aufgefasst und in ihrem wahren Werthe erkannt werden mussten.

So ist die Lebensarbeit des fleissigen und begabten Gelehrten G. Seyffarth auf unfruchtbaren Boden gefallen. Ohne seine Wissenschaft wesentlich zu fördern, hat er sie zu Zeiten aufgehalten und den Glauben an das rüstige und methodische Fortschreiten derer, die doch seine Fachgenossen waren, unermüdlich zu erschüttern versucht. Vor den Augen der historischen Kritik mussten seine geschichtlichen, mythologischen und mystischen Irrgänge den Glauben

an eine Wissenschaft schädigen, in deren Grenzen solche Ungeheuerlichkeiten erwachsen konnten.

Bei seinem Tode war er in Europa so gut wie vergessen, und die Hauptschuld an diesem Missgeschick trug wohl die schroffe Unbiegsamkeit seines Charakters. Je weiter und rüstiger diejenigen vorschritten, welche er für seine Gegner hielt, desto unwilliger empfand er es, von ihnen in den Schatten und bei Seite gedrückt worden zu sein. Dazu banden ihm gewisse religiöse, mystische und phantastische Einfälle, die er mit den Mitteln seiner Wissenschaft zu stützen und glaublich zu machen versucht hatte, die Hände, und so hören wir den vereinsamten Forscher zuletzt nur dann und wann aus der neuen Welt einen Schrei der Entrüstung über den Ocean rufen und sehen ihn, völlig abgewandt jedem positiven Schaffen, nur noch verneinen und Beschuldigungen ausstossen.

Hätte während Seyffarth's Aufenthalt in Italien seine Begegnung mit Champollion zu einer freundlichen Aussprache mit diesem grossen Manne geführt, wäre unser Landsmann damals dem genialen Franzosen, welcher Epochemachendes als Aegyptolog geleistet, bevor er die erste Hieroglyphe gesehen hatte, nicht mit dem Wunsche ihn zu vernichten, sondern von ihm zu lernen und ihn für das Gute unter seinem eigenen Besitze zu gewinnen entgegengetreten, so würde das nicht nur der Wissenschaft schöne Früchte getragen, sondern Seyffarth's Namen neben dem Champollion's in der Geschichte unserer Wissenschaft einen Ehrenplatz gesichert haben. Aber dieser Mann liess sich nicht biegen, und seine Arbeiten hatten in seinen Augen früh den Werth von Münzen gewonnen, die man entweder für vollwerthig annimmt oder als falsch bei Seite wirft. So geschah denn, was geschehen musste: Er, der es nicht über sich gewinnen konnte, zurückzutreten oder entgegenzukommen, ist an seiner Stelle unbeachtet stehen geblieben. Die jüngeren Fachgenossen wissen nichts mehr von seinen Arbeiten und zählen ihn zu den Klaproth, Sikler und anderen Phantasten, die es in der Kindheitszeit unserer Wissenschaft versuchten, dem Champollion'schen Systeme ein eigenes, falsches entgegenzusetzen, und wenn ich selbst, nun Seyffarth dahin ist, mich der Mühe unterzog, nachzuprüfen, was er geleistet, so geschah es nur, um meinem Vorgänger im Amte volle Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, und für ihn Alles zu retten, worauf er etwa Anspruch erheben darf. Dies ist geschehen, und indem ich schliesse, wiederhole ich, in Seyffarth einen begabten, redlich strebenden und fleissigen Gelehrten und dazu einen höchst eigenartigen Charakter erkannt zu haben. Ferner fühl' ich mich berechtigt, ihn als den ersten Entdecker der polyphonen Hieroglyphen und — freilich mit den oben geäusserten Vorbehalten — eines sehr wichtigen Bestandtheiles des hieroglyphischen Schriftsytems, d. i. der Silbenzeichen dem Andenken der Nachwelt zu empfehlen. Auch seine Zusammensetzung des Turiner sogenannten Kö-

nigspapyrus ist eine That, für die ihm die Wissenschaft immerdar verpflichtet bleiben sollte. Mag sein Streben von Nutzen gewesen sein oder nicht, mag ihm Erfolg und Anerkennung geblüht haben oder entzogen worden sein, mag er als Forscher viel oder wenig geirrt haben, so dürfen wir ihn doch kaum beklagen; denn er hat bis in ein tiefes Greisenalter die Süssigkeit der Arbeit und des Schaffens genossen und vielleicht bis an's Ende an dem Glauben festgehalten, das Rechte gefunden zu haben. Der gute Wille, dem Rechten zu dienen, ist ihm gewiss treu geblieben zu jeder Zeit. Der Zweck dieser Zeilen wird völlig erfüllt sein, wenn durch dieselben diejenigen Verdienste zur Anerkennung kommen, die sich Seyffarth um unsere Wissenschaft in Wahrheit erworben, und neben denen sie fortgeschritten ist, ohne nach ihm und seinen von Irrthümern verdunkelten echten Erwerbungen zu fragen, die ihm in Zukunft willig und von allen Seiten zugesprochen werden sollten.

[illegible] als Prinz und Regent.

[illegible]

herausgegeben, erläutert und übersetzt von

Carl Lang.

Fortsetzung zu Zeitschr. [illegible]

[illegible]

[illegible] Vers 201—205.

„Dann zeigte er sich hiernach den Syrern, und die mussten „aus seinem Becher den bittersten Wermuthstrank schlürfen (102) „und erkannten beim Zusammenstoss seine Ausdauer und seinen „Ansturm am Tage des Schlachtgewoges und seinen Kehrangriff. „(103) Frage nach ihm, und man wird sagen: Niedergeworfen „wurden sie bei Šaizar und an einem andern und noch einem und „wieder einem Orte, (104 f.) und auf edlem Thiere reitend, kam „(der Feind), nachdem er die Wunder seines Thuns geschaut, flüch„tig aus Syrien nach Fusṭâṭ, den Lauf der Rosse mit Peitschen „spornend."

Nicht viel länger als ein halbes Jahr hatte Abû'l 'Abbâs in Baġdâd auf seinen Lorbeern ausruhen dürfen: im ersten Viertel des Jahres 271 rückte er wieder ins Feld. Der Stern der Ṭûlûniden schien um diese Zeit verblassen zu wollen: Aḥmed war nach einem schimpflichen Rückzuge von Tarsus (Ṭab. 2028) auf den Kanzeln verflucht und Isḥâq B. Kundâǵ, der Statthalter von Dijâr Rebî'a, in seine Rechte eingesetzt worden (ib. 2048); und als er nun (Mitte 270) starb, musste sein Sohn und Nachfolger Ḫumâraweihi sich beeilen, Truppen und Schiffe nach Syrien zu senden (6. ḏû'lḥ. 270: Am. 51), das Isḥâq und Afšîn (Statthalter von D. Moḍar) ernstlich bedrohten. Diese baten den Muwaffaq um ein Hülfsheer (Freytag, Sel. ex hist. Halebi ٣١. IḪ 331), und da ihn zugleich der Ṭûlûnidengeneral Wâsiṭî selbst zur Bekriegung seines neuen Herrn durch einen Brief ermunterte (Am. 51 f.), schickte er den Prinzen mit einem Herre über Raqqa nach Ḥaleb, wo Afšîn stand. Dieser und Isḥâq, welcher schon Ḥimṣ genommen hatte, blieben in Erwartung der Truppen aus 'Irâq den Winter über unthätig, während der Feind in und um Šaizar (am Nahr el'âṣî) lagerte. Ehe er sich's versah, wurde er (gegen Mitte des Jahres 271) von Abû'l 'Abbâs hier überrumpelt (IA VII, 288), und der dem Blutbade entrinnende Rest des Ṭûlûnidenheeres floh auf Damascus zu. Allein der Prinz blieb ihnen auf den Fersen und trieb sie im Ša'bân wieder heraus; erst bei Ramla machten die Verfolgten Halt. Laut V. 103 b müssen zwischen Ḥaleb und hier (einer Strecke von über 60 deutschen Meilen) noch weitere, in den Geschichtsbüchern übergangene Gefechte stattgefunden haben. Inzwischen (Am. 51) war Ḫumar. selber mit einem Heere aus Aegypten aufgebrochen und im Lager bei Ramla angelangt. Zum Unglück wurde der Prinz, noch ehe es zu der schon erwähnten Schlacht bei den Mühlen am Nahr Abî Buṭrus[1]) kam, von Isḥâq und Afšîn im Stich gelassen, so dass er sich mit dem treuen Rest seiner Truppen einer ungeheuren Uebermacht gegenüber sah. Gleichwohl schlug er den Feind so vollständig, dass der Ṭûlûnide erschreckt nach Aegypten

1) od. N. A. Fuṭrus, da wo unter Merwân (132: Maç. VI, 76) über 80 Omajjaden niedergemetzelt wurden. Ueber den Fluss vgl. Freytag, Sel. 62, Anm. 57.

zurückfloh, ohne Halt zu machen (IA 290: ولّى منهزما ولم يقف دون مصر) Freilich schämte dieser sich hernach seiner Flucht, als er erfuhr, dass nach Beendigung der Schlacht eine aus dem Hinterhalt hervorbrechende Mannschaft den unglücklichen Prinzen mit Erfolg überfallen und gleichfalls in die Flucht geschlagen hatte. Ṭab. sagt, Ḫum. habe, als er floh, einen Esel geritten (2109: فركب خمارويه حمارا هاربا منه); war dies der Fall, so ist das نجيب des Dichters eine Ironie. Erst in der Mitte des J. 272 kam der nach so manchem Siege weit in den Norden verfolgte und schmerzlich enttäuschte Khalifensohn in die Residenz zurück: Ṭab. 2108, Freyt., Sel. ٣٢ (vgl. zu dem Ganzen hier die Anmm. 152 und 149). Wie schwer mag ihm der Federzug geworden sein, durch welchen er 273 die Wiedereinsetzung Ḫumâraweihis in die Herrschaft über ganz Miṣr, Šâm und Ṯuġûr (auf 3 Jahre) mitunterzeichnete! (Am. 53.)

Von derselben Panik wie der Enkel Ṭûlûns wurde 'Amr B. Leiṯ eṣ Ṣaffâr ergriffen, als er sich von dem Prinzen verfolgt wusste:

„(106) Und er bekriegte den Ṣaffâr, als die Zenǵ nicht mehr „waren; der flog dahin, nur dass er im Sattel sass, (107) und floh „vor ihm her in hastiger Flucht und war doch vordem ein immer „wieder angreifender Recke."

Im Jahre 274 zog Muwaffaq nach Persien, um den 271 abgesetzten 'Amr zu vertreiben (Ṭab. 2113, Am. 77); Abû Ṭalḥa, der des Letzteren Vortrab führte, ging wider Erwarten zu ihm über, 'Amr zog sich nun nach Kirmân zurück. Da aber Muwaffaq Grund hatte, bei Abû Ṭalḥa die Absicht des Wiederabfalls anzunehmen, liess er ihn bei Šîrâz verhaften und „überwies sein Vermögen dem Prinzen Abû'l 'Abbâs el Mu'taḍid." Sowohl IA (298) als IḪ (334) haben unmittelbar hierauf die Worte: „und er machte sich auf, den 'Amr zu verfolgen." Das Subject kann hier ebensowohl der Prinz als Muwaffaq sein; da nirgend sonst eine Mithülfe des Prinzen bei diesem Feldzuge erwähnt wird, müsste man sich ohne das Zeugniss unseres Dichters, den indes schwerlich sein Gedächtniss hier im Stiche liess, für den letzteren Fall entscheiden.

Es ist wenig wahrscheinlich, dass Abû'l 'Abbâs während der $2^1/_4$ Jahre (vom Ende ǵum. II 272 bis Anfang šaww. 275), wo die Annalen von ihm schweigen, müssig blieb. Ihm scheint vielmehr die Zeit zu lange gewährt zu haben, bis er auf dem Schauplatz seines Unglücks und seiner Schmach, in Syrien, den Ṭûlûniden und den widerspenstigen Städten seinen Namen wieder würde furchtbar machen können. Denn als Muwaffaq nach seiner Rückkehr von jenem persischen Feldzuge ihn bei einem der Grossen bleiben hiess, weigerte er sich und erklärte nur nach Syrien gehen zu wollen, „weil dies der Statthalterposten sei, den der Fürst der Gläubigen ihm verliehen habe": IA 302, vgl. IḪ 335. So trotziger

Rede wegen (nach Am. 86 لشدّة بأسه) liess Muw. ihn in einem Zimmer seines Palastes gefangen setzen und beaufsichtigen, vermochte aber die Truppen des Prinzen, die deshalb einen Aufruhr machten, nur mit Mühe zu beschwichtigen. Als er bald darauf (vgl. Ṭab. 2116) nach Ǵebel zog, übergab er ihn der gestrengen Aufsicht des Veziers Ismâ'îl B. Bulbul (Maç. 105, vgl. Ṭab. 2120, I. A. Uṣaib. I, 216), über welchem sich daher der Zorn des Dichters in V. 108—149 schonungslos entladet:

„Und nicht vergessen haben wir den Sturz des Irrgläubigen, „des Thoren, des Hirnverbrannten und Verblendeten, (109) als er „Widerstand und Auflehnung betrieb und der Herr der Höhe ihn „nur grössere Schmach erndten liess. (110) Sein Ehrenname ist „'Falkenvater' (Abû's Saqr), während doch sein Vater 'Nachtigall' „(Bulbul) hiess: das ist, bei meinem Leben, ein unannehmbarer Un- „sinn! (111) Stets erhob er in seiner Ruhmredigkeit und seinem „Dünkel, ohne von seinen Grossen das Rechte anzunehmen, (112) „überlaut seine Stimme, wenn er redete, und schreckte den Bitt- „steller wie den Grussbietenden zurück. (113) Das frechste der „Gottesgeschöpfe war er in schimpflicher Unbill und der härteste „der Menschen in der Bestrafung mit dem Strick. (114) Diesem „Unglücklichen nahm er sein Landgut weg, und von jenem ver- „langte er seine Habe und sein Weib. (115) Und wehe dem, dessen „Vater reich verstarb! (Man [1]) sagte dann wohl:) Ordnet denn „nicht so ein Mann [2]) (seine Verhältnisse) mit Bedachtsamkeit und „Sorgfalt? (116) Gleichwohl dauerte im Hause der Heimsuchung „seine [3]) Einkerkerung lange. Dann fragte er [4]): Wer weiss, dass „Du sein Sohn bist? (117) Er entgegnete: Meine Nachbarn und „wer mich kennt! Aber sie rissen ihm seinen Schnurrbart aus, „bis ihm die Kraft schwand, (118) und behandelten ihn rücksichts- „los mit Faustschlägen und Stössen, und ihre Hände wurden davon, „dass sie ihm Backenstreiche gaben, starr; (119) und so lange blieb „er im engsten Gewahrsam, bis er ihnen seine Börse zuwarf. (120) „Manchem Kaufherrn, der Juwelen und Gold besass und durch „Gottes Gnade in hohem Wohlstand lebte, (121) wurde gesagt: Bei „Dir sind der Krone gehörige Verwahrgüter von den höchsten „Werthen! (122) Erwiderte er dann: 'Bei Gott, ich habe deren „weder geringe noch grosse, die ihr zukämen; (123) nur im Han- „delswege habe ich Erwerbungen gemacht, und nie habe ich des

1) Als Fragende sind die über die Festnahme des Unschuldigen empörten Leute gedacht.

2) Wie der Verstorbene, dessen Hinterlassenschaft eingezogen werden soll. De Goeje schlägt vor أَنْبَسَ statt أَنْبَسَ und V. 116 mit K (سَاجْنَهُ....) أَطَلَ zu lesen: „Wehe dem, dessen Vater reich verstarb, wenn er's mit diesem zu thun bekam, der die Dinge kurzer Hand erledigte! Er liess ihn lange.... schmachten“. 3) Des um sein Erbe betrogenen Sohnes. 4) Abû's Saqr.

„Geldes halber Prellerei geübt', (124) so umräucherten sie ihn mit „Feigenbaumscheiten und überbürdeten ihn mit der Fortschaffung „von Palmholz [1]); (125) endlich, als er des Lebens überdrüssig und „muthlos geworden war und sagte: 'O dass doch all mein Ver„mögen in der Hölle wäre!', (126) gab er ihnen hin, was sie be„gehrten; da wurde er denn losgelassen, beschleunigte seinen Schritt „und machte sich eilend davon. (127) Nun baute jener von den „geraubten Mitteln ein Haus, aber das ward bald öde und zur „Wüstenei: (128) er starb nicht, ehe es vor seinen Augen geplündert „ward und man mit Wollust daranging, es zu Boden zu stürzen. „(129) Und (dieser Mensch) stellte die arabischen Formen in der „Kanzlei fest und sprach: Ich gehöre zu den Benû Šaibân! (130) „Wetterwendisch war er in Meinungen und Launen, in der Tracht, „in Worten und Thaten, (131) er, der das Fremdartige in seinen „Ansprachen und Dunkelheiten der Grammatik in seinen Erlassen „gebrauchte (132) und die Leute anfuhr, wenn er redete, den Mund „vollnehmend, mit hochgeschraubter Stimme und (unnatürliche) Laute „an der Zungenwurzel bildend, (133) als wäre er Qaḥṭân oder „Ma'add [2]) und seine Heimath Tihâma oder Neǵd; (134) auch hatte „er seinem Sohne den Beinamen Ṯa'lab gegeben — so ist's ja echt „arabisch! — und Aqlab. (135) In der That aber war er ein „über den Knochen brüllendes Raubthier, verschlingender gegen „den Geber als der Ofen; (136) einen langen Schnauzbart trug er, „den er schwarz schmierte gleich dem benetzten Fittich des Staars. „(137) Wenn er sodann von seinem Frühstück aufstand und sein „Wein durch Wasser verdünnt war, (138) nahm er sein Prachtge„wand und sein Tamburin und machte Gross und Klein lachen, „(139) aber die Staatsgeschäfte wurden dabei vernachlässigt. Auch „brachte er ungereimte und heidnische Meinungen vor (140) und „das Lob Platos und der Philosophen; und es unterstützte ihn in „seinem Wahn eine Ketzerrotte, (141) und er schwatzte von den „Glück- und Unglückstagen [3]), von der intelligibeln und der con„creten Substanz, (142) von der Ausmessung der Länge der Erde „und der Himmelsstriche, von der Anzahl der Städte in China und „dem Türkenreiche, (143) von dem äussern Accidens bei der Cor„porification sowie von dem, was über die Naturen der Gestirne

---

1) De Goeje empfiehlt mir die Lesart بِدُقاقِ ٱلتِّبْنِ und im Reim ٱللِّبْنِ „sie beräucherten ihn mit Strohhäcksel und liessen ihn schwere Steine schleppen".

2) Die beiden Vertreter der Vollblutaraber des Südens und Nordens. Von Qaḥṭân, dem mythischen Stammvater Jemens, heisst es Maç. I, 80: وهو اوّل من تكلّم بالعربيّة آلخ (was sonst von seinem Sohne Ju'rib gesagt wird: Abkâriûs اخبار العرب Bêr. ١٨٦٧ S. ٥ f.)

3) Ueber den Unterschied dieser beiden astrologischen Termini s. Maç. VI, 383, Z. 9 f.

„gesagt wird; (144) auch schwatzten sie von der Bestimmung der „Constellation und dem Stand der Sonne im Thierkreis [1]); sie „räumten dem Naẓẓâm oder Ṯumâma [2]) den ersten Platz ein. (145) „und den fanden sie rigoros, der sich zum Gebete erhob, und wie „erst den, der beim Lesen lange Zeit gebrauchte! (146) Auch „lästerten sie über die Dogmatik und Tradition und wunderten „sich ob eines wiedererweckten Todten. (147) Und nicht eher „hörte dies auf, des Narren Gewohnheit zu sein, als bis er von „dem mörderischen Pfeile des Todes getroffen ward, (148) und ich „möchte nur wissen, ob das in seinem Fleische lag oder in dem, „was sich von seinem Wissen zeigte [3]). (149) Preis sei dem, „welcher den Geschöpfen vor ihm Ruhe schuf: wie sollte auch „seinesgleichen leben und Dauer haben!"

Abû's Saqr (-ṣ Ṣaqr) Isma'îl B. Bulbul war (vgl. den 1. Vers aus Ibn Rûmîs Satire: Faḫrî 300) ein Schutzbefohlener von dunkler Herkunft (دعىّ ib. 298, vgl. Maç. 259, Z. 3), der in seiner Jugend einen übeln Lebenswandel führte, aber sich heraufzuarbeiten verstand und 265 Vezier (Ṭab. 1931, Am. 41), 272 nach der Festnahme des Ṣâ'id B. Maḫlad der Kanzler Muwaffaqs wurde (Ṭab. 2109 f.). Entweder weil er bei solchem Avancement ganz besondern Grund zur Dankbarkeit hatte oder aus Ironie nannte man ihn الوزير الشَّكُور [4]): Faḫrî 298. Hohe Begabung besass er ohne Zweifel: Ibn Ḫall. (ed. Slane II, 612) lobt ihn, und Ibn eṭ Ṭiqṭ. nennt ihn hochsinnig und gastfrei (مطعام [5])), aber auch einen Incroyable (متنحل). Er leitete seinen erlogenen Stammbaum auf Šaibân zurück (Faḫrî 299, Maç.

1) Zu تعديل vgl. auch I. A. Uṣ. I, 216 Z. 4. اقامة kann das Verbleiben eines Gestirns in einem برج bedeuten, vgl. „Dict. of the technical terms" ١٢٢٩.

2) De Goeje hat mich belehrt, dass hier zu lesen ist النّظّام او ثُمامة. So heissen zwei Häupter von Mu'tazilitengruppen: Šahr. ٣v und ٤٩, Steiner, Mu'taziliten 56.

3) d. h. ob eine Krankheit des Körpers oder sein frivoles Gelehrtthun die Ursache seines Todes war. Wahrscheinlich aber ist, wie de Goeje vorschlägt und vorauf auch die Schriftzüge in K zu deuten scheinen, تَنْجيمه statt لتحيه zu lesen: „ob das seinen astrolog. Bestimmungen gemäss war".

4) In der gleich zu erwähnenden Satire des IM steht freilich سَكُور.

5) Doch könnte dies auch den Gourmand bedeuten. Eine seltsame Aufeinanderfolge von Gerichten an seinem Tische (saure Milch nach Fisch) erwähnt I. A. Uṣaib. I, 181.

108) und gab dadurch noch mehr als schon durch seinen Namen [1]) dem Gegner die erwünschteste Waffe des Spottes in die Hand. Auch der Dîwân des IM enthält eine Satire von 12 Versen auf ihn, in der es heisst:

وافًا لِشَيْبانٍ (2 إِذا غَسَلَتْ ما بَيْنَ أَرْجُلِهِ مِنَ ٱلثَّلْجِ

Um seine fatale Herkunft zu verdecken, affectirte er in Aussprache und Stil den echten Araber [3]) und haschte obendrein nach grammatischen Subtilitäten. Im Zusammenhange damit stand sein lächerliches Streben nach dem Nimbus einer ausgebreiteten Gelehrsamkeit und sein Umgang mit wissenschaftlichen Capacitäten. Als Abû'l 'Abbâs in seinem Hause gefangen sass, verkehrte mit ihm der berühmte Arzt Ṯâbit B. Qurra (+ 288 : Am. 130) [4]), ein überaus productiver Polyhistor, insbesondere Astronom [5]) und Mathematiker, der auch für den Vezier selbst eine Abhandlung über die Geometrie verfasste und Antworten auf Fragen Mu'taḍids schrieb: I. A. Uṣ. I, 216, 220. Isma'îl veranlasste ihn, dem Gefangenen Gesellschaft zu leisten, und der Prinz gewann ihn ausserordentlich lieb, um so mehr als seine echte Gelehrsamkeit im Gegensatz zu der Halbbildung des Veziers ihn anziehen mochte. Entlarvt wurde die letztere auch einmal in einer Disputation, in welcher Ibn Ṯawâba [6]) ihn besiegte: I. Ḫall. III, 58. Für seine Freigeisterei fehlen mir die Belege (V. 145 f.). Dass er im Uebrigen inconsequent oder launisch war (V. 130), sagt auch der bei Maç. 265 angeführte Vers des Ibn Bessâm. Die Ursache seines Sturzes wurde die gewissenlose Art, wie er mit den ihm anvertrauten Staatsgeldern verfuhr, und hochverrätherische Umtriebe. Durch seine das Aerarium vollständig erschöpfenden Unterschlagungen wollte er zum Theil sich selbst bereichern, zum Theil auf dem Wege der Bestechung sich den Anhang sichern, der ihm zu einem Staatsstreich (V. 109) verhelfen sollte. In seiner Satire schilt ihn IM, dass er „das Gottesgut" in die Erde vergraben habe, und Mas'ûdî (107 f.) erzählt von den tollen Summen, die er durch Geschenke, Ehrenroben u. dgl. [7]) vergeudete und mit denen er die Araber und namentlich die Benû

1) Zu V. 110 vgl. namentlich das 3. Citat aus Ibn Rûmis Satire (Faḫrî a. a. O.).

2) Gedacht ist dabei an den schneebringenden Wintermond.

3) Was die V. 134 genannten Söhne betrifft, so hatte Ism. auch nach Ṭab. 2121 u. deren zwei, aber ihre Namen finde ich nirgend angegeben.

4) Dessen Sohn Sinân B. Ṯâbit schilderte in einer رسالة, auch Mu'taḍids Leben und seinen Verkehr am Khalifenhofe: Maç. I. 19.

5) Vgl. die bei I. A. Uṣ. I. 218 ff. verzeichneten Titel seiner Werke sowie S. 216, Z. 2 ff.

6) Diesem hat IM einige ergreifende Nachrufe gewidmet

7) Dahin gehört auch in der Satire des IM der Halbvers: أَيْنَ ٱلْجَوائِزُ غَيْرُ جائِزَةٍ.

Šaibân bestach. Ṭabarî (2118 f.) berichtet, im Anfang des Jahres 277 habe er Afšîns einflussreichen Eunuchen Waṣîf, den er gleichfalls durch gestohlenes Gut gewonnen hatte, nach Wâsiṭ gesandt, damit er dort für ihn agitire; als ihn aber bei der Kunde von Muwaffaqs bevorstehender Rückkunft aus Ǵebel Gewissensangst und Furcht für seine eigne Person gequält habe, sei er darauf verfallen, die leere Staatskasse durch Erpressungen wieder zu füllen: er habe von den Domäneninhabern die Steuern in einem aussichtslosen Jahre gefordert (vgl. Maç. 108) und viele Zahlungsunfähige in den Kerker geworfen, und sein Agent Zaǵal habe die Leute bei der Eintreibung misshandelt: vgl. V. 228—246, 113—126. Am 2. ṣafar 278 langte der todtkranke Muwaffaq in Baǵdâd an, um nur noch 3 Wochen zu leben: sofort liess er jene schreienden Gewaltthätigkeiten abstellen. Isma'îls Umtriebe aber wurden offenbar, als schon am 8. ṣafar das Gerücht von Muwaffaqs Tode ging. Er liess den von Letzterem in Madâ'in zurückgelassenen Mu'tamid und dessen Sohn Ǵa'far herbeiholen und anstatt im Residenzschloss in seinem eignen Hause absteigen. Man schöpfte Verdacht, und die Garde des Abû'l 'Abbâs erbrach mit Gewalt die Gefangenzelle desselben und führte ihn an das Sterbebett des Vaters. Als ein zweites Gerücht besagte, dieser lebe noch, besetzte Isma'îl seine Wohnung und die ganze Nachbarschaft mit Militär und befahl die Abbrechung der vor diesem Bezirk befindlichen Brücken. Allein sobald das Gerücht zur Gewissheit geworden war, liessen alle ihn im Stich, und nun blieb ihm nichts übrig als vor dem Todtgeglaubten selber zu erscheinen. Muwaffaq schenkte ihm zugleich mit dem Prinzen sogar noch ein Ehrenkleid; als er aber heimkam, sah er sein Haus in eine Wüstenei verwandelt (V. 127 f.): bei dem durch seine Feinde verbreiteten Verdacht, er habe mit dem Gelde Muwaffaqs und seiner Verwandten Zutritt bei Mu'tamid gesucht, hatte man nicht nur sein eignes, sondern auch noch die Nachbarhäuser geplündert und zum Theil niedergebrannt, und der eben noch allmächtige Kanzler wusste nicht, wohin er sich setzen sollte, bis man ihm aus einem befreundeten Hause eine Schilfmatte brachte: Ṭab. 2120 ff., IA 307 ff., IḤ 335, Maç. 106 ff. Vier Tage nach des Vaters Tode (der am 22. ṣafar 278 starb) liess der Prinz, dem das Heer sogleich freudig huldigte, den Isma'îl sammt seinen Verwandten verhaften; er musste die mannigfachsten Marter erdulden und endete im Kerker nach wenigen Monaten: Maç. 109.

Abû'l 'Abbâs stand jetzt an seines Vaters Stelle; noch freilich war Mu'tamids Sohn Mufawwad der präsumtive Thronfolger, allein nach dreiviertel Jahren sah der Khalif sich gezwungen, mit Uebergehung desselben seinem volksbeliebten Neffen huldigen zu lassen (22. muḥ. 279: Ṭab. 2131), der denn auch nach Mu'tamids Tode (am 18. reǵeb) das Khalifat übernahm: Maç. 112. Die allgemeine Zufriedenheit des Volkes mit diesem Wechsel und seine einschüchternde Wirkung auf die Reichsfeinde schildern V. 150—155:

„Nun kam nach seinem Tode das Khalifat ins rechte Geleise, „und ein Ende hatte der Schrecken und das Zagen, (151) und die „Leitung des Reiches übernahm ein gerechter Oberherr, ein Sprecher „und Bethätiger jedweder Weisheit, (152) gleich dem schneidigen „Schwerte in seinem Glanze, an das (erst eben) der Schwertfeger „sein Glanzwasser brachte; (153) da schritt das ganze Volk mit „gehorsamer Anerkennung zur Huldigung und zollte solchem Manne „seinen Beifall. (154) Da übersandte Aegypten ihm seinen Reich- „thum, da ordnete für ihn Aegypten seine Verhältnisse, (155) da „beeilte auch der Ṣaffâride sich mit seiner Unterwerfung. Er aber „nahm die Huldigung entgegen, ohne (in seiner Thatkraft) zu er- „matten."

Schon 14 Tage nach der Thronerhebung sandte 'Amr eṣ Ṣaffâr (der 276 nur auf kurze Zeit wieder zu Gnaden angenommen war: Ṭab. 2115, 2117) einen Boten mit Geschenken an Mu'taḍid und erbat und erhielt die Statthalterschaft von Ḫorâsân: Ṭab. 2133, vgl. IḪ 346. Zwei Monate darauf brachte ebenso ein Bote Ḫumâraweihis, Ibn el Ǵaṣṣâṣ [1]), kostbare Geschenke und trug dem Khalifen für seinen Sohn 'Alî die Hand der ägyptischen Prinzessin Qaṭr-ennedâ an: Maç. 118, Am. 55, Ṭab. 2133 f. Der staatskluge Mu'taḍid erwiderte, er werde sie vielmehr selbst heirathen, und that dies auch [2]), als er 282 von seinem 2. Zuge nach Môṣul heimkehrte: Ṭab. 2145 f. Abû'lmaḥ sagt, er habe dabei, wie es heisse, die Absicht gehegt, den Ḫum. durch die Aussteuer arm zu machen, und das sei ihm gelungen, da dieselbe alle Beschreibung überstiegen habe (vgl. Am. 68). Ḫum. wurde dafür als Statthalter aller von ihm occupirten Gebiete bestätigt, musste aber einen schweren Tribut zahlen: Am. 55, vgl. Abû'lf. 725, Anm. 238.

Seit 5 Jahren ruhte Mu'taḍids Schwert in der Scheide; da riefen ihn im Anfang des Jahres 280 die Raubzüge der Benû Šaibân in Ǵezîra wieder ins Feld. Dieser sein erster Zug nach Môṣul ist der Gegenstand von V. 156—176:

„Jetzt las er aus seinen Truppen alle Helden heraus, die er- „probt waren und, wenn der Tod drohte, Tod brachten; (157) da „blieb nur jeder soldempfangene Fremdling zurück, der, sobald er „das Schwert sah, aus Furcht davonlief [3]), (158) der, wenn er auf „einem hochgemuthen Zelter ritt, bald zur Erde niederfiel, (159) „der, wenn er schoss, einen wirkungslosen Pfeil, eine ungefährliche

---

1) + 315 (Anm. 230 f.). Nach Qaṭr-ennedâs Tode hielt er die ihm anvertrauten Schätze derselben zurück, musste sie aber 302 herausgeben (ib. 193 f.).

2) Er gewann sie sehr lieb, überlebte sie aber um fast 2 Jahre: Ṭab. 2195. Vgl. auch Freytag Sel. ٣٤.

3) Statt جرى ist indessen خَرِى = خَرِئَ zu lesen (eine Conjectur de Goeje's, der auch بقى كلّ in نَفَى كُلَّ verändert wissen möchte.

„Sehne und einen matten Abdruck hatte, (160) über den jeder „lachte, der ihn sah, und der sein Ziel hinter sich suchte, (161) „dessen Pfeile vom Ziele abflogen, als schösse er mit dem Fusse „und nicht mit der Hand, (162) und der, wenn er mit der Lanze „erschien, sich wunderlich ausnahm: man hätte ihn für einen „schwanznachschleppenden Affen halten können. (163) Endlich, als „die besten Truppen herausgelesen waren, so dass er sagen konnte: „'O Krieg, nun treibe Scherz oder Ernst!' (164) wandte er sich gen „Môṣul, ein festes Ziel verfolgend, und erfüllte Uferland und Strom „zugleich (mit seiner Streitmacht). (165) Er überwältigte die „Diebe und die Kurden [1]) und beruhigte Land und Leute, (166) „in Furcht vor ihm zagten die Ferġaner, und die Schiffe der „Kaufleute waren nun sicher. (167) Auf dem Tigris nämlich waren „tausend Wogenbrecher, die nur der Flügel eines Vogels überholte, „(168) die erhoben einen Zoll von jedem, der den Strom hinab „oder hinauf fuhr, ihr tadelnswerthes Werk offen übend: (169) wie „manchem Kaufherrn, der sie mit seinem Boote zu überlisten suchte, „stiessen sie das Schwert in den Scheitel! (170) Und zersprengt „wurden die Araber in den Gauen und einem Untergange geweiht „wie der des Stammes 'Âd war, (171) wurden in die Schiffe ge„steckt, die Hände auf den Rücken gebunden, in Ketten gelegt und „mit Handfesseln umschnürt, (172) und von etlichen darunter wurde „das Blut vergossen, und von ihrem Geruche duftete das Brachfeld. „(173) War doch jeder von ihnen ein plötzlich einbrechender Dieb, „der ehedem beständig Gefahren bereitet hatte, (174) aber, sobald „er das Blitzen von Schwerten gewahrte, die langen Hosen voll „Koth machte. (175) Die drasch er, wie man das trockne Korn „drischt, mit seinen Rossen und Fusstruppen und Reitern, (176) bis „er nach Môṣul kam: die Stadt frohlockte; hätte sie gekonnt [2]), sie „hätte für ihn gefastet und gebetet."

Während Mas'ûdî (142 f.) bündig berichtet, Mu'taḍid habe die räuberischen Benû Šaibân im Wâdî eḏ Ḏi'âb (nahe der Mündung des obern Zâb) geschlagen, stimmen Ṭabarî (2136 f.) und Ibn Ḫaldûn (347, vgl. IA 320) darin überein, dass er sie zunächst in ihren befestigten Stellungen bedrohte. Als er dann aber gegen diese Araber bei Sinn (nach Maç. I, 228 noch unterhalb der Zâbmündung) einen vernichtenden Schlag geführt (استباحهم IḪ) und ihrer viele im Flusse ersäuft, getötet oder gefangen hatte (V. 170—172, 175), baten sie in Môṣul um Pardon nnd stellten freiwillig Geiseln. Lange schon hatten sie in Ǵezîra plündernd gehaust (V. 167—169, 173) und sich 279 mit den Ḫâriǵiten um Môṣul

---

1) Man lese والاكرادا (Ṭab. 2142 Z. 3 ff.) und V. 166 a الفراغنة (ib. 1912 Z. 12).

2) d. h. wäre es den Bewohnern der Stadt bisher vergönnt gewesen, sich botmässig zu zeigen.

geschlagen (IH 337)[1]). Dass etwa einer ihrer Häuptlinge أنطويل hiess (V. 174 b), wie der 265 von Aḥm. B. Ṭûlûn in Anṭâkîja belagerte tapfere Sîmâ (Ṭab. 1929, IA 219 f.), ist nicht bezeugt[2]); ich habe deshalb die Conjectur أنطوال übersetzt. — Ueber Beled, von wo er seinem Schwiegervater Ḫum. die Morgengabe sandte (Maç. 119), langte der Khalif noch 280 wieder in Baġdâd an: Maç. 143, Ṭab. 2138.

Von hier aus sandte er an den rebellischen Šaibâniden Aḥmed Ben 'Îsâ Ben eš Šeiḫ in Âmid (der seit 269, wo 'Îsâ starb, dies und Dijâr Bekr innehatte: Ṭab. 2048, IH 344, IA 278, Am. 47, vgl. 124 und Maç. 112, Z. 4 f.); wie auch dieser, der noch im Jahre vorher dem Sohne des Isḥ. B. Kundâǵ die Festung Mâridîn entriss (Ṭab. 2134, Am. 87), sich entschliessen musste, seinen Raub zurückzuerstatten, sagen V. 117—181:

„Und er sandte seine Boten zu Ibn 'Îsâ und hätte ihn beinahe „zum Christenpfaffen gemacht; (178) denn er dachte daran, ins „Römerland zu gehen und schwebte lange in Bekümmerniss und „Sorgen, (179) bis er sein Leben einlöste und Geld zahlte, das die „Träger schier zu Boden drückte; (180) und die Boten langten an „mit Geschenken von seiner Seite, und das war kluge Berechnung: „(181) so zog er das Leben und die Verachtung vor und schlug „den rechten Weg nicht eher ein, als er Sicherheit sah."

Im Jahre 281 langte ein Abgesandter Aḥmeds in Baġdâd an und brachte nicht nur die Gelder, welche er 279 dem Sohne des Ibn Kundâǵ genommen und mit denen man ihn, wie IH (347) sagt, lange genug in Freiheit gelassen hatte (بُهِلَ), sondern noch Geschenke obendrein: Ṭab. 2137, IA 321. Vers 177 b f. führt auf die Annahme, dass der Šaibânide, ehe er sich eines Besseren besann, die Absicht hegte, mit dem gestohlenen Gute in das christliche Nachbarland zu entweichen und (aus politischen Gründen) Christ zu werden. „Christenpfaff" ist wohl nur eine Hyperbel der Verachtung. Nach dem, was wir in St. Martin's 'mémoires hist. et géogr. de l'Arménie' I, 353 f. (vgl. dessen histoire d'Arménie p. 160—163) lesen, scheint Aḥmed um die in Rede stehende Zeit gezwungen gewesen zu sein, das südwestliche Armenien gegen die einheimischen Fürsten zu vertheidigen: er nahm den Militärgouverneur Abelmahra von Aghdsnik'h (d. i. أرزن in Dijâr Bekr) ge-

1) Im Jahre 286, als Mu't. fern in Raqqa war, sollte dieser Araberstamm noch einmal besonders gefährlich werden: raubend und plündernd wagten sie sich bis Anbâr (Tab. 2188 f.) und dann sogar in das Gebiet von Kûfa, von wo sie sich erst beim Herannahen eines Reichsheeres unter Mû'nis in die Wüste verzogen (ib. 2190.).

2) Ein Hârûn Ben Sîmâ, ein Freigelassener des Aḥmed B. 'Îsâ, führte 279 die Benû Šaibân gegen die Ḫâriǵiten: IH 337.

fangen und besiegte einige Jahre später den Fürsten von Dârûn (ar. طَرُون, s. Jâqût und IA VII, 39, westlich vom Wânsee); 283 oder 284 (en l'an 896) verhalf ihm dann auch der Verrath des mit ihm heimlich einverstandenen Kakig Ardzrouni zum Siege über den armenischeu König Sempad (ar. سنباط), der die alten Grenzen seiner Herrschaft wiederherzustellen suchte. Sollte sich Aḥmed durch den Uebertritt zum Christenthum zum römischen Vasallen haben machen wollen? (Auch sein Gefangener Abelmahra war heimlich Christ.)

In V. 182—184 werden nun die Erfolge des 2. Zuges nach Môṣul kurz zusammengefasst, nur kurz, weil Ḥamdân und sein Sohn Ḥusein bald wieder zu Ehren kamen (: zu Loth a. a. O. 15, Anm. 43 vgl. Ṭab. 2164, wo Ḥamdân ennadîm heisst, Maç. 114; die spätere Rolle des 306 gestorbenen Ḥusein ist bekannt, vgl. Am. 204, 183):

„Auch kam Isḥâq, unterwürfig und gehorsam; er fand eben „nichts anderes als dies erspriesslich. (183) Gleich ihm kam denn „auch Ḥamdân; den führte man gedemüthigt in Baġdâd ein, (184) „und zerstört wurde seine feste Burg und der fette Bissen ihm „ihm weggenommen."

Nachdem der Khalif auf seinem zweiten Zuge nach Ǵezîra (Ende 281) die Araber und Kurden bei Karḫ Ǵuddân besiegt und viele wieder im Zâb den Tod gefunden hatten (Ṭab. 2141 f.), rückte er gegen den in seiner Festung Ṣuwâra (Mâridîn) verschanzten Ḫâriǵiten Ḥamdân[1]) B. Ḥamdûn, der einst (272) mit Hârûn eš Šârî in Môṣul eingefallen und ein Genosse des Isḥâq B. Ejjûb war; er floh aber und liess Mâridîn in den Händen seines Sohnes, der bei Mu'taḍids Ankunft sogleich capitulirte: Ṭab. 2142, IA 324, IḪ 347, Af. 274. Die Festung wurde geschleift und der flüchtige Rebell verfolgt. Durch Briefe von Môṣul aus forderte Mu't. ihn wie den Isḥâq B. Ejjûb vor sich. Der Letztere leistete dem Befehle unverzüglich Folge, Ḥamdân aber verschanzte sich in seinen Festungen und barg seine Schätze (vgl. V. 184 b). Sein Sohn Ḥusein überlieferte einen der Plätze, Deir-ezza'farân, ohne Schwertstreich und suchte das amân. Noch im ersten Monat des J. 282 war jedoch auch Ḥamdân ein Gefangener: die verfolgenden Reichstruppen unter Waṣîf Mûškîr hatten zwar umsonst auf ihn gefahndet, aber er war auf seiner Flucht in Mu'taḍids Lager gerathen und hatte im Zelte Isḥâqs Nachts Schutz gesucht, und dieser Treulose lieferte ihn aus: Ṭab. 2144 f., IA 325; Maç. 146.

Bald wurde auch das gefährlichste Haupt der Ḫâriǵiten eingefangen, Hârûn eš Šârî:

1) IH (347) nennt ihn fälschlich Aḥmed (verleitet durch Aḥmed B. 'Îsâ und Aḥmed B. Isḥ. B. Kundâǵ?)

V. 185—197: „Auch liess er nach seiner Abfertigung den „Hârûn nicht in Ruhe; der war lange Zeit ein Patron der 'Ab„trünnigen', (186) Tücke übend wie der umherschleichende Fuchs „und nach Unglauben und Irrwahn spähend. (187) Er fluchte dem „'Otmân und sagte sich los von 'Alî, aber Gott, der Herr der Herr„lichkeit, sagte sich auch los von ihm; (188) er war der Khalif der „Kurden und Araber und der Führer der Gottlosen und Kriegs„wüthigen[1]); (188) sie hiessen ihn 'Fürst der Gläubigen', aber es „war vielmehr ein Ketzer, ein 'Fürst der Ungläubigen'. (190) End„lich griff ihn seine Hand als einen Gefangenen, und man kleidete „ihn in Damast und Seide (191) und liess ihn den grössten der „Vierfüssler reiten, so wie Ḫosrô ritt, der Perserkönig. (192) Er „ass am gierigsten von allen Gottesgeschöpfen Torten und Fleisch„schnitten und Brotpuddings, (193) trank einen Eimer voll und „leerte einen (ganzen) Tisch, der dann am Abend schon wieder vor „ihm stand, (194) bis man ihn, als er sich zur Grube[2]) aufmachte, „einer abgetriebenen Ziege gleich fand, die die Beine zusammen„faltet. (195) Um solcher Dinge willen suchten sie die Herrschaft, „und Eseln von Menschen wurden sie Führer, (196) nicht um Ur„theile zu fällen und den Glauben zu befestigen, sondern um den „Unwissenden, den Leichtbethörten zu hintergehen: (197) so stiegen „sie zu hohen Stellen empor und erhoben sich über den Rang der „Untergebenen".

Welche Bedeutung man der Gefangennahme dieses Hârûn beimass, erhellt daraus, dass Mas'ûdî (114) sie schon in den einleitenden Worten zur Geschichte Mu'taḍids als ein Hauptverdienst desselben hinstellt. Ibn 'Abdallah Hârûn el Beǵelî, gewöhnlich الشارى, auch الخارجى genannt, stand an der Spitze der in Ǵezîra hausenden Ḫâriǵiten oder شُراة (V. 185 b), welche bis zum Jahre 263 Musâwir (eš Šârî) geführt hatte: Maç. 8, IA 214, und dies waren die von Abû'l 'Umûd (eš Šârî) zu Muntaṣirs Zeit gesammelten مُحَكِّمة (= خوارج), theils vom Stamme Rebî'a, theils Kurden: Maç. VII, 307, vgl. V. 188 a. Von den bei Nahrawân durch 'Alî vernichteten Parteigängern dieser Secte waren einige Entronnene auch nach Ǵezîra gekommen (Šahrast., ed. Cur. ٨٧, Z. 16 ff., ١۴ Z. 19 f.). Das alle Gruppen der Ḫâriǵiten einigende Band war die Verfluchung des 'Alî und 'Otmân (ib. ٨٦, Z. 10 f., V. 187); IA (330) und IḪ (348) sagen am Schlusse der

1) Wahrscheinlich ist jedoch وَالخُرّاب (vgl. V. 408 a) zu lesen: „und Räuber".

2) D. h. als er in den Tod ging; die Grube ist, wie mir de Goeje schreibt, die, in welche sein Leichnam nach vollzogener Todesstrafe geworfen werden sollte.

3) Bei IḪ lies صغريا statt صغعليا.

Geschichte Hârûns, er sei ein صُفْرِيّ [3]) gewesen (Šahr. ١٠٢, Ahlw., anon. ar. Chron. 82 f.). Nach Musâwirs Tode von dessen Truppen zum Anführer gewählt, kämpfte derselbe erst gegen Moḥ. B. Ḫorzâd, dann gegen die Benû Šaibân mit wechselndem Kriegsglück um Môṣul. Hier sprach Ḥamdân, mit dem er sich verbunden und, wie schon gesagt, 272 die Stadt erobert hatte, für ihn im J. 281 das öffentliche Gebet (Ṭab. 2141). Die Veranlassung dazu, dass Mu'taḍid ihn verfolgen liess, war die ihm übersandte unverschämte und seine Khalifenehre angreifende Antwort Hârûns auf einen Drohbrief seines 282 in Môṣul zurückgelassenen Agenten Naṣr el Qasrawî; nach einem blutigen Siege des dortigen Präfecten über die Ḫâriǵiten entwich Hârûn in die Wüste: IḪ 348. Nun zog im Anfang des Jahres 283 Mu'taḍ. selbst gegen ihn ins Feld und entsandte aus seinem Hauptquartier Tekrît den Ḥusein B. Ḥamdân, der nach langen Mühen des Rebellen habhaft wurde und durch diese That die Freisetzung seines Vaters erlangte, die er sich vorher selbst dafür ausbedungen hatte. Zwei Monate nach Mu'taḍids Aufbruch von Baǵdâd wurde Hârûn unter endlosem Jubel des Volkes auf dem Elephanten (V. 191) durch die Residenz geführt, bekleidet mit einem Schlitzrock (دُرّاعة) von Brocat und einem seidenen Burnus (V. 190 b): Maç. 168 ff., Ṭab. 2149 ff., IA 329 f., IḪ 348. Ueber seine Schlemmerei (V. 192 f.) weiss ich kein Zeugniss beizubringen.

Ein halbes Jahr später ereilte im fernen Osten das Verhängniss einen andern Reichsfeind, der seit langen Jahren die blühenden Provinzen des nordöstlichen Irân verwüstet hatte, den ehrgeizigen und wetterwendischen Râfi' Ben Harṯama. Weil nicht Mu'taḍid persönlich ihn verfolgte, so wirft der Dichter auf seine tückisch betriebene Empörung und den Niedergang seines lange genug strahlenden Gestirns nur einen flüchtigen Blick und knüpft vielmehr an sein Auftreten als Sectirer, um die Rechte des 'Abbâsidenhauses zu vertheidigen und damit wieder einen bequemen Uebergang auf das Regiment Mu'taḍids zu gewinnen. V. 198—223:

„Der Geschichte früherer Tage gehört auch Râfi' an, der Bund„brüchige, der Treulose und Abtrünnige, (199) eine Gartenpflanze, „die da wuchs und reifte, aber dann von ihrem Standort ausgerissen „und entwurzelt ward. (200) Als er (seinen) Aufstand plante, aus „Furcht nichts wagend und etwas ganz anderes offen beginnend und „zeigend, (201) hörte er nicht auf einen schwächlichen Gehorsam „an den Tag zu legen, ob er gleich die Auflehnung dagegen für „eine Glaubenspflicht hielt, (202) bis ihm, als seine Pläne Festigkeit „gewonnen hatten und sein Innerstes von seiner Krankheit schwer „bedrückt war (203) und als er Tausende der Wahnwitzigen an„führte und zu Krieg und Kampf ausrüstete, (204) Satan die lüg„nerischen Hoffnungen einraunte. Die gewannen über das Haupt „des Elenden Macht, (205) und nun betrieb er offen den Widerstand

„und die Auflehnung, die Verfechtung des Nichtigen und den Trug. „(206) Er gab seinen Truppen eine weisse Tracht und entkleidete „so die Herrschaft ihrer schwarzen Farbe; (207) aber was war's nur, „das er an unserer schwartzen Tracht zu tadeln fand, und wer be„harrte darauf, uns deswegen zu schelten? (208) War sie doch nur „eine Trauerkleidung aus Kummer [1]) über Ḥusein und Ibrahîm! „(209) Und wie viel Gottlosigkeit und Irrthum beging er, wenn er „in Erwähnung brachte, was Omajjâ umfasste! [2]) (210) Niemals liess „er ab, in seinem Irrwahn, voll übermüthiger Freude über seine „Mannschaft und seine Geldmittel, (211) die Familie [3]) des Pro„pheten und den 'Allgeliebten' (er Riḍâ) zu predigen, während von „uns sein Antlitz sich abwandte. (212) Hätten die Menschen sich „diesem Glauben unterworfen, sie hätten ihn [4]) Jahre lang immer „(vergeblich) gesucht, (213) sie hätten gestritten und die einen ge„sagt: 'Dieser ist es!' und die andern: 'Nein, dieser nicht!' (214) „Fruchtlos wären die weisen Entscheidungen und Gesetze gewesen, „es hätte den Menschen ein einigender Oberbefehl gemangelt, (215) „und Satans Auge hätte sich erheitert über das, was er in der „Glaubensgemeinde wahrgenommen hätte. (216) Wer ist der Beste „in der Familie Moḥammeds des Geheiligten, der Erbe jedweden „Glanzes und Ehrenplatzes? — (217) Ueber Dir [5]) sei der Fluch „des Schöpfers, des Allbeschirmers! — Nicht wahr, Ihr Söhne des „Oheims des Propheten, des Schutzgewährenden? (218) Dieser [6]) „ist es; durch ihn tränkte Gott den 'Alî und 'Omar mit reichem „Erguss vom Himmel [7]), (219) und ihn erhoben sie zu einem Ober-

---

1) Man lese حِدَادًا لِهُمُومٍ (de Goeje).

2) Wahrscheinlich ist جَرَتْ (mit verschwiegenem عليه) zu lesen (de G.): „wenn er das Schicksal der Omajjaden erwähnte".

3) Statt ضَفْرِ lies آلَ (de Goeje).

4) Nämlich jenen verborgenen Imâm.

5) Angeredet ist Râfi' selbst an Stelle seines Imâms, mit dem er etwa entsprechend dem šî'itischen Wahlspruch خير الناس بعد محمد صلعم عليّ عم geantwortet haben würde.

6) Abû'l 'Abbâs und zwar sowohl der Gründer der 'Abbâsidendynastie als der gleichnamige Held des Gedichts, den man ebenfalls mit dem Beinamen Saffâḥ ehrte: Flügel, Gesch. d. Ar. (1867), 253. Am Tage der Wahl des Erstgenannten sagte Dâwud B. 'Alî auf der Kanzel von Kûfa: يا اهل الكوفة لم يقم فيكم امام بعد رسول الله صلعم الا عليّ بن ابى طالب وهذا القائم فيكم (يعنى ابا العبّاس السفّاح). Maç. VI, 55.

7) d. h. er segnete sie durch keinen ihrer Nachfolger mehr als durch diesen, der 'Omars Thatkraft mit 'Alis Tugenden vereinigte.

„herrn[1]), der für sie betet; denn in ihm hat der Allerbarmer ihr „Verlangen verwirklicht. (220) Hätte er auch an irgendwem Ge„fallen haben können, wenn nicht an Abû'l 'Abbâs, dem Manne von „umfassender Geistesgrösse und gewaltigem Wagemuth? (221) Stets „gab er Dir[2]), was Du begehrst, bis der Eilbote mit jenes (Re„bellen) Haupte anlangte; (222) nun freute sich Gott und das Volk „der Sunna, und man sagte dem Höchsten Dank für ein solches „Gnadengeschenk, (223) die ruchlosen Râfiḍiten aber hegten heim„lich einen Kummer, über dem erheuchelte Heiterkeit lagerte".

Râfi' Ben Harṯama (auch Ben Leiṯ genannt) verdiente längst die in V. 198 b enthaltenen Prädicate[3]) durch seinen characterlosen Wankelmuth. Zuerst ein Officier des Ṭâhiriden Moḥammed, trat er 259 zu dem Vernichter der Ṭâhiridenherrschaft, dem Ṣaffâriden Ja'qûb über. Nachdem er sich aus persönlichem Groll (IA 256) von diesem losgesagt, nahm ihn der Unterstatthalter von Ḫorâsân, Aḥmed el Ḫuǵustânî, in seine Dienste, der den rechtmässig ernannten Statthalter, 'Amr B. Leiṯ, durch seinen Sieg bei Nîšâpûr (266) verdrängte. Im Jahre 268, als Ḫuǵust. von einem seiner Sklaven ermordet wurde, machten die Truppen desselben den Râfi' zu ihrem Oberfeldherrn (IA 256 ff., IḪ 330); er masste sich nun die Herrschaft über Ḫorâsân an und saugte das Land durch vorausverlangte Steuern aus (IA 278, Ṭab. 2039). Während er bisher auf eigne Faust handelte, erhielt er 271 Gelegenheit, ein loyaler Vasall des Khalifen zu werden, indem Moḥammed B. Ṭâhir, der in diesem Jahre mit Ḫorâsân belehnt wurde, aber in Baǵdâd bleiben wollte, ihn zu seinem Stellvertreter machte (IA 290). Lange Jahre schien es nun auch, als sei Râfi' gesonnen, die Interessen des Reichs zu verfechten (vgl. V. 200 f.), indem er erst (272) den Feldherrn des abgesetzten Ṣaffâriden, Abû Ṭalḥa, und dann (275—277) den Usurpator von Ṭabaristân und Ǵorǵân, Moḥammed B. Zeid, mit erfolgreichem Eifer bekriegte. Allein als er diesen nach Deilem gedrängt und die Umgegend von Qazwîn verheert und ausgeplündert hatte (IA 303, IḪ 332), setzte er sich in Raî fest und trotzte der Aufforderung des Khalifen, die Städte jener Gegend herauszugeben: IA 317, V. 202—205. Mu'taḍid setzte ihn deshalb ab (279) und übertrug die Statthalterschaft von Ḫorâsân wieder dem 'Amr B. Leiṯ. Wir haben oben (zu V. 38 a) gehört, wie nun der Dolafide Aḥmed den Râfi' aus Raî vertrieb; aber schon 280, sobald derselbe gestorben war, zog er wieder in die Stadt ein und schlug die beiden andern Dolafiden, 'Amr und Bekr (IA 318). Kaum hatte er jetzt vernommen, dass der Ṣaffâride gewagt hatte seinen Posten in

---

1) قائم = قائم للّه بحقّ vgl. Maç. I, 70.

2) d. h. Gott dem angeredeten Mu'taḍid.

3) Treulos handelte Râfi' auch an 'Alî B. Leiṯ, dem in Kirmân gefangenen Bruder des 'Amr; dieser nahm 277 seine Zuflucht zu ihm, wurde aber im Jahre darauf von ihm getödtet.

Nîšâpûr anzutreten, so schloss er, alles Geschehene vergessend, mit 'Amr B. 'Abdel'azîz (280) wie mit Moḥ. B. Zeid (281) Frieden; und als der letztere ihn nicht nur annahm, sondern sogar ein Hülfsheer von 4000 Mann zu stellen versprach, liess Râfi' in Ṭabâristân und Ǵorǵân das Gebet für sprechen (282): IA 318. So im Rücken gesichert, begann er 283 den Krieg gegen 'Amr B. Leiṯ, wurde aber zweimal bei Nîšâpûr geschlagen. In seiner Noth ging er den Moḥ. B. Zeid um die versprochene Mannschaft an; allein dieser, dem 'Amr inzwischen gedroht, liess den Treulosen treulos im Stich, und nun ward Râfi' auch von seinen eignen Truppen und Trabanten verlassen. Was IA an dieser Stelle (319) sagt, er habe 4000 Trabanten gehabt, so viel wie vor ihm kein Statthalter von Ḫorâsân, illustrirt V. 210 b. Mit einem schwachen Häuflein entfloh der Rebell nach Ḫowârezm und wurde unterwegs von Abû Sa'îd, durch den der Ḫowârezmšâh ihn gastlich einholen lassen wollte, ermordet; dieser brachte sein Haupt dem 'Amr nach Nîšâpûr, und der sandte einen Boten damit nach Baġdâd, wo es im Anfang des Jahres 284 eintraf und zur Schau gestellt wurde: Ṭab. 2160, IḤ 347, Am. 122, Maç. 180. — Was Râfi's Ketzerei anlangt, so lehrt uns zunächst V. 223, dass er zu den Râfiḍiten zählte; sodann sagt Mas'ûdî (VII, 343) ausdrücklich, er habe nach der Besetzung Deilems durch Moḥ. B. Zeid (277) diesem gehuldigt und sich für seinen Glauben gewinnen lassen: وبايعه بعد ذلك رافع بن هرثمة وصار في جملته وانقاد لدعوته والقول بطاعته. Moḥ. aber, fügt er hinzu, forderte wie Ḥasan B. Zeid (250—270 Herr von Ṭabâr.) zur Anerkennung des الرضى من آل محمّد auf (V. 211 a). Dieser er-Riḍâ, d. i. der dem 'abbâsidischen Imâm Ibrâhîm entgegengestellte, 203 in Ṭûs vergiftete 'Alî B. Mûsâ el Kâẓim, ist bekanntlich der 8. Imâm der Imâmîja (Šahrast. ١٣٧ Z. 15 f.). Zu den غلاة (IḤ. Muq. ١٧٢ Z. 20 ff.) derselben [1]) gehören die روافض, jene „abtrünnigen" Šî'iten von Kûfa, die (unter Hišâm) den Zeid B. 'Alî verliessen, weil er sich zu den Mu'taziliten schlug (und damit die Secte der Zeidîja stiftete: Šahr. ١١٥ ff., vgl. ١٧ Z. 20): Šahr. ١١٩ Z. 18 ff., ١٧ f. Auch sie zählen 12 Imâme (vgl. Am. 33). Ihre 6 dogmatischen Schlagwörter giebt Šahr. auf S. ١٢٥ Z. 12 f. an (vgl. die 4 der غالية ١٣٢). Darunter sind auch die Dogmen von der „Verborgenheit" und „Rückkehr" (رَجْعة الامام بعد غَيْبته) genannt, auf welche in unserm Gedichte mehrfach Bezug genommen wird; es ist dies die Meinung, dass einer der Imâme (z. B. der zwölfte der Iṯnâ 'ašarîja IḤ. M. ١٧٣ Z. 10 ff.) nicht (oder nur zum Scheine) gestorben sei, sondern in

---

1) JḤ, M. ١٧٤ Z. 25 منهم = من غلاة الامامية (١٧٣ Z. 10).

der Verborgenheit fortlebe, in der letzten Zeit aber wieder hervortreten und die Erde mit Gerechtigkeit erfüllen werde (Šahr. ۱۱۱ u., ۱۱۸ Z. 17, ۱۲۹ Z. 3, ۱۲۷ Z. 17 f., ۱۳۲ f., Maç. VI, 186 u.); vielfach verband sich mit diesem Glauben auch noch der, dass man selbst einige Zeit nach dem Tode — meist nahm man eine Frist von 40 Tagen an — wieder in dies Leben zurückkehren werde, vgl. Kremer, cgsch. Sreitfzüge 12, 59 II. In der Maç. 354 ff. citirten Qaṣîde des Abû'lmaqâtil, welche den Moḥ. B. Zeid verherrlicht, deutet die Erwähnung des Berges Ruḍwâ (357 Z. 7) auf die Lehre von der غيبة, indem man dort den Moḥ. B. Ḥanîfa verborgen glaubte: IḤ, M. ۱۷۳ Z. 9 = Šahr. ۱۱۱ Z. 17. Die Râfiḍiten (vgl. V. 57 a, 405 b), deren Missionar Moḥ. B. Zeid war (الداعي), trugen Weiss [1]) im Gegensatz zu der schwarzen [2]) Tracht der 'Abbâsiden, denen diese Farbe ein Symbol der Trauer über den Tod des für die Sache ihres Hauses (durch Merwân) ermordeten Ibrâhîm el Imâm wurde, während sie ursprünglich dem Ḥusein B. 'Alî galt: V. 208, vgl. Freytag, Sel. Anm. 61.

Das Ende Râfi's fällt in die längste Ruhezeit, welche der Khalif in seiner Residenz zubrachte; sie währte $2^3/_4$ Jahre, nämlich vom 22. rebî' I 283 (Ṭab. 2151) bis zum 19. ḏû'lḥ. 285 (ib. 2185), von Hârûns Einführung bis zum Aufbruch nach Âmid. Der Dichter wendet sich daher jetzt zu den Thaten des Friedens, welche seinen Helden schmückten, und widmet ihnen fast 50 Verse: in V. 224 bis 247 stellt er seine landesväterliche Milde durch Hervorhebung des leuchtendsten Beispiels, das er davon gab, der Bedrückung des Volkes vor seinem Regierungsantritt gegenüber, und in V. 248 bis 272 preist er ihn wegen seiner herrlichen Bauten.

V. 224—247: „Zu den Wohlthaten, welche er dem Vornehmen „wie dem Geringen unter den Menschen erwies, (225), dem, dessen „Wohnsitz entlegen und der fern von ihm war in jedwedem Lande „wie dem, der ihm nahe war, (226) gehörte seine Hinausschiebung „des Neujahrsfestes und der (Entrichtung der) Grundsteuer — hätte „er sie nehmen wollen, sie hätte zur Verfügung gestanden — (227) „aus Edelmuth von seiner Seite, weitgehender Freigebigkeit, ent„schlossener Anordnung und gerechter Entscheidung. (228) Dagegen „wissen wir noch, wie jeder, der begütert war, Hülfe suchte, als

---

1) Vgl. auch Šahr. ۱۳۲, wonach die غالية in Mâwarâ-ennahr مبيّضة genannt wurden. Ein Weingedicht des IM endigt mit dem Halbverse وبيّضتْ شَعَراتٌ في مَفْرِقي رافضيّة (m. (ماجنتْ), wo P freilich فضيّة liest.

2) Mit der Ernennung des 'Alî er Riḍâ zum Khalifen gebot Mâ'mûn die grüne Farbe der 'Alîden anzulegen; bekanntlich aber sah er sich gezwungen, bald nach dessen Tode und gleich nach seinem Einzuge in das 'abbâsidisch gesonnene Baġdâd die schwarze Tracht wieder einzuführen, vgl. Maç. VIII, 333 ff., VII, 62.

„doch die Saat keine Aehren trieb: (229) da sah man manchen, „ach manchen edeln Mann, der stattlich erschien und ein prächtiges „Reitergefolge hatte, (230) durch die Trabanten in die Gefängnisse „und zur Kanzlei zerren, (231) bis er in die Höllengluth der Mit-„tagssonne gestellt ward, wo dann sein Kopf einem siedenden Topfe „glich; (232) an seine Hand legte man Stricke von Hanf, der die „Gelenke durchschneidet, (233) man hängte ihn an den Wandhaken „auf, als wäre er eine Wasserkühlkanne am Hause, (234) schlug „seinen Hinterkopf wie man die Pauke schlägt, zur Qual für das „Auge des Schadenfrohen wie des Freundes, (235) und machte seine „Höhlung zwischen den Wirbelbeinen blutroth, als schämte sie sich „derer, die zusahen. (236) Wenn er um Erlösung aus der Sonnen-„hitze bat, so antwortete ihm ein Steuereintreiber mit Fusstritten, „(237) und ein Gefängnisswärter goss Oel über ihn, dass er, nach-„dem er grau gewesen, ein Fuchs wurde; (238) endlich, wenn die „Pein ihm (gar zu) lange dauerte und er dem, was jener [1]) begehrte, „nicht mehr ausweichen konnte, (239) sagte er: 'Erlaubt mir, dass „ich die Kaufleute um ein Darlehn bitte, und wollt Ihr das nicht, „so will ich ihnen ein Landgut verkaufen; (240) verstattet mir nur „eine Frist von 5 Tagen und bedenkt mich Eurerseits mit einer „Vergünstigung!' (241) Aber sie waren hart und setzten sie zu „4 an, obschon er bei den Worten gar keinen Nutzen erwartet „hatte. (242) Da kamen die gewissenlosen Wucherer zu ihm und „borgten ihm eins gegen zehn, (243) schrieben eine Urkunde über „den Verkauf des Landguts und liessen ihn einen Kaufeid schwören; „(244) nun bezahlte er, was er schuldig war, und ging davon, ohne „dass er nach baldiger Erheiterung verlangt hätte. (245) Aber die „Trabanten kamen zu ihm, Forderungen an ihn stellend, als hielten „sie ihn für verachtenswerth; (246) und brachte er dann Entschul-„digungen vor, so fassten sie seinen Turban und zerkratzten ihm „die Halsader und den Schädel. (247) Jetzt aber hat dies alles „insgesammt aufgehört, und die Unbill ist durch Gerechtigkeit nieder-„gezwungen."

Es stimmt schlecht zu dem, was manche Historiker über Mu'taḍids Kargheit sagen, dass er gerade in Bezug auf Geldforderungen gegen seine Landeskinder [2]) sich gütig und gelinde erwies. Namentlich kommen hier zwei Verfügungen in Betracht. Einmal hob er im 2. Drittel des Jahres 283 die Erbeinziehungsbureaus (den ديوان المواريث) auf und liess, was noch von den cassirten Hinterlassenschaften an Geld übrig war, den Verwandten der Erblasser zurückerstatten: Ṭab. 2152, IW 244. Sodann — und dies war,

1) Der Steuereintreiber.

2) Ibn eṭ Ṭiqṭ. rühmt auch, dass er sie nicht mehr unter den ständigen Erhöhungen des Truppensoldes leiden liess (302: حاسمًا لموادّ أطماع عساكره عن أذى الرّعيّة).

wie Am. (93) mit Recht sagt, eine seiner schönsten Handlungen — vertagte er schon im Anfang des Jahres 282 (von Môṣul aus) den Termin der Grundsteuererhebung auf einen bestimmten und dem Ackerbauer erwünschten Tag des Sonnenjahres. Da nämlich der خراج bisher an dem wechselnden Tage des Mondjahres erhoben wurde, auf welchen das persische Neujahrsfest (das Frühlingsaequinoctium) fiel — 282 z. B. auf den 22. ṣafar: Ḥamza, ann. ١٨١, —, so profitirte einerseits die Regierung alle 33 Jahre die vollen Einkünfte (Af. 726, Anm. 241), und andererseits war die Zahlung drückend, da der Landmann noch nicht wusste, wie seine Ernte ausfallen würde (vgl. Meynard zu Maç. 207, besonders aber IX, 13 Z. 8 ff.); beide Uebelstände wurden nun dadurch beseitigt, dass M. die Steuer erst einige Monate nach dem Naurûz und zwar immer am 11. ḥazîrân (Juni) erheben liess: vgl. namentlich auch Maç. IX, 346. Man nannte diesen Tag النوروز المعتضدى. und der Dank des Volkes fand durch manchen Dichtermund seinen beredten Ausdruck: ib. VIII, 206 f. Offenbar war des Khalifen Vorbild bei dieser Verordnung sein Grossvater Mutewekkil, der freilich noch weiter gegangen war und (245) die Steuererhebung auf den 17. ḥazîrân verschoben hatte (das نوروز المتوكل IA VII, 57 f.). Mas'ûdî sagt, Mu'taḍid habe diese Wohlthat den 'Aliden zu Liebe [1]) auf alle seine Unterthanen ausgedehnt (عمّ النّاس تأخير الخراج vgl. V. 225); sonst aber herrscht eine Stimme darüber, dass sein Beweggrund der war, den Menschen überhaupt sein Wohlwollen zu bezeugen und das Leben zu erleichtern: Ṭab. 2143, IA 325, IW 242, Am. 93, Af. 274. Wer dächte nicht bei diesem weitherzigen Huldbeweis des Khalifen sogleich an jene oben besprochene rücksichtslose Steuereintreibung durch den grausamen Sohn Bulbuls! So kann denn auch der Dichter nicht umhin, sich von Neuem (V. 228—246) in einer Schilderung seiner empörenden Hartherzigkeit zu ergehen.

Seinem Grossvater glich Mu'taḍid auch durch Errichtung von Prachtbauten:

V. 248—272: „Auch hat kein Baubeflissener unter den Khalifen „noch unter den Herrschern der Römer und der Perserstämme (249)

---

1) Schon aus politischer Klugheit erwies sich Mu't. den 'Aliden stets gnädig (Faḫrî 302). Ein Beispiel seines Wohlwollens war, dass er die von Moḥ. B. Zeid alljährlich an die 'Aliden in Baġdâd zur Vertheilung gesandten Gelder offen aushändigen und Moḥammeds Agenten dabei unterstützen liess, nachdem ihm (282) hinterbracht worden, dass dies bisher heimlich geschehen war; als Grund dafür gab er selbst an, dass ihm einmal während seiner Gefangenschaft 'Ali im Traume erschienen sei und den Schutz der Seinigen ans Herz gelegt habe: Maç. 205 f., Ṭab. 2147 f. (Dies die Aufklärung zu Loth, Ibn el M. 22, Anm. 62.) Nur um der Ṭâlibiden willen, doch aus Klugheit, stand er auch von der im J. 284 beschlossenen Verfluchung Mu'âwijas ab: Ṭab. (2164 ff.) 2178.

„ein Denkmal so staunenswerther Baukunst errichtet wie er: möge „es bei uns beständige Dauer haben! (250) Wurde es doch wie „eine zarte Jungfrau mit schwellendem Busen, an der die Augen „der Liebenden sich erquicken! (251) Denn wer hat ein Schloss „gesehen gleich Ṯurajjâ? Wie viel Kunst ist daran, die man für „Zauber halten könnte! (252) Und der Canal und der Park und „der Weiher! In Menge lockt das Wasser seine Vögel zu ihm her, „(253) während den Falken mit diesen Kämpfe vergönnt sind, so „dass sie theils in seinen Schooss tauchen, theils niederschiessen: „(254) da wird mancher von ihnen, schon vom Tode getroffen und „gefangen, in ihren Krallen zerfleischt [1]). (255) Und noch erblickte „niemand so etwas wie jenen Baum, der reichbelaubte Zweige und „Früchte trägt (256) und doch weder eine Pflanze war, deren Boden „fette Erde [2]) gewesen wäre, noch einem wassergetränkten Samenkorn [3]) „entstammte, (257) sondern der Kunde giebt von einem Weisen, Gott- „begnadeten, Erfahrenen und Kenntnissreichen, (258) der reiflich „erwägt, ehe er spricht, und der in Belehrung und Vergleichung „Schönes leistet; (259) es scheint einer von den Paradiesesbäumen „zu sein, die unser Gott, der Gabenreiche, herabsandte. (260) Dann „das hochragende Kuppelzelt und Utruǵǵa: möge er vierzig Jahre „darin herrschen! (261) Und in Zubeidîjât endlich — man wird „sie nie vergessen —, eine Augenweide für jeden, der sie sieht, „sind (262) Bauanlagen, in denen sich Himmelreichsgärten finden, „die die Augen der Könige des Heidenthums blenden würden. (263) „Mancher Feind empfand Scheu vor ihnen [4]) und ward bestürzt, und „sie fesselten seine Blicke, nachdem er sie erschaut (264) Sie waren „Wegweiser [5]) zu ihrem Bewohner: (selbst) herrlich, kündigten sie „einen Herrlichen an; (265) sie riefen die Paradiesesgärten jedem ins „Gedächtniss, dem Weltentsager wie dem Weltfreunde, (266) und offen- „barten die Macht des Islâm seinen Feinden unter allen Lebendigen, „(267) Kunde gebend von Majestät und Machtverleihung und mit „Glauben verbundener Weisheit. (268) So wie er handelte Salomo, „da Weisheit und Herrschaft sein Besitz wurden, (269) und die Fürsten „vom Hause Tubba', Nebukadnezar, die Meister der Römer und „Alexander, (270) so der König der Könige, ich meine Ǵa'far, der „den Ruhmredigen als Ruhmesanlass genügt. (271) Wie viele Canäle, „Schlösser und Denkmäler rühren von ihnen her, die Dauer haben „und von denen man jetzt noch spricht (272); waren sie doch den „Nachkommen ein steter Gegenstand des Stolzes und gaben den „Erben hinlänglich Stoff zur Prahlerei!"

Mu'taḍids Freude an Bauwerken wird von Mas'ûdi ausdrücklich hervorgehoben. Jâqût bezeichnet ausser Ṯurajjâ (I, 924) u. a.

---

1) L. يُذْبَحُ. 2) Statt السما lies الثَّرى. 3) L. من حَبَّةٍ (de G.).
4) L. رُبَّ عَدُوٍّ هابَها (de G.) und عينَيْهِ. 5) D. h. Zeugen seiner Hoheit.

auch die Schlösser Ma'šûq (IV, 576) und Aḥmedî (ib.) als seine Schöpfungen. Nach Ṭabarî (2192, 2206) ordnete er auch Schlossbauten in seinem Erholungsort Berâzu-rrûz sowie am Bâb eš Šemâsîja (vgl. Maç. 226) an und errichtete ein Bethaus nahe seinem Palast Ḥasanî (2134 f.). Abû'lm. (91) sagt, Mu't. habe im J. 281 das Schloss الحسنى (Juynboll liest الحُسْنَى) gebaut, das dann die Wohnung der Khalifen geworden sei, und habe es selbst bezogen. Dies ist offenbar ein Irrthum; es könnte höchstens von einem Umbau des eben genannten, wohl schon 279 (Maç. 117 vgl. mit Ṭab. 2134 f.) von ihm bewohnten Schlosses الحسنى die Rede sein, das der Barmekide Ǵa'far seinem Schwiegervater Ḥasan schenkte (Kremer, Cg. II, 54) und das noch 315 Muqtadirs Residenz war (Ḥamza ٢٠٥, vgl. Maç. 214 Z. 2). Im J. 283 hält noch Mu't. seinen Einzug in dies Schloss beim Triumph über Hârûn (Maç. 168), und hier starb er auch (ib. 211, Ṭab. 2206); aber von c. 284 bis 288 residirte er in Ṯurajjâ (vgl. nacheinander Ṭab. 2162, 2178 f., 2183, 2197 und Maç. 201), das er nicht lange vor seinem Ende wieder mit Ḥasanî vertauscht zu haben scheint; doch vergleiche man über seine letzten Pläne Ṭab. 2206.[1]) Ṯurajjâ wurde wegen seiner Herrlichkeit besonders bewundert. Nach Maç. 116 war es 3 Parasangen lang und hatte 400 000 Den. gekostet. IM feiert es in 2 Liedern, aus deren einem Jâqût a. a. O. 7 Verse mittheilt. Nach den Angaben des letzteren lag es 2 Millien von einem (unter Muktafî vollendeten) Tâǵ genannten Anbau an Ḥasanî; zwischen diesem und Ṯur. liess Mu't. einen unterirdischen Gang (سِرْداب) anlegen, durch den seine Lieblingsfrauen von Ḥasanî zu ihm herüberkamen. Von einem reizenden Garten im Schlossbezirk von Ṯur. ist Maç. 311 die Rede. Der V. 255 ff. gemeinte wunderbare Baum, nach V. 256 ein künstlicher, war wohl von der Art jenes goldenen, den im J. 305 eine griechische Gesandtschaft an Muqtadirs Hofe bewundern durfte: Am. 201 f.[2]) — Ḥamza, wo er den Reiteraufstand vom

1) Für die Vorstellung, die wir uns von der دكّة Mu'taḍids zu machen haben, ist Abû'lmaḥâsins Beschreibung der des Ḥumâraweihi (S. 59 f.) instructiv.

2) Aus V. 257 b könnte man entnehmen, dass er ein Werk des Muwaffaq war, der dann auch noch im V. 258 gepriesen sein würde. — Sollte in V. 259 b die Lesart von P الهند, die das Metrum ohne eine gewaltsamere Veränderung der Halbzeile nicht zulässt, irgend eine Berechtigung haben, so könnte daran gedacht werden, dass nach der Legende von Adam, der, aus dem Paradiese gestossen, auf Ceylon niederfiel, die getrockneten Blätter, welche seine Bekleidung bildeten, von den Winden in den Gebieten von Hind umhergetrieben wurden und hier den Reichthum an Duftstauden erzeugten, wie denn auch die indischen Fruchtbäume (vgl. auch Maç. VIII, 336 Z. 8) den von Adam mitgebrachten 30 Zweigen von Fruchtbäumen Edens der Sage nach ihre Entstehung verdanken: Maç. I, 60 f.

J. 315 schildert (٣٠٤), sagt, bei der Brandschatzung und Plünderung, mit welcher Ṯurajjâ heimgesucht wurde, sei auch das „Kuppelzelt" und das Utruǵǵa [1]) und Kaukab genannte Schloss verwüstet worden. Dies sind augenscheinlich die V. 260 genannten Bauten; der Kuppelbau wird die Jâq. I, 809, IV, 34 erwähnte قبّة الحمار sein. Zubeidîjât (vgl. I. A. Uṣ. I, ١٧٤ Z. 3) wird der Theil der Hauptstadt sein, in welchem mehrere von Zubeida der Mutter Ǵa'fars († 216) geschaffene Anlagen sich nachbarlich berührten; de Goeje macht mich gütigst auf die auch aus Ibn Serapions Abschnitt über die Canäle von Baǵdâd erhellende Ausdehnung der berühmtesten Zubeidîja in dem Stadtviertel قطيعة امّ جعفر aufmerksam. — Die Pracht der parkumgebenen Paläste Mu'taḍids lässt den Dichter in V. 248 b an die Schlösser der Arsakiden (vgl. Maç. IX, 326 Z. 14 ff.), in V. 269 an die ḥimjaritischen Schlösser [2]), an Babels Herrlichkeit, an die Säulenbauten der Griechen und Römer [3]), an Alexanders geschichtliche und sagenhafte Bauten denken; am nächsten aber seiner Zeit und seinem Auge lagen die Werke Ǵa'fars, d. i. Mutewekkils, der, was die prahlerische Pracht seiner Schlösser und den Glanz seiner Hofhaltung anlangt, freilich ein „König der Könige" heissen konnte. Im Allgemeinen vergleiche man Maç. VII, 276 und Kr., Kg. II, 58 f.; im Besondern denke man an die Umwandlung des Ortes Mâḥûra in einen grossen Schlossbezirk (= Ǵa'farîja [4]) oder Mutewekkilîja IA VII, 56) sowie an das durch seinen eigenartigen Stil überraschende Schloss Ḥîrî (= الكُمّان oder الأَرْوِقة), dessen architectonische Gliederung einer Schlachtordnung entsprach: Maç. VII, 192 f.

---

1) Als weiblicher Beiname kommt Utr. Maç. VII, 133, als männlicher Ṭab. 2182 vor.

2) Diese namentlich hat IM auch in einem der erwähnten Lobgedichte im Auge, wenn er von dem قصر الثريّا sagt:

فليس له فيما بنى النّاس مُشبهٌ ولا ما بناه الجنّ في سالف الدّهر

Die Ǵinnen bauten in Salomos Auftrage der Bilqis 3 herrliche Burgen: Socin, Chr. 69.

3) Vgl. auch Af., hist. ant. 102 u., wo مقدونية eine مدينة حكماء اليونان genannt ist; über Nebukadnezar als Freund der Künstler und Weisen s. ib. 74, 13.

4) Vgl. Ja'qûbî 42. Das herrlichste Schloss dort, Lûlu'a (vgl. لؤلؤة الجوسق in Sâmarrâ Maç. VII, 365) ist vermuthlich = Ǵa'farî: Af. II, 205, Maç. VII, 220, 276, 290.

Mit einem jener schroffen Uebergänge, welche für uns zu den empfindlichsten Härten arabischer Poesie gehören, wendet sich IM in V. 273 zu dem Kriegsjahre 286, insbesondere zu der Eroberung von Âmid:

V. 273—284: „Wohl pflegen die, welche aus Scheu und aus „Habgier gehorchen, zahlreicher zu sein als solche, die für Gottes„lohn gehorchen, (274) insbesondere wenn die Glaubensgemeinde „langen Bestand hat und ungestörten Wohlstand schaut; (275) aber „sie war uneins und brachte Neuerungen auf, und die Sache ihres „Glaubens kam in Verwirrung, (276) und für ein solches Leiden „giebt es kein Heilmittel als die Vermischung der Furcht mit der „Hoffnung. (277) So oft indes die Sache der Herrschaft stark ge„macht ist, findet sich des Hasses von Seiten der Feinde genug. „(278) Die grösste aber aller Eroberungen war die von Âmid, einer „Burg aller widerspenstigen Gottlosen: (279) nie ward eine Stadt „gesehen wie diese, uneinnehmbar durch ihre Mauer, wohlbefestigt. „(280) Allein in seiner Einsicht und Kriegslist, bei seiner Entschlossen„heit in Wort und That liess er nicht ab, (281) sie mit schonender „Vorsicht durch eine beispiellose Probe zu erproben, während sein „Heer um ihre Mauer her lag wie eine Halskette, (282) bis sie ge„demüthigt um Verzeihung flehte und er mit mächtiger Hand das „Schwert in die Scheide steckte (283) und alles aus ihr an sich „nahm, was einst Sklav und Sklavensohn darin aufgehäuft hatte. „(284) Ja fürwahr, er begnadigte den Ibn Šeiḫ, nachdem er den „Vertrag gebrochen, den er eben befestigt hatte."

Die zahlreichen Gehorsamsbezeugungen und freiwilligen Unterwerfungen, welche die auf Hârûns Einführung folgende Ruhezeit brachte (Ṣaffârs Geschenke Maç. 125 f., der Uebertritt mehrerer Ṭûlûnidenfeldherrn Ṭab. 2151 f., die Gnadengesuche der Dolafiden 'Amr und Bekr ib. 2154 f., die Bitte der von dem Ṭûlûnidenjoch sich lossagenden Stadt Tarsus um einen Statthalter 2163, die Einleitung von Ausgleichsverhandlungen des Hârûn B. Ḫum. mit Mu't. 2185), und im Gegensatz dazu die trotzige Erhebung von 'Îsâs Enkel führten zu folgendem Gedankengang: Einem so gütigen, weisen und mächtigen Oberhaupte, wie es V. 224 bis 272 verherrlichen — der nächste Anknüpfungspunkt wäre V. 266 bis 268 — hätten alle sich in Ehrfurcht vor seiner gottgewollten Würde willig unterwerfen müssen. Interesselose fromme Anerkennung jedoch pflegt seltener die Triebfeder des politischen Gehorsams zu sein als das mit Furcht verknüpfte Gefühl der Ohnmacht und gewinnsuchender Eigennutz, zumal wenn die zu Recht bestehende Gemeinde der Gläubigen in ansehnlicher Macht dasteht und gedeiht, so dass der Anschluss daran Vortheil bringt. Hier aber war sie durch Irrlehren zerrissen, und da konnte nur die Einflössung von Furcht und Hoffnung zugleich fruchten, von Furcht, indem der Khalif thatkräftig zum Schwerte griff, und von Hoffnung, indem er dem Reuigen das amân in Aussicht stellte. Dies Mittel hatte jene Unterwerfungen

bewirkt, es allein konnte auch den jungen Šaibâniden zur Vernunft bringen. Aber das Erstarken der Macht des Oberherrn hat auch noch eine andere Wirkung: er wird damit dem nach Unabhängigkeit trachtenden Vasallen nur noch unwillkommener und verhasster. So führte denn der Widerstand des durch Mu'taḍids kräftiges Regiment erst recht erbitterten Šaibâniden zu der Eroberung von Âmid. Nach Aḥmed B. 'Îsâs Tode im J. 285 behauptete sich an seiner Stelle sein Sohn Moḥammed nicht nur in Âmid, sondern auch auf dem Wege gewaltsamer Besitzergreifung in den umliegenden Gebieten: IA 339 u., Ṭab. 2185. Mu'taḍid zog deshalb Ende 285 über Môṣul den Tigris hinauf gegen die verschanzte Stadt (ib., vgl. Am. 124) und begann im rebî' I 286 die 40 tägige Belagerung: Am. 126. Ueber die einzelnen Phasen derselben wird nichts berichtet; aus dem بالرِفق im V. 281 darf man [1]) schliessen, dass Mu't. weniger durch das Schwert als durch langmüthig fortgesetzte Aufforderung zur Capitulation unter Hinweis auf seine Streitmacht, durch grossmüthige Behandlung der Gefangenen, Belohnung der Ueberläufer und dergl. den Erfolg errang, dass Moḥ. endlich am 19. ǵum. I um Pardon bat, der ihm denn auch gewährt wurde. Eine Qaṣide von 14 Versen, zu welcher der Fall von Âmid den Dichter begeisterte und die leider sehr allgemein gehalten ist, deutet freilich nichts dergleichen an und preist vielmehr den Löwen mit blutiger Kralle, vor dem Tod und Gefangenschaft hergeht.

Anfang 287, als Moḥ. entfliehen wollte, liess der Sieger ihn sammt seiner Familie festnehmen und im Ṭâhiridenpalast gefangen setzen: Ṭab. 2190 f. Der Verhaftungsbefehl erfolgte noch schriftlich an den Vezier und wurde am 4. muḥ. 287 ausgeführt; am 26. ṣaf. erst war der Khalif wieder daheim: ib. 2191 f. Sein Aufenthalt in Âmid, das er schleifen liess, und seine Rückreise war mit grossen Erfolgen gegen die Ṭûlûniden verbunden, worauf in V. 285 bis 289 ein Blick geworfen wird:

„Dann ging er nach Raqqa, ein festes Ziel verfolgend, und „blieb einen Monat lang ununterbrochen dort: (286) die Nähe seines „Aufenthalts machte Syrien erbeben, und nahe waren ihm die „Spitzen seiner Krallen, (287) und Aegypten eilte seine Gnade zu „erlangen, indem es noch das Niederblitzen von seinem Himmel er- „wartete, (288) und trug ihm seine Reichthümer zu, fürchtete aber „noch das Losschlagen von seinen Händen. (289) Sieggekrönt „kehrte er nun heim nach Ṯurajjâ, da alles, was er begehrte, „vollendet war."

Mu't. verweilte noch in Âmid, als sein von Baġdâd aus (Ende 285) an den Enkel Ṭûlûns entsandter Bote (Ṭab. 2185 f.) ihm meldete, dass derselbe auf die ihm gestellten Bedingungen ein-

1) Wenn es nicht ironisch gesagt ist.

gegangen sei, indem er auf die Posten von Qinnesrîn und 'Awâṣim verzichtet und sich zu einem jährlichen Tribute von 450 000 Den. (V. 288 a) verstanden habe: Ṭab. 2187, IA 340, Freyt. Sel. ٣٥ (Ḥaleb, Q. und 'Aw.). Der Khalif begab sich nun nach Raqqa und ersetzte die Ṭûlûnidenpräfecten durch seine Leute. Vgl. IW 244 und Af. 282 mit Ṭab. 2187 f. Hârûn mochte jetzt fürchten, dass ihm auch noch Šâm genommen werde: V. 287 b, 288 b. Inzwischen hatte, wie schon zu Anfang des Jahres Afšîn (Ṭab. 2186, IA 340), so auch Ṣaffâr durch neue Geschenke seine Ergebenheit bekundet (Ṭab. 2188); durch die von Raqqa aus gesandten Truppen wurden die räuberischen Araber aus dem Gebiete von Anbâr und Kûfa verscheucht (ib. 2188 f., 2190), und um die Jahreswende erlagen Ṣâliḥs Horden dem Karawanenführer Abû'l Aġarr (ib. 2191 f.). So kam denn Mu't. in der That „sieggekrönt" heim, um sich in Ṯurajjâ, freilich nur 7½ Monat lang, den wohlverdienten Freuden des Friedens hinzugeben, die ihm indes durch den Tod seiner geliebten Qatr-enneda vorübergehend getrübt wurden: ib. 2195.

Während er im Felde lag, waren auch die beiden höchsten Würdenträger des Reiches, denen er die Vernichtung des Dolafiden Bekr zu danken hatte, ihrer Erfolge froh heimgekehrt; ihren Siegesboten hatte er schon vor seinem Zuge nach Âmid belohnen können (Ṭab. 2185), aber jetzt begrüssten ihn die Freunde selbst: der Vezier 'Obeidallah B. Suleimân und der Polizeipräfect Bedr, sein Liebling. Indem der Dichter einen kurzen Rückblick auf ihre Mission wirft, lässt er sich die glückliche Gelegenheit nicht entgehen, ihren Verdiensten die einer dritten Reichsstütze anzureihen, des Qâsim B. 'Obeidallah.

V. 290—298: „Und da kam zu ihm der Vezier und der Emîr „in theilnehmender Freude, und der Jubel war nun ein vollkommener: „(291) zwei Siegreiche, die Bekr vernichtet hatten, der aus Furcht „vor ihnen und vor Schrecken starb; (292) nachdem er die Heere „erblickt, ward er ein Fuchs, der den Schweif einherschleppt in „allen Gegenden. (293) Auch tödteten sie die Diebe und die „Kurden und machten die Gebiete hinter sich wirthlich. (294) Nie „sah man zwei Herrschergenossen gleich den beiden unter den „übrigen Sterblichen, (295) ausgenommen Abû'l Ḥusein, ich meine „Qâsim, der am meisten unter den Gottesgeschöpfen entschlossene „Einsicht an den Tag legte. (296) Das sind drei, die für die „Herrschaft gleichsam Dreifussstützen waren, Schwungfedern, die „nicht zu den verdeckten gehören. (297) Ihre Maxime war der „Gehorsam gegen den Khalifen, eine redliche und reine Absicht „(298) und ehrfürchtige Scheu im Rath und Rathholen, langgewohnt, „anerkannt und gerühmt."

Als im J. 283 'Amr B. 'Abdel'azîz in dem schon 281 (Maç. 145, Ṭab. 2141) ihm verlieheuen Statthalterposten von Ispahân bestätigt wurde, wollte sich in dessen Abwesenheit sein enttäuschter Bruder Bekr gewaltsam der Provinz bemächtigen; sie war ihm

unter der Bedingung, dass er den Bruder bekämpfe, versprochen worden, aber dieser hatte bald darauf seine Loyalität betheuert und Verzeihung erhalten. Man schickte nun dem Bekr, da er über Ahwâz auf Ispahân zueilte, den Waṣîf Mûškîr auf die Fersen, der jedoch unverrichteter Sache zurückkam. Nun wurde Bedr mit der Verfolgung beauftragt, und dieser liess den General 'Îsâ en Nûšarî [1]), welcher die Verwaltung von Isp. regierungsseitig übernommen hatte, dem Dolafiden Widerstand leisten. Bekr schlug ihn und spottete seiner Feinde in kernigen Trutzliedern: Ṭab. 2154—2159, IA 332 f. Aber im folgenden Jahre (284) ward er von 'Îsâ so gründlich aufs Haupt geschlagen, dass er, mit Mühe entrinnend, keinen Widerstand mehr wagte: Ṭab. 2161, IA 335, Am. 121. Nachdem er, wie V. 292 andeutet, wohl noch manchen vergeblichen Versuch gemacht hatte, Hülfe zu erlangen, fand er eine sichere Zuflucht bei Moḥ. B. Zeid in Ṭabâristân, wo er im 2. Drittel des Jahres 285 an einer Krankheit starb: Ṭab. 2185; vgl. IḪ 349. 'Îsâs Verdienst wird dem 'Obeidallah und Bedr angerechnet, weil der letztere ihm seine Instructionen ertheilte und der erstere mit der Regelung der ganzen Angelegenheit betraut und zu diesem Behuf nach Ǵebel entsandt wurde: Ṭab. 2152, vgl. 2178. Von hier aus schickten die beiden zu Anfang des Jahres 285 dem Khalifen das Haupt des Dolafiden Ḥâriṯ (Abû Leilâ): ib. 2183, der in 'Amrs Festung Diz den Platzcommandanten Šafî' ermordet und dann an der Spitze von Kurden und allerlei Gesindel (V. 293 a) sich gegen das Reich erhoben hatte, aber bei Ispahân am Schluss des Jahres 284 von 'Îsâ besiegt und selbst auf dem Schlachtfelde geblieben war: ib. 2180 ff. — Während IM dem allmächtigen Günstling des Khalifen, seinem Freigelassenen Abû 'nNeǵm Bedr B. Ḫurr († 289: Am. 134), der als صاحب الشرطة (Ṭab. 2133, IḪ 346), als Feldherr und erster Kronrath in V. 290 (wie auch Maç. 218 Z. 8) „der Emîr" genannt ist, nur ein kurzes Lobgedicht widmet, wird er, wie schon gezeigt, nicht müde, die Benû Wahb als Säulen des Khalifats und als seine besondern Gönner zu feiern. Abû'l Qâsim 'Obeidallah, der von Mu't.'s Thronbesteigung an bis 288 (wo er starb) Vezier war, des Dichters „feste Burg in den Schicksalswenden", hat, wie er sagt, das Reich von seinem Bruche geheilt, aber dessen Sohn Abû'l Ḥusein Qâsim († 291), der ihm im Amte folgte und in seiner Abwesenheit ihn schon vertreten hatte (z. B. Ṭab. 2161 f.), der wie dem Dichter so auch manchem andern „die Sorgen verscheuchte", übertraf noch, wie er meint, den Vater und den Grossvater (Suleimân B. Wahb). Den 'Obeid. und Qâsim zu seinen Seiten, erscheint Mu'taḍid wie „das scharfe Schwert zwischen seinen

1) Dieser hatte zuerst (unter Muntaṣir und Musta'în) Damascus, dann Ispahân und Ǵibâl und endlich unter Muktafî die شرطة in Baġdâd; 292 wurde er Statthalter von Aegypten und starb als solcher 297: Am. 151, 166.

beiden Schneiden". Man vergleiche Qâsims Lob im Faḫrî (303 f.), in das freilich die Vergiftung des freimüthigen Ibn er Rûmî wie ein schriller Misston fällt. Dem Dichter wird man seine oft hyperbolischen Lobeserhebungen deshalb verzeihen, weil sie auf Rechnung seiner Dankbarkeit kommen. Vielleicht verdiente Qâsim kein anderes Lob als das seiner unbeirrten Energie. Abû'lm. (138) urtheilt sehr scharf über ihn, indem er seine Frivolität und Schamlosigkeit sowie seine geringe Erfahrung in den Regierungsgeschäften hervorhebt und nichts dagegen zu loben weiss als seine dichterische Begabung; blutdürstig und allgemein gefürchtet nennt ihn Mas'ûdî (227), und dass man seinen Tod als eine Erlösung betrachtete, zeigen die (ib.) von ihm citirten Verse; mit welcher Willkür er schaltete, davon sind die Maç. 215 erwähnten Verhaftungsbefehle ein Beispiel, und unverzeihlich jedenfalls ist die heimtückische Art, mit der er den Sturz Bedrs betrieb und durchsetzte (ib. 216 f.).

Das Kriegsjahr 286 schloss, wie schon gesagt, mit der Unschädlichmachung des Ṭajjiten Ṣâliḥ, welche den Gegenstand der nächsten 20 Verse bildet. Eine ungezwungene Anknüpfung desselben gewinnt IM dadurch, dass er Mu't.'s treuen Dienern, die ihm unter Gottes Gnadenleitung erwählt scheinen, den Feind des Glaubens und der friedlichen Ordnung gegenüberstellt und gleichzeitig den Herrscherblick bewundert (V. 299 b), mit welchem der Khalif selbst, die eigenthümliche Begabung der Menschen durchschauend, überall, wie in jenen so auch in dem Besieger Ṣâliḥs, sich die rechten Kräfte zum Dienst ersah.

V. 299—318: „Schau hin auf die Gottesgnade, die in ihrer „Erwählung lag, und auf die Kenntniss der Menschen und ihrer „Erfahrung, (300) und dagegen auf Ṣâliḥ B. Mudrik, der von dem, „was er verübte, ereilt und aufgerieben wurde! (301) Mancher „staubbedeckte Labbeika-Rufer trat in den Wallfahrtsbezirk ein, von „Gott die grösste Gabe erhoffend, (302) — er kam zur Ka'ba von „Armenien her, aus Ḫorâsân oder aus Africa —, (303) mancher „Gottesknecht, der aus den syrischen Landen kam, reiste zu Lande „oder zu Wasser, (304) und mancher Kaufmann, der bei seiner „grossen und kleinen Wallfahrt zugleich seinen Geldgewinn sammt „seiner Reisekost suchte (305) und bei seiner Einnahme auf das „Doppelte des Werthes aus der Hand eines Mannes rechnete, der „über Ṣan'â nach dem Lande von 'Aden reiste: (306) die zogen so „des Weges am Nachmittag oder bei Nacht, Mittags oder Abends, „(307) als jener [1]) sagte: 'Die Araber sind zu Euch gestossen!' „Da wurde des Kampfes viel mit Lanze und Schwert, (308) da hub „auf ihrer Pilgerfahrt ein Glaubenskrieg an, und die Schwerter und „geraden Lanzen rötheten sich, (309) indem Ṣâliḥ das Kriegsfeuer „schürte mit den schlechtesten Helfern und den schlechtesten Genossen. (310) „Der machte manchen (gesetzlich) Unantastbaren und Unnahbaren

1) Ṣâliḥ.

„schutzlos, mancher ward getödtet, mancher mit Wunden hingestreckt, „(311) manches, ach manches edle Weib brachte er als Gefangene „in seine Gewalt unter den Augen ihres Gatten, (312) und mancher „ausgeplünderte Kaufmann rief Weh und Ach über die Räuberei: „da war keine Habe, die er übrigliess, und kein Beutestück. (313) „Aber unausgesetzt beobachtete ihn die List des Regenten, der ihn „bald gewähren liess und bald verfolgte, (314) bis er, als seine „Frevel ihn umzingelten und seine Tage sich dem Verderben näherten, „(315) den Abû'l Aġarr ihm heimlich entgegensandte, der ihm „nachstellte mit einer vor den Menschen verborgenen List, (316) „die er geraume Zeit in seinem Herzen zugeritten hatte; dieser „liess endlich, als er's vollkommen ausgebildet, (317) offen sehen, „was hinter seinem gern ausgeführten Unternehmen steckte, und „kam zu ihm mit seinem herbeigetragenen Haupte, (318) das auf„gesteckt sich gegen den Speer niederneigte wie ein Berauschter „gegen die Liedervorträge."

Im Anfang des Jahres 285 hatte Ṣâliḥ B. Mudrik eṭ Ṭâ'î an der Spitze mehrerer Zweige des Beduinenstammes Ṭajji, aus den Nufûd hervorbrechend, eine grosse Karawane von Mekkapilgern auf dem offnen Felde bei Aǵfur [1]) angegriffen und ein furchtbares Blutbad unter ihnen angerichtet; Geld und Waaren, Sklaven und Frauen wurden geraubt, und der Werth der Beute belief sich auf 2 Mill. Den.: Maç. 183, Ṭab. 2183, IA 338 f., vgl. Am. 123, IḪ 353. Mu'taḍid sagte sich, dass dem Beduinenhäuptling nur durch die feinste Kriegslist beizukommen sei, und spähte nach einem schlauen Heerführer aus, dem er den eigenen Plan (V. 313, 315 f.) anvertrauen könnte. Er fand ihn in einem gewissen Abû'l Aġarr Ḫalîfa B. el Mubârek es Sulamî (Maç. 191), dem er auch später die entsprechende Aufgabe stellte, dem flüchtigen Waṣîf den Weg zu verlegen (Ṭab. 2199). War dies etwa jener schlaue Araber Abû'l Aġarr, der 265 für den in Ḥarrân stehenden Ṭûlûnidenfeldherrn Aḥm. B. Ǵî'aweihi sich durch eine verschlagene Taktik des Mûsâ B. Utâmiš zu bemächtigen wusste (IA 220 f.) und den wir im J. 281 im widerrechtlichen Besitze von Sumeisâṭ (in Ṯuǵûr) finden (Ṭab. 2139 f.)? Hatte auch er etwa um das amân nachgesucht, wie dies 283 so viele Offiziere des Ǵeiš B. Ḫum. thaten? Wie dem auch sein mag, der hier im Rede stehende Abû'l Aġarr verstand sich jedenfalls vortrefflich auf das Aufspüren, auf Scheinbewegungen und Ueberfall [2]): 'durch List' (مَكْرًا Maç. 191) brachte er 286 im Gebiete von Faid [3]) den Ṣâliḥ, der die Strasse nach

1) Im Šammargebirge. Vgl. auch Ahlw., an. ar. Chr. 141.

2) Unter Muktafi freilich büsste er seinen Feldherrnruf mehr und mehr ein: 290 schlug ihn der Qarmaṭe Ḥusein B. Zakraweihi (Am. 136), und 293 verlor er eine Schlacht gegen Moḥ. B. 'Alî el Ḫalenǵî, der dem 'Îsâ en Nûšarî Aegypten nahm (ib. 162 f.).

3) Noch heute liegt ein Ort dieses Namens im Ǵ. Sammar. Vgl. auch *Am.* 169 (*Z.* 8).

Mekka eingeschlagen, unter Mithülfe eines gewissen Sa'îd in seine Gewalt; als der Gefangene hörte, dass die zu seiner Befreiung verbundenen Araber von jenem geschlagen worden, tödtete er sich selbst, und bald konnten die Wallfahrer sich an dem Anblick seines in Medîna zur Schau gestellten Hauptes weiden. Nun rotteten sich die Ṭajjiten mit andern Beduinenstämmen zusammen und fielen in den letzten Tagen des Jahres über die von Mekka heimkehrende, ihrerseits indes gleichfalls angewachsene Karawane des Abû'l Aǵarr bei Ma'din el Qorašî her, allein in dem fast zweitägigen blutigen Kampfe trug diese den Sieg davon [1]). Die Köpfe Ṣâliḥs und seiner gefährlichsten Genossen auf den Lanzen, zog Abû'l Aǵarrs siegreiche Schaar noch im ersten Monat des Jahres 287 in Baǵdâd ein: Maç. 191 ff., Ṭab. 2191 ff., IA 351.

Zwischen diesem Triumph und Mu't.'s Tode liegen noch $2^1/_4$ Jahre, und als er starb, war seit der Huldigung erst ein Vierteljahr mehr, seit seiner Thronbesteigung aber ebensoviel weniger als 10 Jahre verflossen. Gleichwohl spricht IM schon jetzt von einer annähernd erreichten Regierungsdecade, ohne dass auch nur eines der noch zu behandelnden Ereignisse jenseits derselben läge. Somit drängt sich die Vermuthung auf, dass er ursprünglich mit V. 319 —325 also schloss:

„Endlich, als er in seiner Herrschaft dem Abschluss einer „Decade leuchtender Jahre nahe kam (320) und das Unrecht durch „gerechte Entscheidung niederzwang und den Glauben mit umfassender Treue auf sein volles Mass brachte, (321) erschien ihm „der Prophet im Schlafe — ein Traumbild von Bedeutung, nicht „wie sonst die Traumgesichte sind — (322) und dankte ihm für „seinen ehrfürchtigen Sinn und seine Milde und seine edeln Handlungen während seines Khalifats. (323) Eine frohe Botschaft war „das, die auf die Gnade von Seiten seines Herrn, des Gabenreichen „und Wohlthäters, hindeutete. (324) Vertraut doch Gott die Gnadengabe an, wem er will; allem geht sein ewiger Rathschluss voraus. „(325) So möge denn der Höchste die Schicksalsschläge von ihm „abwehren, wir aber wollen dem Uebel ein Lösegeld für ihn sein!"

Dieser volltönende Schluss sinkt zu einer blossen Einschaltung herab durch die natürliche Fortsetzung, welche V. 318 in V. 326 erhält, womit der Dichter zu dem nächsten Erfolge nach der Beseitigung Ṣâliḥs, zu der Wiedererschliessung der reichen Hülfsquellen Persiens übergeht.

V. 326—337: „Dann brachte er hiernach Persien in seine Gewalt: wie oft gerieth über dieses Land die Staatskasse in Verzweiflung! (327) War es doch lange genug für 'Amr eine Speise, „der alle Früchte davon verzehrte, (328) der von seinen Schätzen „nichts herbeibrachte und in ihrer Einziehung bis zum Aeussersten

1) Abû'lm. (128) lässt noch den Ṣâliḥ selbst mit 3000 Ṭajjiten die Pilger bei Ma'din angreifen.

„ging, (329) ausgenommen die Geschenke in jedem vollen Jahre, „die sein Bote auf dem Markte und an den Sammelplätzen des „Volkes zur Schau stellte, (330) als habe er Glück gehabt und „Werthvolles gebracht und was Rechtes ausgerichtet. (331) Es „waren Packpferde dabei und Moschus, der schon verdorben war, „und Sklaven mit der Peitsche, auf denen Schmutz lagerte; (332) „erst wenn das vorüber war, kam glänzendes Moschusweidenöl [1]) „und ein Ross mit silberbeschlagenem Hufe. (333) Nun zeigte sich „das Glück des Khalifen und seine gewandte und feine List: (334) „wie ein Raubvogel kam Ismâ'îl aus seinen Landen über ihn, bis „er an seinen Leitzaum gerieth (335) So ist ja der Ausgang der „Widerspenstigkeit und des Gehorsams der Menschen gegen den „Satan. (336) Und der Reichthum Persiens kam ein, vollgemessen, „wie man ihn in vergangenen Zeiten kannte, und noch grösser. „(337) Ṣaffâr aber wurde in seinen Fesseln zu dem Oberhaupt der „Glaubensgemeinde, dem Glücklichen, geschafft."

Mu't. weilte seit 3 Monaten wieder in der Hauptstadt, als die Nachricht von der Gefangennahme des 'Amr B. Leiṯ eṣ Ṣaffâr einlief. Dieser hatte von dem, was Muwaffaq ihm bei Ja'qûbs Tode verliehen hatte, nämlich von Ḫorâsân, Sind, Siǵistân, Kirmân, Ispahân, Fars und der Polizeivogtei in Baǧdâd (IA 226), nur die letztere und Ispahân eingebüsst, war aber nach mehrfacher Absetzung, Gebietsverkürzung und Wiedereinsetzung 284 auch noch Statthalter von Raî (Ṭab. 2178) und 285 von Mâwerâ-ennahr geworden (ib. 2183). Dass er die Verwaltung der Steuer und der Domänen in Fars noch innehatte, sehen wir Ṭab. 2195. Züge von dem Herrschergeschick, aber mehr noch von der Durchtriebenheit und Habgier dieses auch äusserlich abstossenden (blinden und rothhaarigen) Mannes theilt IA (347 f.) mit. Wenn er von seinem persischen Präfecten Abû Ḥusein den Erlös seiner Güter erpresste und ihn unter Androhung der Todesstrafe eine unerschwingliche Summe für sich aufzubringen zwang, wenn er aus blosser Geldgier seinen redlichen Kammerherrn Moḥ. B. Bešîr der Unterschlagung bezichtigte, wenn er überhaupt, wie IA zum Schluss sagt, „nach den Geldern derer begierig war, die ihr Leben in seinem Dienste aufzehrten", wenn er auch den Bewohnern von Balḫ durch seine und seiner Truppen Raubsucht sich zu seinem grössten Schaden verhasst machte (Am. 126), wenn seine Bedürfnisse derart waren, dass, wie Am. (ib.) und Ibn eṭ Ṭiqṭ. (Faḫrî 302 u.) wissen, seine Küche auf 600 Kamelen transportirt wurde, so kann man sich vorstellen, wie er das ergiebige Fars ausgesaugt haben muss. Er enthielt dem Landesherrn die Einkünfte vor (V. 328 a), und dieser, der durch einen Kriegszug in den fernen Osten daheim zu viel aufs Spiel gesetzt haben

1) Aus der Frucht der Moschusweide (بانة = حبّ البان) wurde ein Duftöl gepresst, das gleichfalls بان heisst: vgl. Lane.

würde, sah sich genöthigt, mit den alljährlichen Geschenken vorlieb zu nehmen (wozu man für die Jahre 279, 283 und 286 Ṭab. 2133, Maç. 125 f. und Ṭ. 2188 vergleichen möge), obschon oft, wie das Gedicht zeigt, viel Geschrei und wenig Wolle dabei war. Es konnte ihm daher nur willkommen sein, wenn 'Amr im Kampfe um das rechtmässig ihm zugesprochene Transoxanien dem abgesetzten Sâmâniden Ismâ'îl unterlag, wie er denn hernach auch den letzteren wegen seiner Kriegführung lobte: Ṭab. 2195. Ismâ'îl war seit 279 (wie vorher sein Bruder Naṣr) unabhängiger Gebieter von (Šâš, Samarqand, Fergâna und) Mâwarâ-ennahr und starb als solcher sowie als Statthalter von Ḫorâsân 295: Am. 172 f. Die V. 333 gemeinte List Mu'taḍids bestand darin, dass er ihm in dem thatkräftigen 'Amr einen Rivalen gab, von dessen Sieg er den mittelbaren Wiederbesitz Transoxaniens und von dessen Niederlage er den engern Anschluss der meisten irânischen Provinzen an das Reich erhoffen durfte. In dem Entscheidungskampfe wurde zuerst (286) 'Amrs schon erwähnter Oberkämmerer Moḥ. B. Bešîr bei Âmul am Ǵeiḥân geschlagen (IA 346, vgl. Am.); dann (287) brach nach einem für Ismâ'îl siegreichen kurzen Gefechte bei Balḫ die Katastrophe über ihn selbst herein: nach Ṭab. (2194) und IA (346) blieb er auf der Flucht mit seinem Rosse in einem Sumpfe stecken und fiel dann hülflos den Truppen des Sâmâniden in die Hände; nach Am. (126) nahmen ihn die Einwohner von Balḫ gefangen, als sie ihm nach langem Zögern die Thore öffneten. Ismâ'îl, grossmüthig genug, liess ihm die Wahl, ob er in seinem Gewahrsam zu Boḫâra bleiben oder an den Khalifenhof geführt werden wolle; er entschied sich für das Letztere: IA 346 u. — Die Regelung der Verhältnisse in Fars, dessen Reichthum fortan wieder in die Staatskasse floss, wird Ṭab. 2195 f. berichtet.

Im engsten Zusammenhange mit diesen Begebenheiten steht das Ende des 'Aliden Moḥ. B. Zeid, dem die Verse 338—342 gelten:

„Dann tödtete er [1]) nach diesem den Ibn Zeid, den keine „Festung rettete und kein Berggipfel [2]); (339) es überlieferte ihn „den Schwertern und Lanzen eine Kriegerschaar, die seinem [3]) „Wunsche entsprach, sobald er [4]) herankam. (340) Brach er doch „lange genug wie ein Wolf ein, übte Unbill, lehnte sich auf und „trachtete lange Zeit, ob er sich erhob oder ruhte, nach der Herr„schaft. (341) Frage nach ihm jedes Loch in Ṭabâristân und jedes „unwegsame Flussthal! (342) Er wurde, was er gewesen, um's „(wieder) zu werden [5]), und seine Tödtung ward zur unleugbaren „Wahrheit."

Moḥammed B. Zeid hatte im Jahre 270 von seinem Bruder Ḥasan den unabhängigen Besitz von Deilem, Ṭabâristân und Ǵorǵân überkommen; Ḥasan herrschte 19 (250—270), Moḥ. 18 Jahre

1) Ismâ'îl durch Moḥ. B. Hârûn. 2) L. رَأْسُ جَبَلْ (de G.).
3) Dem Ismâ'îls. 4) Moḥ. B. Zeid. 5) Nämlich Staub.

(270—287) in Âmul-i Ṭabâristân (Ḥamza ٢٣٩). Die Geschichte gibt dem Letzteren das Zeugniss eines hochgebildeten und vielfach, auch dichterisch begabten Mannes von unbescholtenen Sitten (IA 348, Af. 284, IW 245), und was IA (348 f.) von ihm erzählt, bekundet einen edelmüthigen und menschenfreundlichen Sinn. Allein er war, wie wir schon hörten, ein Apostel der reichsfeindlichen Râfiḍiten [1]) und beständig auf Unterjochung der Nachbarländer bedacht (V. 340 f.). Dass er seine Herrschaft nach Süden und Westen auszudehnen versuchte, zeigt sich 272, wo ihm durch den Präfecten von Qazwîn, der ihm eine furchtbare Schlappe beibringt, Raî entrissen wird (IA 293, IḤ 332, 344), sowie später in den achtziger Jahren, wo Prinz 'Alî ihn aus Gibâl vertreiben muss (Am. 124, vgl. Maç. 145). Ǵorǵân wurde ihm 275 (IA 303), Ṭabaristân 277 (ib., IḤ 345) von Râfi' genommen, der freilich (s. o.) wieder Frieden mit ihm machte und in beiden Provinzen das Gebet für ihn sprechen liess; doch nur Ṭabâristân erhielt er als Lohn dafür, dass er diesem die versprochene Hülfe versagte, von 'Amr zurück (IA 318). Mit des Letzteren Gefangennahme im J. 287 glaubte er nun die Gelegenheit zur Wiedergewinnung von Ǵorǵân und zur Eroberung von Ḫorâsân gekommen. In der Meinung, dass Ismâ'îl nach dem Statthalterposten dieser Provinz garnicht verlange und die Grenzen seines Reiches nicht überschreiten werde, fiel er mit Deilemiten und andern „weissgekleideten“ Truppen (المبيّضة) in Ǵorǵân ein. Ein Schreiben aus Boḫâra, er möge auf die beiden Gebiete verzichten, beantwortete er abschläglich, und Ism. bewog nun den 283 von Râfi' zu ihm übergetretenen und unter seine Heerführer eingereihten Moḥ. B. Hârûn (IA 319, IḤ 332, 346 f., 352), den Kampf mit dem 'Aliden aufzunehmen. An der Spitze eines mit den Reichsfarben geschmückten ḫorâsânischen Heeres (المسوّدة vgl. Maç. VI, 60, Z. 2 f.) errang derselbe auf der Grenze von Ǵorǵ. und Ḫor. (بباب جرجان IA, Ṭab., بباب خراسان IḤ) durch Scheinflucht und Kehrangriff einen entscheidenden Sieg; Moḥ. B. Zeid, tödtlich verwundet, starb nach wenigen Tagen, während sein Sohn Zeid gefangen und nach Boḫâra geschafft wurde, wo Ism. ihn beschenkte und frei wohnen liess. Moḥ. B. Hârûn rückte dann in Ṭabâr. ein; Ṭab. 2201, IA 348, Maç. 194 f., IḤ 352. Wenn Mu'taḍid, wie Mas'ûdî (209) sagt, den Tod des Râfiḍitenapostels bedauerte, so war der Grund weniger seine Achtung vor dem persönlich ehrenwerthen Feinde als die getäuschte Hoffnung, den merkwürdigen Ketzer noch nach seinem Sturze lebend vor sich zu sehen. Vers 342 scheint sagen zu sollen,

1) Vergleiche indes über den relativen Segen, den die Secte in jenen Gegenden wirkte, Maç. 279 f.

dass die Parteigänger Moḥammeds auf seine رجعة lange würden warten können.

Als 20 Tage nach dem Ende desselben die Freudenkunde in der Hauptstadt anlangte — am 25. Šawwâl, fünf Monate nach der von 'Amrs Gefangennahme (Ṭab. 2194, 2200, Ḥamza ۲۴.) —, war Mu't. schon seit 14 Tagen auf seinem letzten glorreichen Feldzuge begriffen. Es handelte sich um nichts Geringeres als um die schleunige Vereitelung eines mit unerhörter Verwegenheit ersonnenen hochverrätherischen Planes, dessen Gelingen die Losreissung der nördlichen und westlichen Provinzen vom Reiche bedeutet haben würde und der zwischen dem Statthalter Afšîn und seinem Eunuchen Waṣîf schlau genug abgekartet war. Die energische Abwendung dieser Gefahr bildet den sehr ungezwungen eingeleiteten Gegenstand der Verse 343—359:

„Und weiter frage die Grenzlande Syriens nach Waṣîf: sie „werden von einem bewundernswerthen, geistbekundenden Siege be„richten. (344) Er sagte: 'Ich möchte das Grenzgebiet haben!' „während er doch ein entlaufener Sklave war; aber kein Lügner „bleibt ja vor einem Wahrhaftigen verborgen. (345) Und weiter „sagte er: 'Macht mich zum Statthalter an dem Orte, wo ich bin!' „und betrieb nun offen den Aufstand wider den Landesherrn. (346) „Da zog, nein, da flog gegen ihn sein Heer, und die Kunde von „ihm war erst da mit dem Anblick. (347) Und nun sah er den „Tod mit Augen, vor dem er geflohen war: wer entränne wohl dem „Verhängniss, wenn es naht! (348) Da gab's manchen, ja manchen „elenden Flüchtling, manchen Gefangenen, der das Haupt senkte „und in Fesseln ging, (349) und manchen, der reuig zu dem Ober„herrn zurückkehrte, noch bei Zeiten, obwohl nun seine Schmach „schlimmer war als wenn er getödtet wäre. (350) Zuletzt ward „über den Waṣîf vom Verhängniss ein Ḫâqân gebracht — da er„fuhren die Verschnittenen, wie die Männer sind! — (351) wobei „Mû'nis ihm gegen jenen Hülfe leistete und zur Stunde seine Hände „in Fesseln schlug. (352) Und dem einen Diener ward in einem „andern eine Schicksalshand beschieden; denn Waṣîf tauchte tief in „die Todesfluth, (353) nachdem ihn im Kampfgewühl sein Namens„vetter bedrängt hatte, der nicht zu den frechen Strebern gehörte. „(354) Afšîn aber starb vor Kummer über ihn, und kein Auge „weinte um ihn einen Tropfen. (355) Ein Empörer war ebenso „Buġail geworden, jener, dessen Namen man leicht auch Nuġail „lesen konnte: (356) er glich dem Eunuchen in seinem Thun und „Ergehen, indem auch er gefesselt ward und noch mehr Schimpf „erndtete als ein Sklave; (357) ebenso Ibn Buġail und andere „Menschen, die in ihrem Lande überfallen und verhaftet wurden. „(358) Die wurden in die Stadt des Heils eingeführt, und die Zungen „der Leute machten sich über sie her, (359) als unter ihnen die „Kamele stolzirten und auf ihnen lange Spitzmützen waren".

Abû 'Abdallah Moḥ. B. Dîwdâd Ibn Abî's Sâǵ, genannt Afšîn[1]), begegnete uns bereits zu Anfang der siebziger Jahre als Statthalter in Ḥaleb (Fr. Sel. ٣١, IḪ 331). Grollend verliess er den Prinzen vor der Schlacht am Mühlbach, behauptete sich in Ḥaleb und vertrieb im J. 273 den Isḥâq B. Kundâǵ aus seinen Positionen in Ǵezîra (Ṭab. 2112, Am. 75 f.). Nun machte er, indem er viel Geld dafür einsteckte, mit Ḫumâraweihi Frieden (Fr. Sel. ٣٢), um jedoch schon 274 wortbrüchig zu werden und die Ṭûlûnidischen Lande zu verheeren, bis er, von jenem zweimal in die Flucht geschlagen, 276 zu Muwaffaq übertrat (ib. ٣٢, Ṭab. 2116; Am. 54). Diesem blieb er treu und war beispielsweise in den bewegten Tagen seines Hinscheidens der erste, der den Sohn Bulbuls im Stiche liess (IḪ 335). Allein unter Mu'taḍid bemächtigte er sich im J. 280 (wo er beiläufig auch Schwiegervater des Bedr wurde: Maç. 144) der Provinz Âḏerbeiǵân, indem er sich wiederum erheblich zu bereichern wusste (Maç. 143, Ṭab. 2137, Am. 91), hielt sich in Maġâra (wo er z. B. 282 seinen flüchtigen, mit unterwegs gestohlenem Reichsgut beladenen Bruder Jûsuf[2]) aufnahm: Ṭab. 2146) und nahm von hier aus auch wohl Armenien. Denn dieses war bereits in seinem Besitz, als Mu't. ihm 285 für beide Provinzen das Statthalterpatent sandte (Ṭab. 2185, Am. 123). Im Anfang des folgenden Jahres betheuerte er seinem Lehnsherrn durch Geschenke und indem er einen Sohn als Geisel stellte, seine Loyalität (Ṭab. 2186, IA 340). Allein ebenso schnell wie einst dem Ḫum. brach er auch ihm die Treue. Er hatte einen Eunuchen Namens Abû 'Alî Waṣîf (el ḫâdim), der schon in Ḥaleb bei ihm war (wo er in einem Garten die nach seiner Festnahme aufgefundene Summe von 56 000 Den. vergrub: Fr. Sel. ٣٢). Im Interesse des Abû's Saqr war derselbe 277, wie wir hörten, nach Wâsiṭ entwichen, und 278 erhielt sein Herr von Mu't. den Auftrag, ihn, der also damals schon ein آبق war (V. 344), nach Baġdâd zurückzubringen; allein er weigerte sich der Rückkehr und hauste plündernd in Ḫûzistân (Ṭab. 2123, IḪ 335). Wir finden ihn indessen 281 wieder bei dem Sâǵiden in Âḏerb., für den er, mittelbar zugleich dem Interesse des Khalifen dienend, den Dolafiden 'Amr in Ǵebel besiegte (Ṭab. 2140, Maç. 145). Afšîn machte ihn zum Präfecten von Barḏa'a (صاحب برذعة IḪ 352) in Errân, ein Beweis, wie weit er bereits im Norden vorgedrungen war (vgl. Maç. I, 274 Z. 10, 275, Z. 1—5). In ihrer Ländergier verabredeten nun die beiden einen tückischen

1) Vgl. Am. 252 والافشين لقب ملوك اشروسنة; der Grossvater unseres Afšîn, Abû's Sâǵ heisst الاشروسى Maç. VII, 395.

2) Ueber diesen s. Am. 73, 171, 229, Maç. 284 ff.

Insurrectionsplan. Waṣîf sollte unter dem Scheine der Lossagung von seinem Herrn (somit wieder als آبق) nach Ṯuġûr gehn, hier ein Einverständniss mit einflussreichen Grossen suchen, wobei ihm die Unzufriedenheit der bei der Emiratswahl in Tarsus unterlegenen Partei (Ṭab. 2193) zu Statten kam, und den Khalifen brieflich um die Belehnung mit der Statthalterschaft des Grenzlandes angehen; die Gewährung liess sich erwarten, weil dieser, schon froh über seinen Abfall von Afšîn, bei des Eunuchen anerkannter Thatkraft den besten Grenzhüter in ihm zu finden glauben würde und weil sein Gesuch, da er in seiner Präfectur doch wohl unabhängig schaltete, wie eine Rückkehr zur Botmässigkeit erscheinen musste; nach vollzogener Belehnung wollte Afšîn unverzüglich zu ihm aufbrechen, und beide wollten dann durch einen Handstreich Dijâr Moḍar nehmen und hierauf dem Ṭûlûniden Aegypten entreissen (vgl. Ṭab. 2195 mit IḤ 352). Kurz vor dem Ablauf des 1. ǵum. 287 wusste Mu't., dass Waṣîf in Malaṭia in Ṯuġûr angelangt war, aber sein schriftliches Gesuch (V. 344) beantwortete er mit dem Befehle, vor ihn zu kommen. Statt seiner erschien 6 Wochen später eine Deputation mit einer Wiederholung der Bitte (V. 345 a), allein Mu't., der Verdacht schöpfte, zwang dieselbe durch Züchtigung zum Verrath der ganzen Abmachung: Ṭab. 2195, IA 343, IḤ 352, V. 344 b. Um die Rebellen in volle Sicherheit zu wiegen, wartete er ein ganzes Vierteljahr und brach dann plötzlich, am 11. šawwâl, indem er sich stellte, als wolle er nach Dijâr Moḍar, in gewaltigen Eilmärschen (V. 346 a) gegen Waṣîf auf. Seine Absichten hatte er so trefflich zu verbergen gewusst (Maç. 197 ستر اخباره vgl. V. 346 b), dass jener noch nichts ahnte, als er in Syrien stand. Auf der cilicischen Grenze machte er Halt, und schon baten ihn — noch rechtzeitig: V. 349 — einige Officiere des Eunuchen (auch ein gewisser Waṣîf el Baktimûrî) um Pardon. Bald hatten die Kundschafter die Spur desselben gewittert und meldeten, dass er auf 'Ain Zarba jenseits des Ǵîḥân zueile, um in das Byzantinische zu entkommen. Mu't. sandte seine bewährtesten Officiere mit einem Reiterdétachement ab, dem er selber folgte. Die Spitze holte den Waṣîf bei Derb el Ǵubb ein, und da seine Leute ihn bei Mu'taḍids Annäherung aufgaben (V. 348 a), ward er nach kurzem Gefechte (IA, Maç., vgl. في الوغى V. 353) gefangen genommen. In Uebereinstimmung mit V. 350 und 353 waren nach der Angabe des Mas'ûdî vornehmlich die Generäle Ḫâqân el Mufliḥî und Waṣîf Mûškîr unmittelbar dabei betheiligt. Der Erstgenannte (Am. 96, 102, Ṭab. 2151) gehörte zu den 283 übergetretenen Ṭûlûnidischen Officieren; der andere war ein Sklave und hernach ein Freigelassener (وصيف مولى المعتضد Am. 120) des Khalifen, der erste, welcher 278 dem Prinzen die Kerkerthüre öffnete (Ṭab. 2120); 282 leitete er die Verfolgung des Ḥamdân (ib. 2144), beging aber

freilich im folgenden Jahre in den Kämpfen gegen Hârûn eš Šârî und den Dolaf. Bekr unverzeihliche Fehler (2149 f., 2155 f.). Nach Ṭabarî (2198 f.) folgte bei der Einholung des Eunuchen hinter Ḫâqân zunächst der Eunuch Mû'nis (V. 351 a), der Befehlshaber der Feldleibwache [1]), ein treuer Diener Mu't.'s, welcher gleichfalls 278 bei seiner Freisetzung thätig war und ihm namentlich als Polizeivogt mannigfache Dienste erwies (vgl. z. B. Maç. 151 ff., wo er wie auch ib. 227 Mû'nis el Fiḥlî genannt ist). Indem er ihn hier ehrend erwähnt, ahnt der Dichter nicht, dass er von den Händen dieses nämlichen Mû'nis selbst erdrosselt werden sollte (I Ḫall. IV, ٣٠., Am. 174 u.). Ihm wurde auch Waṣîf überantwortet (V. 351). Die Truppen desselben wurden in hochherzigster Weise begnadigt und alles erbeutete Gepäck ihnen zurückerstattet, was zur Folge hatte, dass auch die schon entflohenen Genossen des Rebellen mit der Bitte um Pardon ins Lager kamen. Zehn Tage später, als Mu't. von Maṣṣîṣa aus den Rückweg antrat, hatte er auch die Häupter der Stadt Tarsus, welche mit Waṣîf in brieflicher Unterhandlung gestanden, in seiner Gewalt (V. 357 b), unter ihnen einen gewissen Buġail (der um die Zeit der Erledigung der Emiratswahl, wohl im Interesse der Oppositionspartei oder des gefangenen Abû Ṯâbit, einen Streifzug ins Oströmische unternommen hatte: Ṭab. 2193) und einen Sohn desselben. Ueber Anṭâkia, Ḥaleb und Raqqa kehrte der Sieger dann in die Residenz zurück, wo er am 7. ṣaf. 288 auf dem Tigris eintraf. Ṭab. 2197 ff., Maç. 196 ff., IA 343 f., IḪ 352 f. In 36 Tagen — die Festnahme Waṣîfs erfolgte am 17. ḏû'lq. — war der ganze Feldzug beendigt worden, und Mu't. hatte sich so wenig Ruhe gegönnt, dass man erzählte, er habe auf der Rückkehr in Anṭâkia noch den nämlichen gelben Rock getragen, in dem er (schnell entschlossen, so dass er keine Zeit fand ihn mit einem schwarzen zu vertauschen) ausgerückt war: IA 356. Kein Wunder, wenn man seine ernstliche Erkrankung fünf Vierteljahre später als eine Folge jener angreifenden Eilmärsche ansah (Maç. 211). Waṣîf, Buġail, Ibn Buġail und Genossen wurden beim Einzug auf zweihöckrigen Kamelen in dem üblichen Schmuck (V. 358 f.) durch die beflaggten Gassen geführt. Mu't. wollte dem Eunuchen anfangs das Leben schenken, stand aber in Erwägung seiner Herrschsucht davon

1) Auch Ṭab. unterscheidet hier einen „Schatzmeister" Mû'nis, der dem gleichnamigen „Eunuchen" auf dem Fusse folgte, was die von Loth in den Anm. 92 und 98 vertheidigte Ansicht, dass beide nur eine Person seien, wieder fraglich machen dürfte. Als Polizeipräfect war der „Eunuch" wohl der Nachfolger oder Vertreter Bedrs. Er ward als 90 jähriger Greis, nachdem er 60 Jahre General gewesen und für seine Feldherrnkunst und Tapferkeit (309: Am. 214) mit dem Ehrennamen مظفّر bedacht worden war, von Qâhir im J. 321 getödtet: Am. 254 f., Maç. 288.

ab; er endete um die Zeit des Jahreswechsels (Maç. 202, Ṭab. 2205) im Kerker, und sein Leichnam hing an dem Todtenpranger auf der Brücke bis in das Jahr 300, wo das Volk ihn unter muthwilligen Scherzen mit beissendem Spott in den Tigris hinabwarf (Maç. 203). — Der Bestrafung des Afšîn fand Muʿt. sich dadurch überhoben, dass derselbe schon 288, als in Âḏerb. die Pest wüthete und auch sein Heer sowie seine Familie befiel, durch einen plötzlichen Tod dahingerafft wurde (Ṭab. 2202 f., Am. 129 f.). Ob er selbst der Seuche zum Opfer fiel, sagen die Geschichtsschreiber nicht; der Dichter darf die Ursache in dem Kummer über das Schicksal Waṣîfs und seiner Pläne suchen: V. 354. Anlässlich dieser Ereignisse feierte er auch den Khalifen in einem Loblied von 9 Versen, das indes ganz allgemein gehalten ist, und dichtete ausserdem ein sarkastisches Epigramm auf Waṣîf.

Fünf Tage vor der Festnahme desselben war der erste herrliche Sieg über die gefürchteten Horden der Qarmaṭen erfochten. IM stellt sie durch Anknüpfung von V. 360 an V. 355, bezw. 357 neben die zuletzt erwähnten Aufrührer und macht ihre Niederlage, ihren Irrwahn und die für die ʿAliden darin liegende Warnung zum Gegenstand der nächsten 10 Verse:

V. 360—369: „Dazu Qarmaṭen, Inhaber der Sumpfniederungen: „die empörten sich, gingen aber mit den Tagen dahin; (361) sie „stellten Gesetze der Ruchlosigkeit auf und wurden vernichtet wie „die Leute vom Stamme ʿÂd. (362) Sie pflegten zu sagen: ʿWenn „wir getödtet werden, geduldig auf unserm Bekenntniss beharrend, „so kehren wir (363) nach einer Reihe von Tagen zu den Unsern „zurück!ʾ Aber der Allerbarmer hat solchen Glauben verworfen, „(364) und der Esel bläst etwas auf solches Gerede. Sind doch „jene die Thörichtesten von denen, die ins Höllenfeuer kommen, „(365) indem sie offen von einem verborgenen Imâm sprechen, der „ihnen ein bündiges Versprechen gibt, aber nicht hält. (366) O „Familie ʿAlîs, o mein Vater ʿAlî, das ist bei meinem Leben eine „Narrheit und ein Wahn! (367) Die Menschen wollen nun einmal „nicht, dass Ihr an der Spitze steht, und das Reich will nicht, dass „Ihr die Oberleitung habt; (368) aber, wie ich sehe, glaubt Ihr „das nicht. Stürzt Euch nicht selber ganz ins Verderben (369) „und werdet nicht zum Brennstoff für das Feuer! Oft gehören ja „Uebel zu den Segnungen!"

Die Qarmaṭen verschmolzen mehrere Systeme mit einander und mit christlichen Vorstellungen durch ein eklektisches Verfahren, und ihre Stifter und Herolde bevorzugten dabei im Interesse ihrer Herrschsucht das Wunderbare und Geheimnissvolle, das bei dem leichtgläubigen Landvolke am meisten verfing. Sofern Qarmaṭ selbst seine Herkunft von Ismâʿîl B. Ǵaʿfar eṣṣâdiq ableitete (und seine Sendboten für ʿObeidallah el Mahdî Propaganda machten: Ḫ 281, Am. 238), waren sie eine Gruppe der Ismâʿîlîja (Bâṭinîja: Ḫ. M.

١٧٥, in Ḫorâsân auch Mulḥida [1]), „in 'Irâq auch Qarâmiṭa genannt" Šahr. ١۴٧ Z. 8 f.); mit den Dogmen derselben verbanden sie laut V. 365 den Glauben der Wâqifiten (Iṯnâ'ašariten, Qaṭi'iten: Maç. VIII, 40, Šahr. ١۴٨ Z. 7) an einen in der Verborgenheit fortlebenden Mahdî المهدى المنتظر vgl. Am. 239 Z. 9). Dazu entlehnten sie dem Systeme der Râfiḍiten (V. 405 b) die Lehre von der رجعة (V. 361 f.). Endlich nahmen sie insbesondere die auch von andern غلاة der Imâmîja herangezogen Incarnationsideen (IḪ. M. ١٧٣, Z. 7 ff. v. u.) unter ihre Irrlehren auf [2]) und Qarmaṭ identificirte demgemäss mit seinem Mahdî den Messias (oder den Logos) selbst (Am. 239 Z. 10) und diesen wieder mit Gabriel: V. 406 b, IḪ 335 f., Af. 266 ff., Ṭab. 2128 f., IW 241. Die übrigen Satzungen der Secte gehören nicht hierher. Sattsam bekannt sind die Greuel ihrer Kriegführung; IM hat eine 60 Verse lange Qaṣide auf Muktafî, den Besieger der Qarmaṭen in Syrien (291), gesungen, in der sie auch als Mörder von Kindern, Greisen und Jungfrauen geschildert sind (vgl. Ṭab. 2198, Am. 167, 239 Z 8). Ihr erstes Auftreten fällt in die Zeit des grossen Entscheidungskampfes gegen den Häuptling der Zenǵ (278); von dem ursprünglichen Herde der Bewegung, von Sawâd el Kûfa aus (Ṭab. 2124 ff., Am. 84) trug der Ismâ'îlit Jaḥjâ B. 'Abdallah (IḪ 350 f., vgl. 281) seine Predigt vom Mahdî den persischen Meerbusen entlang nach Qaṭîf (in Baḥr.), wo einer der Hörer, Abû Sa'îd el Ǵennâbî († 301, der Vater des Abû Ṭâhir: Am. 191), sogleich die Mission übernahm, zunächst für die Benû Qais (281). Um die Mitte des Jahres 286 entfaltete dieser bereits eine so bedrohliche Macht in Baḥrein (Am. 126), dass der Platzcommandant von Baṣra, wo, wie auch wohl bei Kûfa (Ṭab. 2179), ein Anhang Qarmaṭs sich gehalten hatte, die Regierung um Geld zur Erbauung einer Festungsmauer ersuchte: Ṭab. 2188, Maç. 191. Drei Vierteljahre später hatten die Qarmaṭen die Hauptstadt von Baḥrein (Heǵer) in ihrer Gewalt, und ein Theil von ihnen wandte sich wirklich nordwärts gegen Baṣra: Ṭab. 2192. Mu'taḍid liess nun (ib. 2193, Maç. 193 f.) den 'Abbâs B. 'Amr el Ǵanawî, der deshalb seine Statthalterschaft Fâris mit Jemâma und Baḥrein vertauschen musste, auf Baṣra losrücken; allein er wurde (Ende reǵeb 287) zwischen hier und Heǵer vollständig geschlagen: Abû Sa'îd vernichtete, indem er die Gefangenen sämmtlich tödten oder auf Holzstössen verbrennen liess, seine ganze Streitmacht (ausser den Zurückgebliebenen und Fahnenflüchtigen), und 6 Wochen nach

---

1) So nennt Am. den Qarmaṭen Abû Ṭâhir einen زنديق ملحد (S. 238).

2) Das حلول genannte Dogma hielt Mu'taḍid beim Verhör dem Ibn Abi'l Fawâris vor: IA 354, IḪ 351, vgl. Šahr. ١٣٣ Z. 13 ff.

der Schlacht brachte 'Abbâs selbst, den der Qarmaṭe dem Khalifen zum Hohne freigelassen und mit einem leeren Briefe an ihn betraut hatte, die Schreckensbotschaft nach Ṯurajjâ: Ṭab. 2196 f. IA 344 f., Am. 128. Hätte Mu't. nicht gerade jetzt seinen Plan gegen Waṣîf gesponnen, er hätte vielleicht selbst einen ebenso energischen Rachezug gegen die Bande des Qarmaṭen unternommen. Kaum lagen die Thore Baġdâds hinter ihm, so kam die Nachricht, dass die Qarmaṭen im Bezirke von Ǵunbulâ [1]) den Statthalter von Sawâd, Bedr, den Pagen des eṭ Ṭâ'î, überfallen und mordend und sengend das Land verwüstet hatten: Ṭab. 2198. Aber vier Wochen später überrumpelte sie eben dieser Bedr bei Meisân in den Brüchen (بطائح = آجام V. 360 a) zwischen Baṣra und Wâsiṭ, und nur der Umstand, dass gerade sie vorzugsweise die Ackerwirthe des Sawâd waren, konnte ihn bewegen, der Landkultur zu Liebe sich mit der Verfolgung und Beseitigung der Rädelsführer zu begnügen: Ṭab. 2202, IA 345, Am. 129. — Die Apostrophe an das Haus 'Alî in V. 366 ff., die sich daraus ergab, dass der Stifter der Sekte seinen Stammbaum durch Ism. B. Ǵa'far auf Husein B. 'Alî zurückführte, ist neben zahlreichen ähnlichen Stellen im Dîwân ein Beitrag zu den Bemerkungen Loths (S. 21 f.) über den 'Alidenhass des IM, der vielleicht eine der Ursachen des gespannten Verhältnisses zwischen diesem und dem von Wohlwollen gegen die 'Aliden erfüllten Khalifen gewesen ist.

In 19 Versen (370—388) werden nun summarisch und doch nicht ohne Farbenreichthum der Diction die Erfolge des Jahres 288 behandelt, zuerst die Einführung des Ṣaffâriden:

V. 370—373: „Auch eṣ Ṣaffâr wurde im schimpflichsten Auf„zuge, indem er unter dem Bisse drückenden Eisens stöhnte, (371) „in Baġdâd eingeführt, auf einem Kamele und in Hals- und Hand„fesseln, am 1. Tage des I. ǵumâdâ. (372) Šâḏân sagte, als er „ihn so gesehen hatte, wie er jeden seiner Feinde zu sehen wünschte: „(373) 'Ein Löwe (ist er), den Gott, der Bestimmer der Ehrenstufen, „mit Seitenlähmung heimsuchte, ehe er das Kamel mit doppeltem „Höcker ritt!"

In den Burnus gehüllt und in demselben golddurchwirkten Schlitzrock, den auch Waṣîf tragen musste (Maç. 284), mit jammernd (vgl. يئنّ V. 370) erhobenen Händen die unverdiente Hülfe vom tauben Himmel erflehend, ritt der blinde 'Amr an dem vom Dichter angegebenen Tage vor Bedr und dem Vezier gefesselt durch die Strassen nach Ṯurajjâ. Man hatte ihn auf einen فالج gesetzt, den er selbst seiner Zeit nebst andern Geschenken dem Khalifen übersandt hatte. Das Wort فالج, das hier ein unnachahmliches Wortspiel ermöglichte, bedeutet u. a. auch die Hemiplexie, und falls

---

1) S. de Goeje in dieser Zeitschr. XXXIX, 15.

nicht hier die Behinderung des Gefesselten an der freien Bewegung damit verglichen wird, ist es immerhin denkbar, dass 'Amr sich das Leiden in jenem Sumpfe zugezogen hatte, in dem sein Ross stecken blieb. Damit gewann IM einen neuen Anlass zum Hohne, da der in der doppelten Rolle des Reitthiers sowie in der Bedeutung des Beinamens Ṣaffâr (d. i. Messingschmied) liegende ihm schon durch andere satirische Dichter (Maç. 208 f.) vorweggenommen war. Wer jener Šâḏân war, dem er den Spottvers 373 zuschreibt (in welchem لبيث auf die Familie des Ṣaffâriden anspielt), ist mir nicht gelungen zu entdecken. (Der Name begegnet z. B. Ṭab. 1270, 1272, 1284, 1287: Šâḏân B. Faḍl; I. A. Uṣ. I, 207.) 'Amr wurde in die Folterkammer geworfen und erst nach Muktafis Einzug in B. (289) auf Befehl des Veziers getödtet, während jener selbst in unpolitischer Dankbarkeit ebenso wenig ihn aus dem Leben zu schaffen geneigt war wie der durch schweigende Andeutung des sterbenden Mu'taḍid damit beauftragte Ṣâfî el Ḫurramî († 298: Am. 183): Ṭab. 2203, Am. 126, Maç. 201, 208 f.

In der Mitte des Jahres war die Hauptstadt auch Zeuge eines Triumphes über die Oströmer, gegen welche unter Mu'taḍids Regierung mehrere und zumeist glückliche Streifzüge unternommen wurden (; das Ende des Jahres brachte freilich die Nachricht von einer nur zu wohl gelungenen Rache: Ṭab. 2205 unter dem 12. ḏû'lḥ. 288).

V. 374—376: „Sodann lief von dem oströmischen Kaiser ein „Schreiben demüthigen Inhalts ein, das seine Truppen festlich, als „wäre es eine Braut, ans Ziel geleiteten; (375) denn man führte „sie in Baġdâd ein im Monat reǵeb, und die Türken erkannten „nun, was Niedrigkeit und was Macht heisst — (376): um Waffen-„stillstand und Gefangenaustausch bat er, fand aber für sein Leiden „keine Heilung."

Nachdem im J. 287 der Emir von Tarsus, Abû Ṯâbit, in einer verlorenen Schlacht von den Byzantinern gefangen genommen und aus Iconium nach Constantinopel geschafft war (Ṭab. 2193), wäre der byz. Kaiser, Leo der Weise, zumal Mu'taḍid (auf den verhängnissvollen Rath des Damjâna: ib. 2200) die cilicischen Kriegsschiffe verbrannt und damit einen erfolgreichen Seekrieg selber unmöglich gemacht hatte, bei einem Friedensschluss in der Lage gewesen, Bedingungen zu stellen. Allein der nach Waṣîfs Gefangennahme in Ṯuġûr eingesetzte Statthalter Ḥasan B. 'Alî Kûrah säumte nicht und entsandte in der ersten Hälfte des Jahres 288 seinen Präfecten Nizâr B. Moḥ. auf einen Sommerfeldzug; dieser nahm viele byz. Festungen, machte zahlreiche Gefangene, darunter auch mehrere Grosse, und schickte dieselben nach Baġdâd: Ṭab. 2205, IḤ 354, IA 352. Nun sah Kaiser Leo sich gezwungen, um Auswechselung der Gefangenen und Waffenstillstand zu bitten, und sein Brief, der vielleicht durch Ḥasans Hand ging, scheint nach

V. 374 b mit den Eingeführten gleichzeitig in die Hauptstadt gebracht zu sein, so dass IM mit der in بيرقه liegenden feinen Ironie spotten konnte. Der Antrag fand einen abschläglichen Bescheid, und Mu'taḍid handelte mit einem klugen Misstraun, das sich 4 Jahre später durch den sog. فداء الغدر unter Muktafî (Maç. IX, 359, VIII, 224 f.) als wohlbegründet erwies. — Vers 375 b will sagen, dass die Türken, welche den fernen Nordosten beunruhigten (— ihnen hatte der Sâmânide Ismâ'îl 280 durch einen glorreichen Sieg Mâwarâ-ennahr genommen: Ṭab. 2138, Maç. 144, Am. 91, vgl. 137, 173 —), sich jetzt sagen mussten, dass von den beiden grossen Reichen, die in der Richtung ihrer Eroberungslust vor ihnen lagen, das der Khalifen das stärkere war; vielleicht erfuhren sie dies auch unmittelbar, da Kaiser Leo die Türken gegen die Muselmänner zu Hülfe gerufen hat und somit auch unter den Kriegsgefangenen Türken gewesen sein können.

Zwei Monate nach jener Einführung brachte ein Eilbote des Statthalters von Mekka (Ṭab. 2204, vgl. V. 386) eine neue Siegeskunde: auch die Qarmaṭen in Jemen waren vernichtet.

V. 377—386: „Dann zeigte sich dem Kerne der Familie 'Alîs „ein Mann, der die Thaten des Rechtgeleiteten und Gottergebenen „mied: (379) er brachte im jemenitischen Ṣan'â eine Sklavenschaar „zusammen, den Gerber von Fellen, den russigen Schmied, (379) „den Mantelwirker, der gestreifte Stoffe bearbeitet, und den, der „in der Mittagsgluth den Spaten mit dem Fusse stösst, (380) Anhänger eines Weibes und Gefangene eines Wiedehopfs, die, wenn „sie zugegen sind, in keiner Versammlung geehrt werden. (381) „Die wurden der Verachtung preisgegeben, nachdem sie sich gebrüstet und dem Heidenthum ergeben hatten: durch eine Reiterschaar wurden sie getödtet und vernichtet. (382) Sie irrten ab „von der rechten Führung und dem Rechtthun und nahmen die „Eigenschaften der Affen an (383) und hörten auf das Gekrächz „eines unwissenden Irrlehrers und folgten ihm in ihrer Begier nach „Gewinn. (384) Aber da stellten (die Reichstruppen) gegen sie „den Ja'furiden an ihre Spitze, der zog mit seinem Heere wider „sie (385) und nun wurden sie, als wären sie nie dagewesen, zur „Vergeltung für das, was sie Ruchloses und Ungetreues begangen „hatten; (386) die Siegesnachricht brachte ein anlangender Brief: „den redlichen Lauf führte ein eifriger Bote aus."

Der 'Alide, wie ihn die Historiker unbestimmt nennen, welcher im J. 288 in Jemen auftrat, war ein Qarmaṭe ('Alî Ben Faḍl? Maç. 196), der mit seiner Horde Ṣan'â eroberte und unter der leicht bethörten und bestochenen (V. 383) Arbeiterbevölkerung dieser gewerbfleissigen Gegend schnell einen Anhang fand. Zu seiner Bekämpfung reichten sich die Hand ein gewisser Jaḥjâ B. Ḥusein, der die Stadt Sa'da einnahm, und As'ad Ibn Abî Ja'fur (bei Maç.

196 Abû Sa'd B. Ja'fur genannt), der Enkel des von Muwaffaq zum Statthalter von Jemen ernannten Moḥ. B. Ja'fur B. 'Abderraḥîm (nicht 'Abderraḥmân) el Ḥawâlî; Ja'fur († 279) hatte sich schon zu Mutewekkils Zeit zum Herrn von Ṣan'â aufgeworfen. Die Ja'furiden entrissen dem Qarmaṭen diese Stadt im 3. Viertel des Jahres 288, schlugen ihn zweimal und nahmen einen seiner Söhne gefangen, während er selbst entrann; nach ihrem Einzuge wurde dann in Ṣan'â die ḫuṭba für Mu'taḍid gehalten: Ṭab. 2204, IḤ 353 u., IA 352. Durch den Namen Ja'fur [1]) wurde der Dichter an die Legende von Salomo und Bilqîs erinnert, da des Ersteren Wiedehopf يَعْفُور hiess (Soc. Chr. 50 f. — der هدهد اليمن hiess عُفَير —), und dies führte ihn darauf, in seiner Scherzlaune und Spottlust das von dem Qarmaṭen aus den Kerkern von Ṣan'â geholte Gesindel, „Gefangene [2]) des Wiedehopfs" und die Jemeniten überhaupt „Anhänger eines Weibes" zu nennen. — Ueber die südarabische Industrie — vor allem waren die gestreiften Mäntel (بُرُودُ اليَمَن = اليُمْنِيّ s. V. 379 a) und die Klingen und Panzer (V. 378 b) aus Jemen gesucht — vgl. Kr., Cg. II, 215, 284, 287 f., 290.

Die beiden folgenden Verse berühren flüchtig die mit dem letztbesprochenen Siege ziemlich gleichzeitige Abwendung der Gefahr, in welche von Neuem Persien durch einen Ṣaffâriden versetzt wurde:

V. 387 f.: „Nun brach der Emir gegen Ṭâhir auf, Heeres„schleppen hinter sich herziehend, bis er ihn von den Grenzen „Persiens vertrieb und jener mit verzweiflungsvollem Busen daraus „entwich".

Um die Zeit, wo man den 'Amr B. Leiṯ in die Hauptstadt schaffte, fiel sein Enkel Ṭâhir B. Moḥammed in Persien ein (im 1. Monat des Jahres 288), vertrieb den kaiserlichen Statthalter 'Isâ en Nûšarî aus Ispahân und wusste die im Lande stehenden Söldnertruppen (Šâkirîja) für sich zu gewinnen. Racheschnaubend wegen seines Grossvaters [3]), zog er mit diesen gegen Ahwâz, und

1) Vgl. den Namen des ḥimjaritischen Königs يعفر بن السكسك, mit welchem die Namen der Wiedehopfe ebenso zusammenhängen wie هُدْهُد mit dem des Vaters der Bilqîs, des هدهاد.

2) Zu dieser Bezeichnung könnte auch der uralte Name Saba Anlass gegeben haben, zumal man den des Urenkels des Qaḥṭân, des Königs سبا, von der grossen Anzahl Gefangener ableitete, die derselbe gemacht haben sollte: Abkâr. اخبار العرب s. v.

3) Maç. 201 Z. 6 l. غَضْبًا („da er um seines Grossvaters 'Amr willen erbittert war").

3 Tage vor 'Amrs Einführung traf durch die dortige Post die Meldung in Baġd. ein, dass er bereits in Ḫûzistân (in Sanbîl) stehe: Ṭab. 2202, IA 352, IḪ 353 vgl. mit Maç. 201. Allein gerade jetzt bedeutete ihn brieflich der Sâmânide Ismâ'îl, der Khalif habe ihm die Statthalterschaft Siġistân verliehen und in dieselbe einzurücken befohlen; das reichte hin, um den Rebellen zum schleunigen Aufbruch dorthin zu bewegen, so dass er die Vertheidigung Persiens einem in Arraġân postirten Vetter überlassen musste. Mu'taḍid sandte dem Sâmâniden unverzüglich reichlichen Sold für das zum Einmarsch in Siġistân bestimmte ḫorâsânische Heer und hiess seinen Freigelassenen Bedr (الاكبر 387 a), den er an 'Îsâs Stelle gesetzt hatte, mit einem grossen Heere nach Persien abrücken. Sobald dieser an der Grenze stand, wichen Ṭâhirs Leute — nach IM er selbst, was nur dichterische Freiheit ist — aus dem Lande; Bedr zog ein, nahm Šîrâz, vertrieb auch die Šâkirîja und liess durch seine Beamten die Steuer erheben: Ṭâb. 2203 f., Maç. 201 f., IA und IḪ a. a. O.

Obwohl Mu'taḍid, wie Am. (191) sagt, erst durch den Tod der Beschäftigung mit dem Qarmaṭenhäuptling Abû Sa'îd überhoben wurde, sollte er doch noch einen seiner trotzigsten Helfer gefangen vor sich sehn: den Ibn Abî'l Qaus. Da derselbe im Sawâd von Kûfa ergriffen ward, so glaubt IM die Siegesfreude seines Helden durch nichts mehr erhöhen zu können, als indem er in den nächsten 28 Versen die jüngste aufständische Bewegung an die lange Reihe von Unheil und Frevel anknüpft, welche von jener Gegend ausgegangen und durch welche sie sprichwörtlich geworden war.

V. 389—416: „Vernimm jetzt die Mär von Kûfa, einer Stadt, „die schon an sich berüchtigt ist, (390) die gar viele Glaubens„formen und -häupter hat und deren Sorge (immer nur) die Zer„splitterung der Sache der Gemeinde war, (391) die da ausgebaut „ward durch den Unglauben Nebukadnezars und den Unglauben „Nimrods, des Oberhauptes der Irrgläubigen. (392) In ihr nistete „die Zauberei und heckte Junge, baute dann in ihrem (ganzen) Ge„biete und siedelte sich fest an; (393) von ihrem Quellgrund aus „wurde die Welt überfluthet zur Sühne für einen Frevel, der ihren „Freveln zuzuzählen ist, (394) und das Schiff der Sündfluth floh „von ihr hinweg zum Ararat und zu den Enden der Erde. (395) „Waren's doch die Menschen dort, welche in Burs eine feste Burg „erbauten und sich eine Leiter zum Himmel hinauf machten; (396) „nie liessen ihre Bewohner ab der Weltlust zu fröhnen, mochten „sie nach Abgötterei ausspähen oder Zauberei treiben; (397) darum „wurden sie zerstreut, in völlige Verwirrung gestürzt und in einen „Zustand nach dem andern versetzt. (398) Sie waren es auch, die „den Abraham ins Feuer warfen, nachdem sie gesehen, wie ihre „Götzen verachtet wurden; (399) ebenso warfen sie den Daniel in „die Grube, weil sie keinen Glauben hatten und an dem Höchsten

„zweifelten. (400) Dann verliessen und ermordeten sie den 'Alî, „den Gerechten, hingebend Frommen und Makellosen, (401) mordeten „nach ihm auch den Ḥusein und stürzten sich so völlig ins Ver„derben. (402) Sie leugneten ihre Briefe an ihn ab und fälschten „ihren Qorân wider ihn, (403) um hinterdrein ihm nachzuweinen „und, als wüssten sie von nichts, zu klagen: so macht's das Krokodil! „(404) Und in ihrem Glauben sind sie sinnbethört geblieben; denn „sie sind weder Juden noch Christen, (405) und die Muselmänner „haben nichts mit ihnen zu schaffen: Râfiḍiten sind's, unter sich „zerfallen durch windige Meinungen [1]); (406) denn theils haben sie „dem Gesandten Gottes die Wahrhaftigkeit abgesprochen und den „Gabriel in seinem Thun des Irrthums geziehen, (407) theils gesagt: „'Alî ist unser Herr, und das genügt uns zu glauben, genügt uns „völlig!' (408) Zu ihnen zählen auch die Rebellen und Räuber: „wenn die ein Gekrächz hören, leisten sie Folge. (409) Wie manchen „verlockten Ṭâlibiden verriethen sie und flohen an einem namhaften „Schlachttage! — (410) Hört man doch [2]) nichts anderes von „ihnen als 'O Prophetenspross!' und 'Ich gebe Mutter und Vater „für Dich hin!' — (411) Ja, wenn der Markt des Krieges lebhaft „wurde mit Schwertschlag und Lanzenstoss und wenn die Kriegs„drommete rief, (412) zerstoben sie, wie die Asche der Kohlen zer„stiebt, und überlieferten ihn den rothen Lanzen. (413) Jetzt war „Ibn Abî'l Qaus ihr Prophet, ein Imâm der Gerechtigkeit, der ihnen „wohlgefiel: (414) er nahm ihnen die Last des gottgeordneten Ge„betes ab und sagte: 'Einer kann den andern vertreten!' (415) Geh „nur zur Brücke, so wirst du ihn finden, wie er auf einem Zelter „reitet und gleich einem Fürsten [3]) dasitzt! (416) Solcher Art ist „die Vergeltung des Wahnes, der Verirrung und des Unglaubens „gegen den Barmherzigen, den Inhaber aller Erhabenheit".

Unter Kûfa versteht der Dichter nicht bloss, wie es nach V. 390 b den Anschein hat, die durch 'Omar gegründete Stadt, sondern das ganze Sawâd derselben, ja das سواد العراق überhaupt und somit zunächst auch das alte Babylonien mit seiner durch ihre Gottlosigkeit bei uns noch sprichwörtlichen Hauptstadt. Wenn das diese letztere vertretende Kûfa in V. 391 ein Werk des Nimr. und Nebuk. genannt wird, so ist mehr an die Erhebung Babels zur Weltstadt als an seine Erbauung gedacht, die der Sage nach dem Pêšdâdier Hôšang (Af., h. ant. 60, Z. 19) zufällt. Das mythische Geschlecht der Nimrûde (an welche noch im heutigen 'Irâq die Birs

1) Wörtlich: 'deren Haltlosigkeit oder Zerrissenheit Ketzereien sind.'

2) L. mit K وَلَيْسَ. Angeredet ist im 2. Halbvers der Prophetensohn, d. i. der Ṭâlibide, so dass die Anm. zu أفديك zu streichen ist (de G.).

3) Die glückliche Conjectur كأمير verdanke ich Herrn Geheimr. Fleischer.

Nimrûd und Sadd N. genannten Trümmer erinnern) hat den ersten Antheil daran, sofern Nimrûd B. Mâš den Thurm zu Babel sowie eine Euphratbrücke daselbst baute (Maç. I, 78) und der berühmtere N. B. Kûš (ib. 82 B. Kan'ân, 81 elǵabbâr genannt) als Statthalter (des Ḍaḥḥâk) von Sawâd el 'Irâq galt (Af. 20 und 69, IW 12). Ebenso galt Nebuk. als Satrap von 'Irâq unter dem in Balḫ residirenden Perserkönige Lohrâsp (Af. 72, Z. 13. Maç. I, 117). Nimrûd der Tyrann, unter welchem der im Auge des Moslim so tief stehende Feuercult begann (Maç. I, 82 u.), liess den Abraham, als dieser gegen die Götzenbilder auftrat, in ein Feuer werfen (ib. 84 f., Af. 20, IW 12); die irrthümliche Lesart بئر in V. 398 beruht vielleicht auf einer Verwechselung dieser Sage mit der andern, wonach Nebuk., der ja ähnlich mit Daniel verfuhr, die heiligen Schriften der Juden in einen „Brunnen" warf (Maç. I., 117). Babylon erschien als die Brutstätte der gräulichsten Formen des Heidenthums und namentlich der Zauberei (V. 392, 396 b), so dass diese geradezu البابلىّ genannt wurde und „verzaubernde (ساحرة) Augen" عيون بابليّة heissen. In dem اقليم بابل hob auch nach einer verbreiteten Meinung die Sündfluth an: Af. 16, Z. 13 f. (zu V. 393 a vgl. Z. 6 daselbst: فلمّا فار التنّور). Hier ward der Nimrûdsthurm errichtet (V. 395), hier erfolgte das Strafgericht der Sprach- und Völkerverwirrung (397). Es musste in der That scheinen, als laste dieser Fluch auch noch auf dem spätern 'Irâq, in dem das Gewirr der Stämme und Glaubensformen gross war und das ein Herd aufständischer und ketzerischer Bewegungen blieb. Zu den neben der persischen Bevölkerung angesessenen Stämmen gesellten sich hier die der Invasionsarmee, die zunächst in den Standquartieren Kûfa und Baṣra unverträgliche Nachbarn waren und deren eifersüchtiger Hader von den Machthabern jeder Farbe ausgenutzt wurde. Gegen die mit nordarabischen Stämmen versetzten Benû Qais, bzw. Temîm, standen in 'Irâq die B. Rebî'a (Bekr und Taǵlib), zwischen beiden hinwiederum die südarabischen Stämme Quḍâ'a und Ḥimjar. Die Letzteren waren beispielsweise mit den Taǵlib für Merwân, die Qais für 'Abd. B. Zubeir. Man erinnere sich auch der Dichterfehden zwischen den Taǵlib und Temîm (der Erbitterung zwischen Aḫṭal und Ǵerîr). Gross war in 'Irâq der Procentsatz der christlichen Bevölkerung: zu den عباد des alten Ḥîra kam noch in Kûfa seit 'Omar eine Colonie aus Neǵrân. Neben der rechtgläubigen Partei bestand das wachsende Gewirr der moslemischen Secten; in Kûfa zumal waren 'alidische Irrlehren aller Art [1]) vertreten, hier

1) In V. 407 sind غلاة wie die سبائيّة (Šahr. ١٣٢), welche die Gött-

kamen die Zeidîja auf, hierher war z. B. auch der 219 von Mu'taṣim verhaftete 'Alide Moḥ. B. Qâsim, dessen رجعة eine Gruppe der eben genannten Partei noch zu des Dichters Zeit erwartete (Maç. VII, 117). Der Ursprung der خوارج führt uns nach 'Irâq, der der روافض speciell nach Kûfa, und die Etymologie beider Namen ist ein unzerstörbares Denkmal der Untreue ihrer Bewohner. Durch ihre Neuerungssucht und ihren Wankelmuth, durch Wortbrüchigkeit und Heuchelei waren namentlich die von Kûfa berüchtigt; man lese nur die bei Maç. VI, 203 ff. mitgetheilte Kanzelrede Manṣûrs vor den Ḥorâsânern, in der es u. a. heisst: واهل الكوفة اهل الشقاق والنفاق والاغراق فى الفتن (204, Z. 6). Die Baṣrenser, die mit ihnen über die Vorzüge ihrer Gegend zu streiten pflegten, warfen ihnen ausser ihrer Schlemmerei vornehmlich Treubruch und Unzuverlässigkeit vor (الشحّ على المأكول والمشروب والغدر وقلّة الوفاء ib. 280). Kûfa war reich an grossen Dichtern, aber Gewissenlosigkeit war ein gemeinsamer Grundzug im Charakter der Kumeit, Muṭî', Abû Dulâma, Muslim B. Walîd, Di'bil. Kûfa gab den Anstoss zu der Meuterei, der 'Oṯmân zum Opfer fiel; die Kûfenser schlossen sich dem treulosen Zubeir an; sie trugen die Schuld an der Ermordung des unvergleichlichen 'Alî; sie übten vor allem den mit schnödester Heuchelei (V. 403 b) durchgesetzen abscheulichen Verrath an seinem in Kerbelâ unschuldig hingemordeten Sohne Ḥusein: 124000 Männer betheuerten ihm ihre Ergebenheit in Briefen (V. 402 a: Ṭab. II, 233 ff.), von denen bei seiner Annäherung die unter 'Amr B. Sa'd ihm gegenüberstehenden Krieger nichts zu wissen vorgaben (ib. 298 f.). Nach Ḥuseins Tode hat gewiss, wie de Goeje zur Erklärung von V. 402 b vermuthet, 'Obeidallah B. Zijâd die vornehmsten ihm verdächtigen Kûfenser (vgl. ib. 388) vor sich geladen und gezwungen, ihre Unschuld an dem geplanten Aufstand zu beschwören. Dann huldigten die Verräther 'Obeidallahs Feinde Muḫtâr, als er den Gemordeten zu rächen unternahm, und doch riefen sie selbst wieder gegen diesen den Muṣ'ab herbei, um auch ihn im entscheidenden Augenblick zu verlassen. An den Letzteren sowie an den Zubeiriden 'Abdallah, dessen Sache die Qais bei Marǵ Râhit so feige aufgaben, wird IM in V. 409—412 vornehmlich gedacht haben, aber auch, wie schon in V. 405 b, an Ḥuseins Enkel Zeid B. 'Alî, den sie gleichfalls im Stich liessen

lichkeit 'Alis lehrten, und namentlich die علبائيّة (ib. ١٣٣) gemeint, von denen ein Zweig, die ذمّيّة, 'Ali nicht nur über den Propheten stellten, sondern diesem sogar vorwarfen, er habe, anstatt nach Gottes Willen für 'Ali, für sich selbst Mission getrieben.

(vgl. Maç. VII, 204 Z. 9 f.). Von den Ḫâriǵiten (شُراة V. 408 a) und Râfiḍiten geht der Dichter endlich auf ihre Gesinnungsverwandten, die Qarmaten, über. Nachdem diese unter ihrem Haupte Abû Sa'îd im Jahre vorher eine Panik in Baṣra hervorgerufen hatten (Ṭab. 2205), verbreiteten sie sich 289 im Sawâd von Kûfa. Hier aber fasste sie der von Mu'taḍid gegen sie ausgesandte Page des Aḥm. B. Moh. eṭ Ṭâ'î [1]), Šibl, schlug sie und nahm einen ihrer Anführer, Ibn Abî'l Qaus (Maç., Ibn Abî'l Fawâris: Am., Ṭab., IA), gefangen. Nebst vielen andern Qarm. sandte er ihn dem Khalifen, dem er beim Verhör ins Antlitz zu sagen wagte, sein Ahnherr 'Abbâs habe auf das Khalifat keinerlei Anrecht gehabt. Mu't. liess ihn martern, verstümmeln und erst im Ostviertel an Waṣîfs Seite pfählen, dann auf dem Westufer mit andern Qarmaṭen am Marterholz zur Schau stellen: Ṭab. 2206, Am. 131, Maç. 203 ff., IA 354, IḪ 351. Mas'ûdî erzählt, der Ketzer habe einem Manne mit der Versicherung, er werde nach 40 Tagen wiederkommen, seinen Turban zum Aufheben gegeben, und selbst nach Ablauf der Frist hätten noch einige Abergläubische gemeint, die Regierung habe einen andern Leichnam an seine Stelle gehängt. Um so schneidender musste denen, die von einer رجعة fabelten, die Ironie des Dichters in seiner höhnischen Aufforderung V. 415 klingen. Aus V. 414 geht hervor, dass die Qarmaṭen der ursprünglichen Anweisung ihres Stifters, jeden Tag und jede Nacht 50 Gebete zu verrichten (Ṭab. 2124, 2126), untreu geworden waren und das Gebet vielmehr überhaupt vernachlässigten; damit stimmt auch die Notiz des Am. (238) über Abû Ṭâhir: وكان زنديقا مُلْحِدًا لا يصلّى ولا يصوم شهر رمضان مع انّه كان يظهر الاسلام.

Genau drei Monate nach dem Tage, wo er den Ibn Abî'l Qaus ins Verhör nahm (22. muḥ.), verschied Mu'taḍid (in der Nacht auf den 22. rebî' II) unter Zuckungen des Todeskrampfes, die noch seine Umgebung in Angst versetzten: Maç. 211 f, Ṭab. 2206, Am. 132 f., IA 354. Die Leiche wurde auf seinen Wunsch in dem Marmorpalast der Ṭâhiriden beigesetzt. Es ist fraglich, ob das schmucklose Wort der Klage, in welchem im Schluss unserer Dichtung sein Hingang berichtet wird, noch aus der Feder des IM stammt:

V. 417—419: „Dann nahm die Herrschaft unseres Oberhauptes „Mu'taḍid ein Ende: jedes Leben flieht ja eines Tages dahin. Er „starb, nachdem 2 Jahrhunderte verflossen, im Laufe des Jahres 89. „Ach, der Lebende wird der Vernichtung entgegengeführt; denn „unvermeidlich kommt der Lebensnährstoff zur Aufzehrung."

1) Dieser Aḥm. starb 281 in Kûfa: Ṭab. 2140.

Ueber das Vaterland und Zeitalter des Awestâ.

Zweiter Artikel.

Von

F. Spiegel.

Es war vorauszusehen, dass die Behauptung, das Awestâ sei ein weit jüngeres Buch als man seit langer Zeit anzunehmen gewohnt ist, vielfachem Widerspruche begegnen werde. Wir wissen aus eigener Erfahrung, dass man nur mit Widerstreben einer Annahme entsagt, welche man von Jugend auf hat verkünden hören und die mit den Theorien über die älteste Vorzeit unseres Stammes auf das innigste verwebt ist. Gerade deshalb ist aber eine eingehende Untersuchung dieser Frage dringend nöthig und da die Gründe, welche vor einiger Zeit W. Geiger gegen meine ZDMG. 35, 629 flg. ausgesprochene Ansicht vorgebracht hat [1]) meine Ueberzeugung keineswegs erschüttert haben, so erlaube ich mir hier nochmals ausführlich auf den Gegenstand zurückzukommen.

Zuerst muss ich mich gegen den Vorwurf verwahren, als ob es Hyperkritik sei, wenn man die alte Behauptung von dem hohen Alter des Awestâ in Zweifel zieht. Man kann nicht von Hyperkritik sprechen wo die Kritik eben erst beginnt ihr Amt auszuüben. Die alte Lehre von dem hohen Alter des Awestâ ist keineswegs eine auf gewichtigen Gründen beruhende wissenschaftliche Ueberzeugung, sondern ein aus früheren Zeiten ererbtes Dogma, wie sich dies leicht nachweisen lässt. Nächst den Hebräern hat nämlich kein Volk des Orients früher die Augen auf sich gezogen als die Erânier, denn die Erforschung der Geschichte Griechenlands machte die Rücksicht auf das Perserreich unerlässlich. Darum hat bereits im Jahre 1590 Brisson in seinem Buche „de regio Persarum principatu libri tres" alle Angaben zusammengestellt, welche sich bei den klassischen Schriftstellern über das Perserreich finden und darin auch der Religion dieses Reiches einen Abschnitt gewidmet. Aus diesem Buche erfuhr man nun, dass die Perser ihre Reli-

1) Sitzungsberichte der K. B. Academie der Wissensch. 1884 p. 315 flg.: Vaterland und Zeitalter des Awestâ und seiner Kultur.

gion auf einen alten Gesetzgeber zurückleiteten, der den Namen Zoroaster führte und nach Einigen 600 Jahre vor Xerxes, nach Anderen 5000 Jahre vor dem trojanischen Krieg gelebt haben soll. Gross war daher das Erstaunen, als man im J. 1630 aus H. Lords Buche the religion of the Parsees erfuhr, dass es noch jetzt in Indien eine Religionsgemeinschaft gebe, welche behaupte im Besitze der Schriften Zoroasters zu sein, aber alsbald regten sich auch die Zweifel. Während die Einen vermutheten, diese Schriften seien Geistesverwandte der „Oracula magica Zoroastris", also unecht und aus neuplatonischen Kreisen stammend, hielten Andere die Echtheit und das hohe Alter dieser Schriften aufrecht und das Awestâ fand in Europa Gegner und Freunde ehe man noch ein Blatt desselben gelesen hatte. Der Streit wurde heftiger nachdem Anquetil du Perron die betreffenden Bücher nach Europa gebracht und übersetzt hatte, doch entschied man sich bald überwiegend für die Echtheit des Buches, nachdem Kleuker nachgewiesen hatte, dass der Inhalt desselben ganz gut mit den Nachrichten übereinstimme, welche uns die Alten von der Religion Zoroasters hinterlassen haben und als man später anfing sich mit der Sprache des Awestâ zu beschäftigen musste sich diese Ueberzeugung noch befestigen. Gegenwärtig ist die Echtheit des Awestâ über jeden Zweifel erhaben, ein Irrthum aber ist es, wenn man glaubt es sei damit auch erwiesen, dass das Buch ein sehr altes und von Zoroaster eigenhändig geschrieben sei. Wir wissen wohl, dass es die Sprachvergleichung ist, welche behauptet diesen letzteren Beweis geliefert zu haben, indem sie das hohe Alter des Buches aus seiner Sprache folgert. Dem gegenüber müssen wir darauf hinweisen, dass die Linguistik, weit entfernt diese Frage entscheiden zu dürfen, gar nicht befugt ist, überhaupt mitzureden. Wenn irgend etwas, so ist die Frage nach dem Alter des Awestâ eine historische, linguistische und historische Resultate können aber sehr verschieden sein. Man sehe sich doch nur einmal eine vergleichende Grammatik, etwa die von Schleicher, an! Da heisst es: „kurzer Abriss der indogermanischen Ursprache, des Altindischen, Altérânischen, Altgriechischen, Altitalischen, Altkeltischen, Altslavischen, Litauischen und Altdeutschen". Fragt man nun, warum gerade diese Sprachen mit einander verglichen werden, so wird man ziemlich allgemein die Antwort erhalten, es geschehe dies darum, weil diese Sprachen als Schwestersprachen gelten müssen. Wir sind ganz einverstanden, folgt aber daraus, dass auch die Literaturen dieser Sprachen aus ein und derselben Zeit sein müssen? Ist etwa Homer gleichaltrig mit den Vedas oder Cicero mit den Verfassern der ältesten altslavischen Denkmale? Niemand wird die Sprachform Luthers mehr zu den Schwestersprachen des Sanskrit rechnen und doch ist der altpreussische Katechismus eine Uebersetzung aus dem Deutschen, wiewohl die altpreussische Sprache, linguistisch angesehen, dem Neuhochdeutschen an Alter weit überlegen ist. Hieraus folgt, dass man aus dem

Alter einer Sprache keinen sicheren Schluss auf das Alter eines Literaturdenkmales machen kann, die eine Sprache erhält sich länger, die andere kürzer in ihrer alten Form. Das ist aber noch nicht Alles. Aus sprachlichen Gründen würde man jeden neueren Philologen, der ein gutes Latein schreibt in das Zeitalter Ciceros versetzen können. Was in Europa mit dem Latein geschah, das ist in Asien mit verschiedenen Sprachen auch geschehen (wir erinnern nur an das Hebräische und das Sanskrit): sie sind nach ihrem Aussterben zur Verfassung von Schriften gebraucht worden, in Erân kann dasselbe der Fall gewesen sein. Wir unterschätzen das Gewicht der Sprache bei der Kritik des Awestâtextes keineswegs, aber man wird alle Möglichkeiten im Auge behalten und stets erwägen müssen, für welche derselben die Wahrscheinlichkeit spricht, wenn es uns darauf ankommt die Wahrheit zu ergründen und nicht etwa blos eine Lieblingsmeinung zu erweisen. Was wir hier zeigen wollten ist: dass durch linguistische Gründe die Frage nach dem Alter des Awestâ nicht entschieden sei und nicht entschieden werden könne, dass vielmehr die Untersuchung aus dem Buche selbst zu führen sei und zwar mit denselben Mitteln, welche man bei Untersuchungen über die Echtheit und das Alter anderer Schriften des Alterthums anzuwenden pflegt.

Zuerst muss anerkannt werden, dass äussere Gründe für die Annahme eines hohen Alters des Awestâ nicht vorhanden sind. Die Handschriften des Buches gehen nicht über das 14. Jahrhundert unserer Zeitrechnung hinauf und die Schrift, in welcher der Text des Awestâ geschrieben ist lässt sich nicht vor dem 6. Jahrh. n. Chr. nachweisen. Natürlich ist damit das Alter des Buches nicht entschieden, aber es müssen eben i n n e r e Gründe sein, welche für dasselbe sprechen. Unter den Untersuchungen, welche zur Ermittelung des Alters des Awestâ unternommen werden müssen, steht auch mir die Erforschung der Sprache desselben oben an, aber eine unparteiische Erforschung, welche sowohl das was für das Alter als was gegen dasselbe spricht gewissenhaft beobachtet und dann abwägt, wofür im Ganzen und Grossen die Wahrscheinlichkeit spricht. Es ist ein offenes Geheimniss, dass neben grosser Uebereinstimmung mit dem Sanskrit in der Formenlehre sich auch bemerkenswerthe Verschiedenheiten finden, dass aber namentlich in der Syntax das Awestâ eine Reihe von Eigenthümlichkeiten aufzeigt, die nicht nur vom Standpunkte des Sanskrit aus, sondern auch vom Standpunkte der übrigen Schwestersprachen, das Altpersische mit eingeschlossen, höchst befremdlich erscheinen müssen. Die Hoffnung, welche man früher hegte, es werde bei genügender Vergleichung von Handschriften gelingen diese Eigenthümlichkeiten zu beseitigen, muss jetzt aufgegeben werden, sie gehören dem beglaubigten Texte entschieden an, es muss mit ihnen als sicher stehenden Thatsachen gerechnet und danach getrachtet werden, sie zu begreifen und zu erklären. Einen Anfang in dieser Richtung habe ich in meiner

vergleichenden Grammatik gemacht, ich glaube gefunden zu haben, dass in einer ganzen Anzahl von Fällen, in welchen sich die Construction des Awestâ von dem Vorbilde der übrigen Schwestersprachen entfernt eine Hinneigung zum Neupersischen vorliegt und diese Hinneigung kann doch nur in späterer Zeit entstanden sein, sei es, dass die Sprache entartete (wie in den altpersischen Inschriften von Artaxerxes II und III ein ähnliches Beispiel vorliegt), sei es, dass geradezu einzelne Theile des Awestâ erst geschrieben wurden, als die Sprache nicht mehr im lebendigen Gebrauche war. Am einfachsten würde sich das Zeitalter der Abfassung des Awestâ bestimmen lassen, wenn es uns gelänge in demselben historische Angaben zu finden. Dazu ist aber gar keine Aussicht vorhanden, das Awestâ bewegt sich durchaus auf mythischem Boden und muss sich auf demselben bewegen. Es kennt, wie schon Windischmann gezeigt hat, die ganze mythische Regentenreihe des Shâhnâme von Gayomarth bis zur Humâi einschliesslich, und zwar in derselben Ordnung, es fehlen also nur die beiden Dârâs und ob die Verfasser des Awestâ diese nicht kannten oder nicht kennen wollten wird sich schwerlich ausmachen lassen. Kein Orientale hat jemals diese mythische Königsreihe des Shâhnâme für etwas Anderes als rein geschichtlich gehalten und Zarathustra, der unter Vîstâçpa lebte, kann nur diesen und seine Tochter, nicht aber dessen Nachfolger kennen, wohl aber dessen Vorgänger; von den Nachfolgern könnte höchstens in prophetischer Weise die Rede sein, was aber nicht geschieht. Wie leicht wäre es z. B. dem Verfasser des 19. Yesht gewesen, neben den mythischen Herrschern, welche den Königsglanz besessen haben auch einige historische anzuführen, er thut dies aber nicht, sondern springt von Vîstâçpa unmittelbar auf Açtvad-ereta, den in Zukunft erst erscheinenden Retter. Für uns nun ist es leicht genug nachzuweisen, dass diese mythischen Herrscher keine Realität haben (dass wirklich historische Züge auf sie übertragen sein können soll damit nicht geleugnet werden), Vîstâçpa und Zarathustra mit eingeschlossen, und wenn wirklich bis auf die neueste Zeit wenigstens die beiden zuletzt genannten Personen als historisch angesehen werden, so ist das weiter nichts als eine Annahme die aus früheren Zeiten sich in die unserige gerettet hat. Als es sich nämlich herausgestellt hatte, dass das Awestâ keine Fälschung, sondern ein echt érânisches Buch sei, da nahm man ohne Weiteres an, dass Zarathustra der Verfasser desselben sei und da er natürlich in der érânischen Geschichte am besten Bescheid wissen musste, so galten alle von ihm erwähnte Könige für historisch, nicht blos Vîstâçpa, sondern auch Kava uça, Yima und andere. Dass diese Königsreihe nicht mit den Nachrichten der Griechen stimme, wusste man, es gab aber nicht wenige Gelehrte, welche glaubten den einheimischen Nachrichten den Vorzug vor den fremden geben zu müssen. Die Entzifferung der altpersischen Keilinschriften machte diesen Schwankungen ein Ende und Lassen war der Erste,

der in seiner Alterthumskunde darauf hinwies, dass Yima und andere angebliche Helden keine historischen Personen sondern mythologische Gebilde der arischen Sage seien, eine Ansicht, welche die spätere Forschung vollkommen bestätigt hat. Lassen ist indessen in seinen Zweifeln nicht weit genug gegangen, er hält zwar die Dynastie der Pêshdâdier für mythisch, scheint aber den Kayâniern eine historische Berechtigung zuzugestehen (Ind. Alterthumsk. 1, 753 1. Aufl.), wozu ein Grund durchaus nicht gegeben ist und man namentlich die Nachrichten nur anzusehen braucht, welche uns das Awestâ über Zarathustra und seinen Beschützer Vîstâçpa giebt, um die Ueberzeugung zu gewinnen, dass man sich durchaus auf mythologischem Boden befindet und das Gewicht des Awestâ (die Gâthâs eingeschlossen) durchaus nicht ausreicht, um diese mythischen Persönlichkeiten in historische umzuwandeln. Von dieser Seite her ist also aus dem Awestâ eine Aufklärung nicht zu erwarten.

Einen Schritt weiter werden wir indessen thun können, wenn wir uns von dem Boden der politischen Geschichte auf das Gebiet der Religionsgeschichte begeben. Wäre es wahr, was vielfach angenommen wird, dass wir im Awestâ die eigenhändigen Aufzeichnungen Zarathustras vor uns haben, so müsste man erwarten seine Zeitgenossen in zwei Lager getheilt zu finden: in Gläubige und Ungläubige, die Zeit zur Sektenbildung wäre noch nicht angebrochen gewesen. Gerade das Gegentheil ist der Fall, das Awestâ ist ein sehr fanatisches Buch und zeigt uns verschiedene Namen von Ketzern. Bereits die Gâthâs erwähnen die Kavis und Karapans, in welchen wohl Niemand etwas Anderes als Ketzer sehen wird [1]), mag man die Namen erklären wie man will, auch unter den Ys. 34, 8 genannten ăçtâ und nàidhyâo sind gewiss Ketzer zu verstehen. Der allgemeinste Begriff für Ungläubige ist wohl in dem öfter vorkommenden Worte daevayasna gegeben, welche nach den Vd. 7, 94 flg. gemachten Andeutungen recht zahlreich gewesen sein müssen. Wollte man aber unter den daevayasnas nur Dämonenverehrer verstehen, wie der Name anzudeuten scheint, so würde man irren, denn aus Yt. 5, 94 und 14, 49 flg. sieht man, dass diese Dämonenverehrer die Anâhita und andere êrânische Gottheiten anbeten, aus Yt. 10, 137. 138 erhellt, dass man auch den Mithra anbeten und doch den rechten Glauben nicht haben kann Daher denn auch die Klagen über Personen die sich fälschlich für Priester ausgeben (cf. Vd. 18, 1.), welche das Amt eines Zaotar ausüben ohne dazu berechtigt zu sein (Yt. 10, 138). Am besten gehasst unter allen Ketzern sind aber die sogenannten Ashemaoghas, welche häufig genug vorkommen und mit Schlangen und ähnlichen Bestien auf gleiche Stufe gesetzt werden, da sie eben die Religion und ihre Ceremonien nicht von Personen gelernt hatten, welche die Verfasser

1) Vgl. auch Ys. 31, 18, wo deutlich geboten wird die Ungläubigen mit den Waffen zu bekämpfen.

des Awestâ für die rechtgläubigen halten (Vd. 9, 188). Verstehe ich Ys. 9, 99 recht, so hat der Ashemaogha dieselben religiösen Ansichten wie der Rechtgläubige, unterscheidet sich aber von diesem durch seine Werke. Es mag nicht ganz leicht gewesen sein einen rechtgläubigen Awestâpriester von einem ketzerischen Ashemaogha zu unterscheiden (zumal da dieser auch rechtgläubig zu sein behauptete), den ersteren lag aber viel daran, den letzteren von den Gläubigen ferne zu halten. Für die Frage, welche uns hier beschäftigt, würde es auch wichtig sein, wenn sich die Vermuthung Darmesteters bestätigen sollte, dass unter den Yt. 11, 6 genannten Keresa die Christen zu verstehen seien. Die Streitfrage über die Bedeutung des Dämon Keresâni würde dadurch ein neues Licht erhalten. Auch der bekannten Stelle Vd. 4, 130—133 (4, 47 W.) mag hier gedacht werden. Es kann nicht unsere Absicht sein diese schwierige Stelle hier ausführlich zu besprechen, wir würden dadurch zu weit von unserem Gegenstande abgeführt werden, es genügt aber auch für unseren Zweck vollkommen wenn wir darauf hinweisen, dass die Uebersetzer bei aller Abweichung im Einzelnen darüber einig sind, es sei der Grundgedanke der Stelle eine Anpreisung des ehelichen Lebens im Gegensatze zum ehelosen. Mit Recht hat wohl hier Harlez eine polemische Absicht vermuthet: eine Ablehnung des Mönchthums. Die Stelle kann gegen die Manichäer oder gegen die Buddhisten oder gegen die Christen gerichtet sein, möglicher Weise gegen alle drei.

Hier liegt es nun nahe eine Frage aufzuwerfen, welche meines Erachtens schon lange hätte aufgeworfen werden sollen, die aber meines Wissens noch niemals aufgeworfen worden ist: ob wir denn so bestimmt wissen, es sei das religiöse System, das sich dem Awestâ entnehmen lässt in seiner Gesammtheit stets das herrschende in Erân gewesen? Ich möchte dies nicht einmal für die Zeit der Sâsâniden verbürgen, viel weniger für die alte Zeit. Es ist wahr, und wir haben dies oben ausdrücklich anerkannt, dass man der Ueberzeugung von der Echtheit des Awestâ hauptsächlich durch den Nachweis zum Siege verholfen hat, dass die Lehren dieses Buches sehr schön zu den Berichten der Alten von der érânischen Religion stimmen und wir sind auch weit davon entfernt, diesen Beweis entkräften zu wollen. Gewiss, im Ganzen und Grossen ist die érânische Religion dieselbe gewesen soweit wir sie zurückverfolgen können, dies schliesst aber nicht aus, dass in Nebendingen Abweichungen stattfinden konnten, es lassen sich solche sogar nachweisen. Wer nun die Geschichte der Religionen kennt, der weiss auch, dass mehr als einmal Meinungsverschiedenheiten, welche uns unbedeutend erscheinen zu blutigen Kämpfen geführt haben. Was nun das Awestâ betrifft, so beansprucht dasselbe zwar für sich und seine Lehren die Herrschaft, behauptet aber keineswegs dieselbe zu besitzen. Im Gegentheil, es ist anerkannt, dass aus den Gâthâs hervorgeht, Zarathustra und seine Lehren seien damals nicht die

herrschenden gewesen als diese Lieder geschrieben wurden, denn Ys. 45, 1 wird über die tyrannischen Beherrscher des Landes und seine Bewohner geklagt, aus Ys. 45, 11 erfahren wir, dass sich die Ungläubigen zu Reichen vereinigten, aber es ist Unrecht, diese Zustände auf die Gâthâs beschränken zu wollen, das jüngere Awestâ äussert sich in derselben Weise. Wo man den Ashemaogha erwähnt findet, da ist gewöhnlich der Tyrann mit ihm in unmittelbare Verbindung gesetzt (cf. Vd. 21, 2. Ys. 9, 97. 17, 49. 60, 14. 67, 25 m. A.). Was wir oben über die Concurrenz ketzerischer Priester gesagt haben, welche dieselben Genien verehrten und dieselben Ceremonien verrichteten, dient zur Bestätigung dieser unserer Vermuthung. Besonders der südliche Theil des Landes, die Persis und die von ihr beeinflussten Provinzen, scheinen nicht rechtgläubig gewesen zu sein, daher würde sich am einfachsten erklären warum die südlichen Provinzen gar nicht erwähnt werden und der Würde des Oberkönigs nur selten und mit Widerstreben gedacht wird. Dass bereits zur Zeit des Darius die Lehre der Magier nicht mit den Ansichten des südlichen Erân übereinstimmte, dass die Magier die letztere sogar verfolgten, wenn sie konnten, erfahren wir aus der Inschrift von Behistân. Hier berichtet Darius, dass er nach Beseitigung des falschen Smerdes Alles wieder in den alten Zustand versetzt habe und sagt wörtlich (1, 14): âyadanâ tyâ Gaumâta hya Magush viyaka adam niyatrârayam, d. i. „die Plätze der Anbetung, welche Ganmâta der Magier zerstört hatte, bewahrte ich.“ Es ist ganz sicher, dass âyadana als Ort der Götterverehrung gefasst werden muss, es beweist dies nicht allein die Etymologie, sondern besonders das Götterzeichen, mit welchem das entsprechende Wort in der sogenannten skythischen Inschrift beginnt.

Wir wenden uns nun zu unserer eigentlichen Aufgabe, zu der Betrachtung der Einwürfe, welche Geiger gegen die von mir und von Anderen vertretene Ansicht über das Alter des Awestâ vorbringt. Zuerst wird es nöthig sein, dass wir uns über einige Ausdrücke verständigen. Geiger spricht stets von Ost- und West-Erân, wo ich von Nord- und Süd-Erân spreche. Ich folge nämlich wie in meiner Alterthumskunde der Eintheilung Carl Ritters und nach dieser gehört alles Land von Âḍarbaijân bis Baktra incl. dem Nordrande von Erân an, Balucistân, die Persis und Susiana dem Südrande. Zum Ostrande gehört das sogenannte innere Khorâsân, besonders das Becken des Hilmend und seiner Nebenflüsse, zum Westrande rechnen wir Yezd, Kirmân, Ispâhân und Hamadân, besonders auch das Gebiet der Flüsse, welche sich von Erân aus dem Westen zuwenden. Ich muss es den Geographen von Fach überlassen zu beurtheilen, ob sich gegen diese Anschauung Einwendungen machen lassen, mir scheint ein Blick auf die Karte zu genügen um dieselbe annehmbar zu finden. Allerdings weiss ich, dass die Perser selbst bei Pul-i-Abrishim ihr Khorâsân d. i. Ostland beginnen lassen, dann muss man aber auch bei Bost das Südland beginnen lassen,

wie die Perser thun, und überhaupt der ganzen Karte eine andere Gestalt geben. Geiger (l. c. p. 317) findet den Unterschied zwischen Ost- und West-Erân in der Landesnatur begründet, diesen Unterschied kann ich nicht finden. Ernsthafter ist ein zweiter Einwurf, den ich zu machen habe: ich kann es nämlich durchaus nicht billigen, dass Geiger immer von einem Awestâvolke spricht. Nichts berechtigt uns zu der Annahme, dass die Bekenner des Awestâ ein eigenes Volk bildeten, sondern nur dass sie eine eigene Religionsgemeinschaft waren. Wenn im Awestâ oft genug von Ketzern und Andersgläubigen geredet wird, so sind wir um so weniger berechtigt diesen eine verschiedene Nationalität zuzuschreiben als sie dieselben Götter verehrten, wie wir gesehen haben. Nach meiner Ueberzeugung wurde das Awestâ innerhalb Erâns von Erâniern für Erânier geschrieben, nur auf welchen Kreis innerhalb Erâns die Bekenner dieses Buches beschränkt waren haben wir zu untersuchen.

Gehen wir nun zu den Einzelnheiten über, so beginnt Geiger mit denjenigen Gründen für das Vaterland des Awestâ, die aus der Geographie und Geschichte hergenommen werden können. Wir verweisen die Besprechung der angeblichen geschichtlichen Beweise in den Anhang um uns hier nicht zu unterbrechen und halten uns blos an die geographischen Beweise. Hier wird nun Niemand bestreiten wollen, dass die meisten geographischen Bezeichnungen dem Osten angehören und dass mithin Nord- oder Ost-Erân den Anschauungen der Awestâbekenner am nächsten lag, nur das bezweifeln wir, dass sie sich darauf beschränken mussten aus dem Grunde, weil die anderen Gegenden damals nicht von Erâniern bewohnt und darum den Bekennern des Awestâ unbekannt gewesen seien. Man wird zugeben diese Erklärung der unbestrittenen Thatsache, dass sich die Anschauung des Awestâ am liebsten im Nordosten Erâns bewegt, ist nur eine von den vielen Möglichkeiten die sich uns darbieten und andere Erklärungen liegen ebenso nahe, z. B. wenn in dem auch von Geiger als westérânisch anerkannten Ragha der grosse Unglaube hervorgehoben wird, so liegt es nahe diesen Mangel am rechten Glauben als die Ursache zu vermuthen, welche die Vernachlässigung der westlichen Länder hervorgerufen hat. Ein weiterer Beweis, dass die geographischen Kenntnisse der Awestâbekenner sich nicht blos auf das östliche Erân beschränkten liegt in Folgendem. Es ist eine unleugbare Thatsache, dass sich das Awestâ ganz in dem Rahmen der mythischen Geschichte bewegt, von welcher uns das Shâhnâme nähere Kunde giebt. Diese Mythen sind zum Theil lokalisirt, aber nicht blos in Osterân, gleichwol finden wir das Awestâ in vollkommner Uebereinstimmung mit dem Shâhnâme. So wohnt Dahâka in Bawri, während ihn das Shâhnâme und andere Quellen nach Babylon setzen, sein Gefängniss ist in Varena am Demâvend, wo Thraetaona seine Wohnung in Vereki hat. Die Erzählung von der Flucht des Fragraçe oder Afrâsiâb nach Hañkana und seine Gefangennehmung durch Haoma sowie

sein Verschwinden im See Caecasta wird im Shâhnâme und sonst in die Gegend von Berdana und an den Urumiasee gesetzt, der letztere hat erweislich noch im Mittelalter den oben angegebenen Namen geführt. Es ist vergeblich, wenn Geiger diese Mythen von ihrem natürlichen Boden loszureissen und ausserhalb Erâns zu lokalisiren sucht, es ist dafür durchaus kein Anhaltspunkt gegeben und entspringt blos in dem Bestreben den Bekennern des Awestâ die Kenntniss der westlichen Theile Erâns abzusprechen. Einen weiteren Beweis für die Kenntniss des Westens wollen wir hier noch beifügen: Yt. 5, 72 opfert Ashavazdâo an dem Nabel der Gewässer oder am Apâm napât. Ich werde nicht weitläufig zu beweisen brauchen, dass Ashavazdâo identisch ist mit dem Namen Artavasdes, der in der armenischen Geschichte häufig genug vorkommt. Apâm napât erklären die Parsen für das Gebirge, von welchem der Tigris herabkommt, es ist der Npat der Armenier, der Νιφάτης der Griechen. Wir haben also hier eine Erwähnung Armeniens, die in einem Lobgesange an die Anâhita ganz am Platze ist, denn nirgends zählte diese Göttin so eifrige Anhänger als gerade in Armenien. — Auch mit der Art und Weise wie Geiger den Anstoss zu beseitigen sucht, den man an der späten Form mancher geographischen Bezeichnungen wie Mouru, Bâkhdhi etc genommen hat, kann ich nicht billigen. Er macht darauf aufmerksam, dass wir das Awestâ nicht in der Form besitzen in der es ursprünglich geschrieben war und dass mithin diese späten Formen den späteren Redactoren angehören können. Dies ist unzweifelhaft, gleichwohl können wir uns hierauf nicht einlassen. Wir müssen zunächst mit dem Awestâ rechnen wie es ist und wie es aus den Handschriften herzustellen ist. Gelingt es der Kritik ältere Bestandtheile auszuscheiden, so müssen die letzteren natürlich nach vollkommen objectiven Principien ermittelt werden und was das Endergebniss solcher Untersuchungen sein wird kann Niemand voraussagen.

Noch in einem anderen Punkte befinden sich unsere geographischen Anschauungen nicht im Einklange. Geiger behandelt alle geographischen Angaben des Awestâ so, als ob sie aus Autopsie oder doch einer gewissenhaften wissenschaftlichen Erwägung geflossen sein müssten. Ich dagegen unterscheide von den gelegentlichen geographischen Erwähnungen die wir eben besprochen haben und die richtig sein können, noch solche, welche dem geographischen System des Awestâ angehören in welchem die Phantasie eine grosse Rolle spielt. Dass das Awestâ ein geographisches System besitzt ist unzweifelhaft und allgemein anerkannt, auch wird Niemand leugnen wollen, dass die 7 Kareshvares den 7 Dvipas der Inder entsprechen und besonders Qaniratha, die bewohnte Erde, dem Jambudvipa im indischen Weltsysteme. Die Sache ist so augenscheinlich, dass selbst die einheimischen Sanskritübersetzungen das Wort qaniratha durch jambudvipa ausdrücken. Ebenso ist auch Hara oder Haraiti nichts weniger als ein bestimmtes den Bekennern

des Awestâ sichtbares oder bekanntes Gebirge, mit vollem Rechte übersetzt Neriosengh diesen Ausdruck mit Meru, was ganz entspricht. Auf der Hara sind die Götterwohnungen, dort giebt es weder Tag noch Nacht, weder Hitze noch Kälte (Yt. 10, 50. 12, 23), dort wohnt Mithra (Yt. 10, 50), Haoma (Yt. 9, 17. 10, 88. Ys. 56, 8. 3) und Çraosha (Ys. 56, 9. 3). An einem Gipfel der Hara, der Taera genannt wird, geht die Sonne auf (Yt. 12, 25), ebenso wie im Shâhnâme am Berge تیره (Shâhn. p. 256, 3. v. u ed. Mac.). Ein anderer Gipfel der Hara heisst Hukairya (Yt. 10, 88), von ihm fliesst das Wasser Ardvî-çura herab (Yt. 5, 96. 121). Am Fusse der Hara treffen wir Haoshyagha oder Husheng, sehr natürlich, da die Wohnung der von den Göttern stammenden Könige am Alborj ist (Ys. 5, 21. 9, 3). Alle diese Angaben zeigen, dass Hara berezaiti ein vollkommen mythischer Berg ist. Nicht anders verhält es sich mit Airyanem vaejo, dessen mythischer Charakter auch von Geiger zugegeben wird. In der That, wenn wir in Airyanem vaejo ein wirkliches Land sehen wollten, so bliebe uns nichts übrig als dasselbe mit Piétremont in die Nähe des Irtysch zu setzen, da daselbst der Sommer nur zwei, der Winter 10 Monate dauert. Welches Glück ein solches Land seinen Bewohnern gewähren kann, ist uns nicht zweifelhaft.

Wir fassen also unsere Ansicht dahin zusammen, dass Geiger Recht hat wenn er behauptet, dass sich die geographischen Anschauungen der Awestâbekenner zumeist auf Ostérân beziehen, dass wir aber nicht annehmen können es sei ihre Kenntniss des érânischen Landes auf Ostérân beschränkt gewesen oder es hätten ausserhalb Ostérâns keine Erânier gewohnt. Wir gehen nun zu der Betrachtung derjenigen Gründe über, welche nicht das Vaterland sondern das hohe Alter des Awestâ erweisen sollen. Hier werden uns zunächst drei negative Gründe vorgeführt, die allein schon das vorachämenidische Alter des Awestâ klar machen sollen, nämlich 1) das Awestâ erwähnt keine einzige der zur Zeit der Achämeniden oder Parther bedeutenden Städte, mit Ausnahme von Ragha, 2) es enthält keinen der später gebräuchlichen Stammnamen, 3) es enthält keine einzige geschichtliche Notiz. Alle diese drei Gründe haben auf mich einen Eindruck nicht machen können, weil ich das Fehlen dieser Erwähnungen als selbstverständlich und als eine Folge der oben schon hervorgehobenen Thatsache betrachte, dass das Awestâ mit seinen geschichtlichen Erinnerungen sich nur in der mythischen Periode der érânischen Sagengeschichte bewegt und über dieselbe nicht hinausgehen kann und hinausgehen darf. Ortschaften, welche in der Sagengeschichte vorkommen, werden auch im Awestâ erwähnt, andere aber nicht. Man mag die érânische Heldensage von einem Ende bis zum andern durchsuchen und man wird dort keine bedeutenden Städte erwähnt finden, weder Ekbatana noch Hekatompylos, weder Susa noch Persepolis, denn die Erwähnung Istakhrs, die auf Rechnung des sâsânidischen Königsbuches zu setzen ist,

weist Geiger mit vollem Rechte ab. Ebensowenig wird Jemand in der érânischen Sagengeschichte die Erwähnung eines érânischen Stammes finden und das Awestâ hat um so weniger Veranlassung solche zu nennen, als seine Vorschriften schlechthin für alle Stämme gelten die da glauben, mögen ihre Namen sein welche sie wollen. Nennung historischer Namen vermeidet das Awestâ wohlweislich, es würde damit nur seinen späten Ursprung darthun.

Ein vollkommener Gegeusatz findet sich in unserer Anschauung über den Werth der Gâthâs und ihr Verhältniss zu dem sogenannten jüngeren Awestâ. Ich habe mich durch Geigers Schriften veranlasst gesehen, die ganze Frage nochmals eingehend zu prüfen, kann aber meine längst gehegten Ueberzeugungen nicht ändern. Dass in den Gâthâs ein religiöser Gegensatz hervortritt leugne ich nicht, wir haben aber oben bereits gesehen, dass auch die übrigen Theile des Awestâ diesen Gegensatz kennen und dass man sich hüten muss unter den Ketzern Nichtérânier und Bekenner einer gänzlich verschiedenen Religion zu sehen. Grosses Gewicht legt man darauf, dass die Gâthâs von Zarathustra selbst herrühren, was man damit beweisen will, dass Zarathustra in den Gâthâs von sich in der ersten Person spricht. Wenn Zarathustra eine wirklich historische Person war, was wir nicht durchaus bestreiten wollen, so muss man zugeben, dass wir über seine Lebenszeit und Vaterland zu sehr im Dunkel sind um auch nur eine Ansicht über ihn äussern zu können. Auf den Umstand, dass Zarathustra von sich in der ersten Person spricht gebe ich ebensowenig als darauf, dass an anderen Stellen Ahura Mazda in der ersten Person spricht. Wer sich erkühnte im Namen des höchsten Gottes zu sprechen, der wird sich auch nicht gescheut haben im Namen des Propheten zu sprechen. Da sich das Awestâ als ein Gespräch zwischen Ahura Mazda und Zarathustra giebt, so versteht es sich, dass die eine oder die andere Person sprechen muss, zudem spricht auch in anderen Theilen gelegentlich Zarathustra cf. Ys. 8, 15 (8, 7. W.) in der ersten Person. Während in den anderen Theilen des Awestâ sehr häufig Persönlichkeiten aus der Heldensage genannt werden, führen die Gâthâs gewöhnlich solche vor, welche der Zarathustralegende angehören, die um nichts historischer sind als die alten Helden. Aber auch die anderen grossen Unterschiede der Gâthâs vom übrigen Awestâ vermag ich nicht zu finden, selbst dann nicht wenn ich von jeder verschiedenen Auffassung der Stellen absehe und Geigers Interpretation derselben als die richtige zugebe. Seltsam ist die Ansicht, dass die Kuh bei den Nomaden mehr geplagt werde als bei den Ackerbauern, ich glaube die Kühe würden entgegengesetzter Ansicht sein, wenn sie reden könnten. Was aber Geiger zu beweisen sucht, dass die Erânier der Gâthâs sich eben erst des Nomadenthumes entäussert hätten, dass sie eben erst zum sesshaften Leben fortgeschritten seien, das kann ich aus keiner einzigen der Stellen entnehmen, welche er dafür anführt.

Kürzer können wir uns über die anderen Kennzeichen der primitiven Zustände des Awestâ äussern, welche Geiger anführt. Es sind deren vier: 1) das Awestâvolk scheint kein Salz zu kennen, 2) das Glas ist ihm unbekannt, 3) gemünztes Geld ist nicht im Umlauf, 4) die Bearbeitung das Eisens ist unbekannt. Was den ersten Punkt betrifft, so sagt G. selbst, dass man eben nur sagen könne das Salz werde nicht erwähnt, mit dem zweiten Punkte wird es sich ebenso verhalten, denn dass das dunkle yâma mit Glas zu übersetzen sei, wie ich früher annahm, ist äusserst zweifelhaft. Aber aus dem Umstande, dass weder Salz noch Glas in einem liturgischen Werke genannt werden, zu schliessen, dass sie nicht existirten, scheint mir allzu gewagt. Mehr Gewicht möchte auf den dritten Punkt gelegt werden. Mit Recht wird betont, dass im Awestâ an allen Stellen wo von Zahlungen die Rede ist das Vieh als Zahlungsmittel genannt wird und hinzugefügt: Sollte Jemand im Ernst glauben, dass die Magier der späteren Achämeniden- oder gar der Seleukiden- und Partherzeit sich mit Schafen und Ochsen bezahlen liessen? Das glaube ich nun allerdings und es ist wahrscheinlich, sobald man die Verhältnisse Nord- und Ostérâns berücksichtigt. Hören wir wie Khanikof die Bewohner von Segestân im Jahre 1858 fand[1]: „La naiveté des populations de cette province n'est égalée que par leur superstition et leur fanatisme. L'usage de l'argent leur est inconnu; un ghez de toile est l'unité d'échange la plus généralement adoptée, mais on la remplace souvent par des aiguilles, du fil, et d'autres objets dont ils se servent dans leur ménage". Es bedarf übrigens kaum eines solchen ausdrücklichen Zeugnisses, das durch analoge leicht verstärkt werden könnte, um den Satz zu erhärten, dass der Landmann am liebsten mit den Produkten bezahlt die er selbst zieht und dass sich darum die Sitte nach Vieh zu rechnen auch dann noch erhält wenn andere Tauschwerthe schon längst bestehen, wir verweisen desshalb auf Schrader, linguistisch-historische Forschungen zur Handelsgeschichte und Waarenkunde 1, 113 flg. Man darf übrigens die Vorschriften des Awestâ auch nicht so verstehen als ob blos mit den dort angegebenen Werthen gezahlt werden durfte. Es sind dies nur allgemeine Bestimmungen und es versteht sich, dass in jedem einzelnen Falle besonders vereinbart wurde, was als Aequivalent zu geben oder zu nehmen sei. Aus diesem Umstande lässt sich also Nichts erweisen, weder für noch gegen das Alter des Awestâ, ebenso verhält es sich mit den Wörtern shaeta und asperena. Wir geben Geiger Recht, wenn er das erstere Wort nur in der Bedeutung Besitzthum verwendet glaubt, anders ist es mit asperena, das eine kleine Münze oder ein kleines Gewicht bezeichnen muss. Ich habe bereits in den Nachträgen zum 2. Bande meines Commentars auf die Abhandlung A. Geigers (Ztschr. 21, 466 flg.) verwiesen und muss hier diese Hinweisung wiederholen. Man sieht dort, dass sich das Wort אספרן in einer

1) Mémoire sur la partie méridionale de l'Asie centrale p. 157.

aramäischen Inschrift findet, welche auf einem in Abydos gefundenen bronzenen Gewichtstücke steht. Den Ausführungen A. Geigers, der in אספרן das hebr. אִסְפַּרְנָא sehen will, schliesse ich mich übrigens nicht an und sehe in אספרן eine kleine Münze, für welche Bedeutung er selbst zwei Mischnastellen anführt. Ebenso verhält es sich mit tanûra: das Wort wird in alter wie in neuerer Zeit gebraucht, kann also keinen Massstab für das Alter eines Buches abgeben, derselbe Fall würde bei naska eintreten, wenn sich auch der semitische Ursprung erweisen liesse. Die übrigen angeblich fremdsprachlichen Wörter beseitigt Geiger mit vollem Rechte.

Nur mit wenigen Worten wollen wir noch den letzten Punkt berühren. Geiger versteht unter ayaǧh die Bronze, den Ansichten der Parsen schnurstracks entgegen, welche unter ayaǧh nur das Eisen verstehen, das abgeleitete ayaǧhaena stets mit eisern übersetzen. Es wird mir auch sehr schwer z B. anzunehmen, dass die Vd. 4, 144 genannten ayaǧhaena kareta bronzene Messer gewesen sein sollen und nicht eiserne. Es mag ja sein, dass das Wort ayas ursprünglich nur die Bronze bezeichnete und im Rigveda nur in dieser Bedeutung vorkommt, es ist aber ganz unzweifelhaft, dass ayas im Sanskrit auch Metall überhaupt und selbst Eisen bedeutet, ebenso ist es im Awestâ. Wie hoch die Bearbeitung des Eisens in Erân, z. B. in Taberistân hinauf gehe, vermag Niemand zu sagen und der Schmied oder Eisenbearbeiter (آهنگر) spielt schon in der alten Heldensage eine grosse Rolle. Niemand hat das Recht zu fordern, dass sich die Anschauungen des Awestâ mit denen des Rigveda decken müssen. Es giebt im Awestâ Dinge genug, die mit indischen verglichen werden können und müssen, aber nicht mit vedischen sondern mit späteren Zuständen. Einen solchen Gegenstand haben wir oben bereits berührt: die Verwandtschaft der 7 érânischen Kareshvares mit dem indischen Dvîpasystem, es wäre leicht genug, noch eine Anzahl anderer Beispiele beizufügen. Den Awestâbekennern die Kenntniss des Eisens abzusprechen ist daher nicht der mindeste Grund vorhanden. Es ist überhaupt zu wünschen, dass auf dem Gebiete des Awestâ philologische und linguistische Zwecke reinlich geschieden würden. Für den Interpreten des Awestâ kenne ich nur ein Ziel: zu ermitteln was der Verfasser des Buches sagen wollte und was dessen Zeitgenossen in seinem Buche gefunden haben. Alles Andere gehört nicht zu seiner Aufgabe und kann erst in Frage kommen wenn der richtige Sinn unparteiisch ermittelt ist.

Anhang.

Das baktrische Reich des Vîstâçpa.

In der Darstellung der érânischen Geschichte, welche man im 4. Bande von Dunckers Geschichte des Alterthums findet, wird das zweite Capitel dem Reiche der Baktrer gewidmet. Es ist meine

feste Ueberzeugung, dass dieses baktrische Reich aus unseren Geschichtsbüchern verschwinden muss und ich glaube, dass jeder Historiker mir beistimmen wird, wenn er die Quellen einer unbefangenen Prüfung unterwirft. Diese Quellen etwas ausführlicher zu besprechen ist der Zweck der nachfolgenden Zeilen.

Zuerst haben wir die Frage zu beantworten, woher es denn komme, dass man überhaupt von einem baktrischen Reiche spricht und von einem Könige Vîstâçpa der dasselbe beherrscht haben soll? Es stammt diese Ansicht aus der Zeit von der wir oben schon gesprochen haben, als man noch alle im Awestâ genannten Könige für historisch hielt und sich den Vîstâçpa, welcher der Hystaspes der Alten sein sollte, am wenigsten rauben liess. Wir haben bereits gesehen, dass Lassen wenigstens die Dynastie der Pêshdâdier beseitigte, aber auch Kava Uça und Kava Huçrava haben sich als historische Persönlichkeiten nicht behaupten können (cf Duncker 4, 34), auch hat Lassen kein Gewicht auf sie gelegt. Anders war dies mit den auf sie folgenden Fürsten der Kayânier, mit Aurvadaçpa und besonders mit Vîstâçpa; hier glaubte Lassen Anhaltspunkte zu haben, um die Periode, in welcher Vîstâçpa lebte annähernd zu bestimmen und mithin auch die Lebenszeit des Zarathustra festzusetzen. Dass Vîstâçpa nicht der Vater des Darius sein könne, sondern einer weit früheren Zeit angehören müsse, sah er ein. Er legt nun grosses Gewicht darauf, dass nach den Fragmenten des Berosus die zweite Dynastie der Babylonier eine medische war und ihr Stifter Zoroaster genannt wird, er hält es für wahrscheinlich, dass Berosus den Zoroaster um 2234 v. Chr. gesetzt habe, was ihm um so merkwürdiger erscheint als diese Zahl mit dem Anfange der chinesischen Dynastie Hia übereinstimmt. Für den Stifter der medischen Dynastie will indessen Lassen den Zoroaster nicht halten, aber er findet die Nachricht von Bedeutung, dass sich die Lehre Zoroasters schon so frühe nach Medien verbreitet habe, nach seiner Ansicht haben nämlich die Kayânier mit dem Westen nichts zu thun, sie gehören nach Baktrien, dort hat auch Zarathustra seine Lehre verkündigt. Grosses Gewicht wird dabei auf das Zeugniss des Ammianus Marcellinus gelegt „weil er es unmittelbar aus dem Munde der Perser erhalten hatte“. Woher Lassen dies weiss sagt er uns nicht, mir scheint im Gegentheil dieses Zeugniss vollkommen werthlos und die Mittheilung sich blos auf apokryphe Schriften zu beziehen, welche im römischen Reiche im Umlauf waren. An einer anderen Stelle (p. 858) sucht Lassen dieses baktrische Königreich durch das Zeugniss des Ktesias zu stützen. Den Zug des Sesostris nach Indien (Diod. 1, 55) leugnet er, da kein ägyptisches Denkmal gefunden worden ist, welches denselben erwähnt, aber den Feldzug des Ninos und der Semiramis hält er für historisch, doch sei derselbe nicht von den beiden genannten Personen unternommen worden, die mythisch sind, sondern von einem Könige Assyriens, ihrem Nachfolger, da man in Birs

Nimrûd Basreliefs gefunden habe, in welchen Gefangene mit dem baktrischen Kamel, dem Elephanten und dem Rhinoceros dem Könige vorgeführt werden. Es sind wesentlich diese Gründe Lassens, welche auch Duncker sich angeeignet hat, was wir dagegen zu sagen haben ist schon früher (Bd. 35, 636) gesagt worden und braucht hier nicht wiederholt zu werden. Nur darauf will ich noch hinweisen, dass die Annahme, die assyrischen Könige seien weiter als bis zur Südküste des kaspischen Meeres vorgedrungen, von den Assyriologen auf das Bestimmteste in Abrede gestellt wird (cf. Fr. Delitzsch, wo lag das Paradies p. 100).

Es ist nun Zeit, dass wir die Quellen selbst betrachten, welche uns von diesem angeblichen baktrischen Reiche berichten. Wenn wir etwas Zusammenhängendes über dieses Reich wissen wollen, werden wir uns an sehr junge Quellen wenden müssen: an Firdosis Shâhnâme und an muhammedanische Geschichtsschreiber die noch aus älteren Quellen schöpfen konnten. Aus diesen Quellen erhellt, dass man allerdings ein Recht hat Vîstâçpa und seinen Vater von ihren Vorgängern zu trennen und als eine Dynastie für sich zu betrachten, denn der Vater des Vîstâçpa, Aurvaḍ-açpa oder Lohrasp, stammt nicht in gerader Linie von seinem Vorfahren Kava Huçrava ab, sondern von einer Seitenlinie, welche von Kai Pishîn ausgeht. Ganz bestimmt wird uns ferner gesagt, dass Aurvaḍ-açpa nicht blos in Baktra wohnte, sondern diese Stadt erbaute, im Widerspruch mit der alten Heldensage, welche vorher die Stadt schon lange kennt. Sonst ist über die Regierung des Aurvaḍ-açpa nichts zu sagen, als dass sein Benehmen die Unzufriedenheit seines Sohnes Vîstâçpa erregte, der sich als den rechtmässigen Regierungsnachfolger betrachtete und dass diese Unzufriedenheit den Vîstâçpa bewog heimlich zu entweichen und sich nach Rûm (d. i. in das byzantinische Kaiserthum) zu begeben. Dort erwarb er sich eine kaiserliche Prinzessin zur Frau, die ihn schon vorher im Traume gesehen und geliebt hatte uud verrichtete mehrere grosse Heldenthaten, worauf er mit Ehren in sein Vaterland zurückberufen wurde und seinem Vater in der Regierung folgte. Aus der Regierung Vîstâçpas wollen wir sogleich die Hauptbegebenheit hervorheben: das Auftreten Zarathustras als Prophet und die Annahme seiner Religion durch den genannten König. Dieses Ereigniss verwickelt den Vîstâçpa in einen Krieg mit Arejaḍ-açpa, den Kaiser von China, weil er den bisher gezahlten Tribut verweigert, nachdem Zarathustra ihn belehrt hat, dass es Unrecht sei, denselben zu zahlen. Arejaḍ-açpa besteht nun auf der Entfernung des Zarathustra und der Beseitigung der neuen Religion und da Vîstâçpa Beides verweigert, so entsteht ein langer und schwerer Krieg, in welchem viele Helden fallen, der aber mit der Besiegung des Arejaḍ-açpa endigt und nicht blos der Unabhängigkeit des Königs, sondern auch der Verbreitung der wahren Religion zugute kommt. Das Shâhnâme spricht noch von einem zweiten Kriege mit Arejaḍ-açpa, den wir aber über-

gehen können, da er für die Geschichte Vîstâçpas und Zarathustras ohne Wichtigkeit ist, auch in älteren Schriften nicht erwähnt wird.

Dieses sind also die Begebenheiten, welche uns aus der Regierungszeit der beiden Könige Aurvaḍ-açpa und Vîstâçpa berichtet werden. Eine Vergleichung mit älteren Quellen ist nach zwei Seiten möglich: durch den Bericht eines Griechen, dann durch die Angaben des Awestâ. Es ist bekannt, dass die Liebesgeschichte des Vîstâçpa, die wir oben unter der Regierung des Aurvaḍ-açpa erwähnten, auch von Chares von Mytilene (cf. Athenaeus XIII, p. 575 A.) erzählt wird, aber mit sehr beachtenswerthen Verschiedenheiten, die unsere volle Aufmerksamkeit verdienen, sowohl weil Chares weit älter ist als unsere anderen Quellen als auch wegen ihrer sonstigen Berechtigung. Da ich früher über diesen Gegenstand schon einmal ausführlich gesprochen habe, so beschränke ich mich hier auf das Nothwendigste. Auch Chares nennt neben Hystaspes, unserem Vîstâçpa, noch einen jüngeren Bruder Zariadres, den Zarîr der éranischen Sage, er macht sie aber nicht zu Söhnen des Aurvaḍ-açpa sondern zu Kindern des Adonis und der Aphrodite, schreibt ihnen mithin einen göttlichen Ursprung zu. Beide Erzählungen liegen in diesem Punkte wohl nicht so weit auseinander als es scheinen möchte. Das Wort aurvaḍ-açpa findet sich sonst als Eigenname im Awestâ nicht wieder vor, wird aber öfter als Adjectiv „mit schnellem Rosse begabt“ von Apâm napât und der Sonne gebraucht und eines dieser beiden Wesen mag auch ursprünglich der Vater des Vîstâçpa gewesen sein, wahrscheinlich die Sonne, die auch sonst zu den éranischen Königen in naher Beziehung steht. Unter Aphrodite müssen wir wohl die Anâhita verstehen. So aufgefasst hätten wir hier einen Beweis, dass Vîstâçpa ursprünglich nicht an das Ende einer Dynastie gehörte, vielmehr eine solche begründete. Weiter erzählt Chares zwar dieselbe Liebesgeschichte, aber der Held derselben ist nicht Hystaspes, sondern dessen Bruder Zariadres, die Uebertragung auf Hystaspes erklärt sich wohl daher, dass man den Glaubenshelden mit allen möglichen Vorzügen schmücken wollte. Ferner wohnt die Prinzessin bei Chares im Norden der Tanais, nicht in Griechenland, wie im Shâhnâme und auch hier zeigt die griechische Fassung wieder das Ursprüngliche, denn an eine griechische Prinzessin konnte doch erst gedacht werden, nachdem ein griechisches Reich bestand. Eine der bedeutendsten Abweichungen ist aber, dass nach Chares Hystaspes gar nicht in Baktrien wohnt, sondern Medien und die umliegenden Länder (*Μηδίας καὶ τῆς ὑποκάτω χώρας*) beherrscht. Es wäre nun von grossem Interesse, zu wissen wie sich das Awestâ zu allen hier aufzuwerfenden Fragen stellt, aber die Aeusserungen des Awestâ über Vîstâçpa sind sehr kurz und ungenügend. Ueber die Herkunft des Vîstâçpa scheint das Buch seine eigene Meinung zu haben, denn Yt. 5, 98 wird er zu den Naotairyas gerechnet, was um so räthselhafter ist, als das Awestâ sonst einen König Naotara nicht

kennt Ueber die Residenz des Vîstâçpa, den auch Lactantius (Inst. 7, 16) als Medorum rex antiquissimus bezeichnet, äussert sich das Awestâ gar nicht, zwar wird an einer Stelle (Yt. 9, 29) derselbe als an der Dâitya (also in Airyanem vaejo) opfernd dargestellt, nach einer anderen (Yt. 5, 108) thut er dasselbe in Frazdânava, nirgends wird aber geäussert, dass er dort seinen Wohnsitz gehabt habe. Darin stimmt aber das Awestâ mit dem Shâhnâme überein, dass Vîstâçpa König war, dass er die Religion Zarathustras annahm und sich als den weltlichen Arm und die Stütze desselben betrachtete (Yt. 13, 99), auch der erste Krieg mit Arejaḍ-açpa wird erwähnt, doch ist derselbe weder Kaiser von China noch ein Turânier, sondern erhält das Beiwort qyaona. Ausserdem werden noch andere Kriege erwähnt, die das Shâhnâme nicht kennt und von welchen wir nur sagen können, dass sie sich nur gegen Personen richteten, die nicht rechtgläubig waren. An einer anderen Stelle heisst es, dass Vîstâçpa das Gesetz, das gestohlen war von den Hunus wieder zurückbrachte. Die Völker, mit welchen Vîstâçpa kämpfend gedacht wird sind die Qyaonas (Hyonas oder Hayonas nach anderer Lesart), Varedhakas und Hunus, drei Völker, welche alle in unseren übrigen Geschichtsquellen erst in der Zeit des Shâpur II. oder Julianus Apostata auftreten.

Mit diesen thatsächlichen Angaben will ich mich hier begnügen, da diese Abhandlung ohnehin schon länger geworden ist als ich wünschte. Der Leser mag nun selbst beurtheilen, ob diese Angaben hinreichen, um ein altbaktrisches Königreich mit Vîstâçpa an der Spitze in uralter Zeit zu begründen, ich kann blos sagen, dass ich eine solche Ueberzeugung nicht theilen kann. Nur das Eine will ich noch beifügen: die Kritik, welche wir hier an dem Awestâ ausüben ist durchaus nichts Neues, Unerhörtes, es ist dasselbe Verfahren, welches man neuerdings auch gegen indische Schriften, die man früher für uralt hielt wie Manu, Mahâbhârata etc. mit Recht angewandt hat. Die Zweifel gegen die Echtheit des Awestâ, welche aus einer Unterschätzung des Buches hervorgegangen, sind glücklich beseitigt, aber auch die Ueberschätzung desselben muss weichen, wenn wir anders zur historischen Wahrheit gelangen wollen.

Die Schüler Menachem's und Dunasch's im Streite über קמח כמשמעו.

Von

David Kaufmann.

Dunasch b. Labrat leitet die klassische Stelle seiner hebräisch-arabischen Sprachvergleichung, in der, richtig verstanden, ein Ansatz des sog. semitischen Lautverschiebungsgesetzes zu erkennen ist, mit den folgenden Worten ein (תשובות ed. Filipowski p. 67 f.): ואומר כי פתרון מטועני חרב (Jes. 14, 19) מהלשון העברית כמשמעו בלשון הערבית. ואם תאמר מה לנו לדמות הלשון העברית ללשון הערבית, אשיבך הנה גם אתה פתרת דברים כמשמעם בלשון הערב, כמו ואל אישך תשוקתך (Gen. 3, 16), באמרך בפתרונך תאותך וחמדתך, ובאחד ענק (Cant. 4, 9) באמרך יראה גובה הענק, וטחני קמח (Jes. 47, 2), באמרך פתרונו כמשמעו, ואם אין פתרון אלה המילים כמשמעם הם ישפטוך [= قضى dazu bestimmen] לדמות לשון העברית ללשון הערבית והנני [= فنّى] אערוך לך מקצה דברי לשון[1] העברית אשר פתרונם כמשמעם בערבית להודיעך כי שתי מלות והלשונות [l. מלות שתי הלשונות] דומית זו לזו, אבל יש ביניהם בדברים חילוף באותיות עי"ן בגימ"ל [= غ], וסמ"ך בשי"ן [= س], ושי"ן בתי"ו [= ث], וזי"ן בדל"ת [= ذ], וחי"ת בכ"ף [= خ], התבונן בהם, פן תכשל בחילופיהם ואלה הם. Der des Arabischen von Kindesbeinen an gewohnte Afrikaner Dunasch insinuirt hier dem sich dagegen spröde und ablehnend verhaltenden Spanier Menachem b. Saruk, auch er habe in seinem Wörterbuche fast unwillkürlich zur Erklärung mancher hebräischer Wörter auf die lautverwandten arabischen hingedeutet. Dass es eine unbegründete Insinuation ist, kann keinem zweifelhaft sein, der Menachem's Werk und seinen Geist kennt.

1) Die Varianten stammen aus cod. Stern 7 (Parma).

Das einzige arabische Wort, das scheinbar s. v. אפר darin vorkommt, ist eine schlechte Glosse der Hamburger HS.; der Berner Codex zeigt ebensowenig wie die übrigen eine Spur davon (s. ZDMG. 40, 382). Man kann aber auch noch erkennen, auf wie gewaltsamen Argumenten die Behauptung Dunasch's von Menachem's stillschweigender hebräisch-arabischer Sprachvergleichung beruht; die Schüler Menachem's haben uns darüber aufgeklärt. Wenn auch nachmals Ibn Parchon [1]) von dem berühmtesten derselben, Ḥajjûǵ meldet, dass er das arabische Wörterbuch zum Modell eines hebräischen genommen habe, so kann sich dies nur auf die Form und Methode beziehen, denn in der Sache ist Jehûda b. Dawid gleich den übrigen Schülern Menachem's in der ablehnenden Haltung gegen das Arabische seinem Meister gefolgt (s. Bacher, die grammatische Terminologie des J. b. D. Ḥajjûǵ p. 6 n. 2). Nur darf man nicht aus ihren Aeusserungen (liber responsionum ed. S. G. Stern p. 75, 103) schliessen, es habe ihnen etwa eine Duplik Dunasch's vorgelegen, die auf die Replik Menachem's erfolgt sei. Denn diese angebliche Replik, die in Florenz handschriftlich vorhanden sein soll, existirt nicht und hat auch wohl niemals existirt. Die Handschrift der Laurenziana (Pluteo 88 cod. 9), wie sie mir Fausto Lasinio beschrieben hat, enthält Menachem's Wörterbuch mit Dunasch's Gegenschrift, die Verse sowohl wie die Prosa, und da sie am Ende defect ist, vielleicht nur einen Theil von Jakob b. Meïr's Entscheidungen. Wenn Menachem's Schüler von Dunasch Worte überliefern, die wir in seinen Einwendungen vergebens suchen, so sind dies nicht Theile einer verlorenen Schrift, sondern nur die ihm in den Mund gelegten Argumente, die ihnen entweder aus mündlichen Controversen bekannt waren oder aus seinen Andeutungen zwingend hervorzugehen schienen.

Ich will hier nur das letzte der von Dunasch für Menachem's angeblich arabisirende Erklärungen angeführten Beispiele besprechen, da ich die zwischen den Schülern darüber geführten Verhandlungen oben (40, 371) für unverständlich erklären zu müssen gezwungen war. Die Texte ruhen vorläufig auf einem Unicum, dem cod. Stern 7 in Parma, dessen Wortlaut mir mein Freund Cav. Abb.

---

1) Ich theile die wichtige Stelle nach der LA. von cod. Stern 7 (Parma) mit, die ich Perreau verdanke: לא עלה בדעתו לחבר ספר על זה הדרך עד שעמד חיוג ומצא ערוך שעשו הכמי לשון ישמעאל ללשונתם וקרא ולמד דרכיו ועשה כן ללשון הקדש וחבר את ספרו והאיר אור לעולם אע״פ שהשיבו עליו תלמידיו ותפסוהו הוא עיקר חכמתם וכמו שראו חכמי ישראל כל ספרו אמרו מעולם לא ראינו מצד מערב דבר טוב חוץ מזה הספר שהוא יותר טוב מכל טוב שבעולם ושבחו חכמי בבל את ספרדמאד. Der Schluss der Stelle ist in der Ausgabe also ebenso wie im Wiener Codex (s. Dukes, Beiträge 2, 160 n. 2) verstümmelt. Vgl. B. Drachmann, die Stellung und Bedeutung des Jehuda Ḥajjuǵ p. 33 n. 1 und Jastrow ZAW. 5, 203 n. 2.

Pietro Perreau für alle die Stellen mitgetheilt hat, die im Folgenden besprochen sind. Wenn auch die Treue und Zuverlässigkeit von S. G. Sterns Ausgabe durch diese Vergleichung der Handschrift bedenklich zweifelhaft erscheint, so erweist sich doch andererseits auch diese selbst keineswegs als so ausreichend, dass auf die Hülfe der Conjectur neben ihr verzichtet werden könnte.

Die Widerlegung Dunasch's im Artikel קמח lautet bei den Schülern Menachem's (ed. Stern p. 103) nach der Handschrift folgendermassen: ויהי כראתך כי אמר (כ)[ב]קמח כמשמעו דמית כי כמשמעו בלשון ערב ויתשב עליו ברוחב זה לאמר כי הקמח כמשמעו בערבית [כי הקמח בערבית] היא החטה והקמח בעברית הטחון, כמו ותקח קמח ותלוש (1. Sam. 28, 24) ואיננו כאשר דמית בלשון הערב כי יש למלה מראה אחר וכה הוא פתרון משמעו (ב)[כ]אומר כאשר הוא ידוע במלים הידועים בפתרון וספרו מאלה מלא כמו במחברת אלף אצעדה ואין כמשמעו בערבית במחברת בית בגד ואיננו כמשמעו בערבית וזה המנהג לרוב המלים. Ich muss diese Worte übersetzen, da sie mir etwas ganz Anderes zu bedeuten scheinen, als Pinsker (Lickute Kadmonioth p. קמד Anm.) und Bacher (die hebräisch-arabische Sprachvergleichung des Ibn Ǵanâḥ p. 68 f.) darin gefunden haben. Nach Pinsker hätte Dunasch den Menachem aus dem Grunde angegriffen, weil er sich fälschlich auf die arabische Bedeutung von קמח berufen habe. Aber Dunasch konnte nur daran gelegen sein, Menachem arabisch-hebräische Vergleichungen überhaupt nachzuweisen, nicht deren Richtigkeit zu discutiren, die ihm von seinem Standpunkte aus übrigens unzweifelhaft sein musste. Bacher meint: „Menachem's Schüler antworten ..., indem sie gerade aus dem von Dunasch gewählten Beispiele beweisen, dass כמשמעו bei Menachem nicht den von Dunasch angenommenen Sinn habe, da ja قمح nicht, wie קמח, ‚Mehl', sondern ‚Weizen' bedeutet". Da die Antwort der Schüler erst mit ואיננו beginnt, so kann das Vorangehende nicht ihre, sondern nur Dunasch's Argumentation enthalten. Auch passt Hos 8, 7, worauf sich in erster Linie Menachem's כמשמעו bezieht, die Bedeutung Weizen so gut, dass die Schüler mit diesem Argumente den Meister eher hätten anklagen als vertheidigen helfen. Ich übersetze: „Als du im Artikel קמח den Ausdruck כמשמעו fandest, da wähntest du, es müsse der Wortsinn nach dem Arabischen gemeint sein, indem du triumphirend so gegen ihn argumentirtest: Nur an die arabische Wortbedeutung קמח kann hier gedacht sein, denn nur im Arabischen bedeutet das Wort: Weizen, im Hebräischen aber: Gemahlenes (Mehl), wie Sam. 28, 24. Gleichwohl ist hier mit nichten an die arabische Bedeutung erinnert, denn כמשמעו hat einen ganz andern Sinn, es heisst nämlich soviel wie: im bekannten Sinne, u. z. bei Worten, deren Erklärung eben bekannt ist, was in seinem Buche sehr häufig vorkommt, wie im Artikel אצעדה (ZDMG. 40, 382) und בגד, wo es keineswegs etwas mit der arabischen Bedeutung zu thun hat, und ebenso in all den

vielen Beispielen". בדרכים זה kann natürlich nur auf den Angreifer sich beziehen, kein Vertheidiger wird dies von sich selber sagen: Dunasch bekommt dasselbe übrigens auch sonst zu hören: ומחבריו ענייני יהודית בערב והאריך לשוני ורב לדבר תהפוכות (ib. p. 19 f.). Wodurch will gerade bei קמח Dunasch den Menachem arabisch-hebräischer Vergleichung überführen? Offenbar argumentirt er, so sagen Menachem's Schüler, folgendermassen: Was sollte ihn veranlasst haben, כמשמעו zum Artikel קמח hinzuzufügen? Er kann nur auf die arabische Bedeutung: Weizen haben hinweisen wollen, da ihm die hebräische: Mehl in dem an den Schluss gestellten Beispiel Hosea 8, 7 sinnlos und darum unmöglich erschien. Menachem würde, so dachte Dunasch, also bei dieser Stelle dasselbe Bedenken gehabt haben, das den Talmud geleitet hat, wenn Sanhedrin f. 96 b Jes. 47, 2: טחני קמח im Sinne unnützer Arbeit — offene Thüren einstossen — קמחא טחינא טחינת mit der Argumentation ausgelegt wird: טחני לא נאמר אלא קמח. Menachem hat aber an diese Schwierigkeit, die eben keine ist, und an die arabische Erklärung, so meinen mit Recht seine Schüler, so wenig gedacht, als er sonst in all den Fällen, wo er in seinem Wörterbuch כמשמעו anwendet, das Arabische hat heranziehen wollen. Darum erklären sie auch im Einleitungsgedicht v. 76—77 die Insinuation Dunasch's und seine ganze Sprachmengerei als „grosse Thorheit":

דברי לא ערב	וחשב סכלות רב
בשים בלשון הערב	כמשמע בדברים
לשון עברית הענית[1]	בלשון ה(אר)[ער?]בית
והכשיל גם הבית	נפשים ופגרים.

Dass ich nicht etwa diese Auffassung in die Worte der Schüler Menachem's gewaltsam hineingelegt habe, dass sie vielmehr von allem Anfang an darin gefunden worden ist, will ich noch durch die Replik der Schüler Dunasch's (ed. S. G. Stern p. 43) beweisen, indem ich den ersten Theil des ganz besonders verderbten Textes nach der Handschrift hierher stelle und übersetze: והשיב עליו באמרו כי פתרון צמח בלי יעשה קמח כמשמעו אמר אין פתרונו כמשמעו בערבית [l. בעברית] [כי הקמח בערבית] הוא זרע החטה, והקמח ביהודית הוא הטחון ואשר השגה מנחם לאמר פתרונו כמשמעו הכתוב צמח בלי יעשה קמח אמר בלבו איך יעלה הטחנו [l. הטחון] בצמח ואתם אמרתם לא אמר מנחם פתרון כמשמעו בלשון הערב כי כן יאמר פתרון המלה כמשמעה ואם אין פתרונה למשמעה בלשון הערב.
„Zu den Worten: Hos. 8, 7 כמשמעו bemerkt D. gegen M.: Hier kann nicht die hebräische Bedeutung des Wortes gemeint sein, denn קמח bedeutet wohl im Arabischen Weizen, im Hebräischen aber Mehl. Was hier Menachem zu dieser [das Arabische heranziehenden] Erwähnung von בה' כמשמעו verleitet haben mag, ist allein der Vers Hos. 8, 7, da er sich dachte: die Pflanze kann doch

1) Vgl. meine Nachweisungen Göttingische Gel. Anzeigen 1885 p. 469.

unmöglich [gleich] Mehl bringen. Ihr aber erklärt: Menachem fügt nicht hinzu: „Im Arabischen“, sondern sagt nur: Es ist hier nach der bekannten Bedeutung des Wortes zu erklären, womit keineswegs die Bedeutung im Arabischen gemeint ist“. Der Sinn des Folgenden, in dem ich ohne die eingreifende Conjectur Z. 20 צמח בלי יעשה קמה שמורים kein Auskommen erblicke, scheint der zu sein: Wenn wir Euch selbst das Beispiel קמח preisgeben. so wollen wir Euch ein Viertelhundert andere nennen, wo Menachem stillschweigend auf das Arabische durch כמשמעו hingewiesen haben muss. Natürlich darf dann nicht קמח unter den 25 erscheinen, und ich lese dafür קמל, wo die Ausgabe M's. wirklich כמשמעו bietet. Von den 7 aus den Vorlagen der Ausgabe verschwundenen Beispielen dieser 25 כמשמעו hat auch der Codex Bern nur Eins: כמר erhalten.

Weit entfernt, seiner Abneigung gegen Erklärungen durch das Arabische untreu zu werden, wird also Menachem in unserem Beispiele, wie ich bereits oben 40, 371 bemerkt habe, durch כמשמעו gerade das haben erklären wollen, dass man auch hier vollständig mit der bekannten hebräischen Bedeutung ausreiche.

Zur Topographie des nördlichen Syriens aus griechischen Inschriften.

Von

J. H. Mordtmann.

Ein griechischer Geistlicher, der Archimandrit *Μελέτιος Πάτμιος*, zeigte mir kürzlich die Abschrift einer in Varna, dem alten Odessos, gefundenen Inschrift, deren Text ich hier in Minuskeln folgen lasse:

† ☓. *Χαῖρε πιστὲ παροδῖτα. Δανιὴλ, ὁ τῆς μακαρίας μνήμης, υἱὸς Ἡλιοδώρου ἀπὸ κώμης Ταρουτίας ἐμπόρων τῆ(ς) Ἀπαμέων ἐνορίας ζήσας ἐν σωφροσύνῃ ἔτη ξγ, ἐν Χ(ριστ)ῷ ἐτελιώθη μ(ηνὶ) Ὀκτωβρίου κ' ἰνδ(ικτιῶνος) [ϛ']* — die Abschr. *HZ — βασιλεύοντος Ἰουστινιανοῦ τοῦ λα' ἔτους.*

† † †

Hr. Dr. Moritz, den ein glücklicher Zufall gerade anwesend sein liess, erkannte in dem „Tarutia der Kaufleute im Bezirke von Apamea" das moderne تارونين التجار, bei Ḳal'at el meḍîq (Apamea), dessen Ruinen er selber untersucht hat, und verwies mich auf das Werk von Burton und Drake, Unexplored Syria II 198, wo einige antike Bauwerke beschrieben und im Anhange sub Nr. 29—35 Inschriften daher mitgetheilt werden. Die englischen Reisenden schreiben u. A.: The ruins of Tarutin el Tujjar are nearly thrice as large as those of Ajaz, and seemingly the most important in the 'Aláh; many of the buildings are a now indistinguishable heap of basaltic pillars and cornices, but these are enough to show that much time and labour had been expended on their construction. The largest ruins are towards the east of the town, but J found more inscriptions and the houses in a better state of preservation towards the north, where the watch-tower is situated, bearing an inscription which gives us the name of the patriotic individual who built it and the date of its construction. A Khan, which must have been kept in repair while the rest of the town was allowed

to fall to ruin, stands in the south-west corner: it is chiefly remarkable for the arch of the outer gateway, and two or three others which are semicircular and double, the outer row of stones being much larger than the inner, and having no regular key-stone“.

Von den Inschriften datirt Nr. 31 vom J. *ΖΞΨ* = 767 Sel. = 455 p. Chr., Nr. 32 aus dem J. 731 („*ἔτους πρώτου ΛΨ*“) = 419 p. Chr., Nr. 33 aus d. J. 758 = 446 p. Chr., Nr. 34 (Inschrift des Wachtthurmes) vom J. 821 = 509 p. Chr.; sie fallen also ungefähr in dieselbe Zeit wie die übrigen datirten Inschriften aus dieser Gegend[1]) aus den Ruinen von el Bara, Hass, deir Sanbîl und Ajaz und geben einen Wink für die Epoche, in welcher hier am Rande der Wüste Civilisation und Christenthum blühten. Ausser den Inschriften sind bekanntlich noch zahlreiche Baudenkmäler uns erhalten, deren Beschreibung wir namentlich dem Grafen de Vogüé verdanken.

Die Denkmäler aus den Ruinen im Districte von Antiochien sind älteren z. Th. heidnischen Ursprungs, die Daten gehören zur Hälfte dem II., III., und dem Anfange des IV. Jahrhunderts an.

Für die Zugehörigkeit der einzelnen Ruinen zu dem Bezirke von Antiochia oder Apamea ist die Datirung nach der Antiochenischen (beg. 49 a. Chr.) oder Seleucidenära massgebend: die Stadt Apamea bediente sich der letzteren (s. die Belege bei Noris Annus et epochae Syromacedonum Diss. II c. II § 1, S. 78 ff. des Leipziger Druckes).

Die anfangs mitgetheilte Inschrift aus Varna regt, in Verbindung mit andern ähnlichen Texten, zu weiteren Nachforschungen nach den verlorenen Namen dieser nordsyrischen Trümmerstädte an.

Th. Mommsen hat jüngst im 5. Bd. seiner römischen Geschichte S. 467 f. (2. Aufl.) auf die in der späteren Kaiserzeit in Italien und in allen grösseren Emporien des Occidents ansässigen syrischen, vornemlich apamenischen, Kaufleute aufmerksam gemacht. Dies merkwürdige Factum ist uns, abgesehen von einzelnen Notizen, durch eine Reihe von Grabinschriften bezeugt, welche genau den Geburtsort der Verstorbenen angeben. Da sie vielfach zerstreut und den Fachgenossen nicht sehr zugänglich sein dürften, will ich sie hier, soweit sie für die nordsyrische Topographie in Betracht kommen, zusammenstellen.

1) C. I. G. 9787 (Rom): *Ἔνθα κῖται Ἐμιδαβοῦς γαμητὴ Κασσιανοῦ του[ρ]μαρίου κώμης Ἀδάνων καὶ ὁ υἱὸς αὐτοῦ Πέτρος*; ib. 9875 *ἐνθάδε κῖτε Αὐρεσῶ [ἀπὸ ἐ]ποικ(ίου) Ἀδδάνων τῆς Συρίας ζήσ(ας) ἔτη ν' μικρόπλεω*; ib. 9891 (Trier) Grabschrift der Eusebia *ἀπὼ κώμης Ἀδδάνων* aus d. J. 409 p. Chr.;

[1]) el Bâra (Wadd. Leb. 2645) April 417, Hass (Leb. Wadd. 2657) April 430 und (Wadd. Leb. 2660) Mai 377, deir Sanbil (cf. Vogüé Syrie Centrale. Architecture civile et religieuse p. 108 u. 109) 399, 408 und 420, Ajaz (Burton Drake Nr. 24) 546.

ib. 9892 (Trier) Grabschrift des *Κασσιανὸς Ἀβεδσιμίου ἀπὸ* [κ]ώ (μης) *ΑΔΔΑΝΩΝ*, d. i. *Ἀδδάνων*; C. I. L. V Nr. 8727 (Concordia in N.-Italien) Grabschrift des *Αὐρ. Γεννάδιος Σύρος νεοφώτιστος ..... κώμης ΑΔΑΝΩΝ ὅρων Ἀπαμέων.* Ich zweifele nicht, dass dieses Addana, Adana das heutige Dana bei Apamea ist, das nicht mit dem nördlicher, am Gebel Bereket gelegenen, gleichnamigen Orte zu verwechseln ist. Ueber die Ruinen vgl. Pococke II 1, 171. Burton Drake II 217. Vogüé Syrie Centrale Architecture etc. 106. Steph. Byz. hat s. v. *Ἄδανα: ἔστι καὶ τρίτη πόλις πρὸς τῷ Εὐφράτῃ*, die wegen des Namens verglichen werden kann.

2) C. I. L. V p. 1060 Grabstein des *Βαννεύας υ(ἱὸς) Ἀρβήλου κώμης Ἀκεμενείους ὅρω(ν) Ἀπαμέων* a. d. J. 401.

3) C. I. G. 9612 (Rom): *ἐτάφη ὧδε Εἰσέβις Ἀβεδνεσούβου κώμης Ἀῤῥων οἰνοφόρου.* Im Itin. Ant. 194 Wessel. wird eine Ortschaft Arra zwischen Cyrrhus und Hemesa verzeichnet Zu dem Beinamen *οἰνοφόρος* vgl. die Kelterinschrift C. I. L. III 188 aus Bara, die uvae Apamenae, mit denen Elagabal seine Pferde fütterte, vit. c. 21, (Mommsen RG V 469) und den Apamenischen Wein bei Plinius XIV 75 [1]).

4) C. I. L. V 8728: *Αὐρ. Μακεδόνιος Ἀββίβα ἀπὸ ἐποικίου Γεννέου ὅρων Ἀπαμέων.*

5) ib. 8725: *Αὐρ. Βάσσος Σύρος νεοφώτιστος κώμης Ζωφέων* [*ὅρ*]*ων Ἀπαμέων.*

6) C. I. G. 9893 (Trier): *Ἐνθάδε κῖται Ἀζῖζος Ἀγρίπα Σύρος, κώ(μης) Καπροζαβαδαίων ὅρων Ἀπαμέων.* Dem Namen nach identisch ist der Ort Kefer Zabad in der Bekâa auf dem Wege von Beirut nach Damascus.

7) C. I. G. 9640 (Rom): *Ἰωάνης ΑΑΟΥΝ ἀπὸ κώμης ΚΟΒΡ. ΘЄΟΣ.*

8) C. I. L. V 8732: *Αὐρ. Σάμμος ὁ καὶ Φιρμῖνος νεοφώτιστος, Σύροι κώμης Μαγαραταρίχων* (*ὅ*)*ρων Ἀπομέων ἔνθα κατάκιται.*

9) Inschrift aus Panion, heute Panidon, bei Rodosto am Marmarameer, mitgetheilt von Herrn Papadopulos Keramevs:

Ἔνθα κατάκιτε ὠ τῖς μακαρίας μνήμης Ἰωάννης πραγματευτὴς υἱῶς Πρίσκου κώμ(ης) Μαγζάρθων· τελευτᾷ μη(νὸς) Ἰουλίου κη΄ ἰνδ. ε΄.

10) C. I. G. 9871 (Pavia) Grabschrift mehrerer Brüder (deren einer *Ἀββωσᾶς* heisst) *κώμ(ης) Μαρ αωτάτων ὅρων Ἀπαμέων*

---

1) NB. wenn nicht darunter Wein und Trauben aus Apamea Bithyniae zu verstehen sind; der Bithynerwein, vinum graecanicum, war in der späteren Kaiserzeit sehr beliebt.

aus d. J. 471; vgl. Amm. Marcellinus 367 Val.: Maratocupreni grassatores acerrimi vagabantur, vici huius nominis incolae in Syria prope Apamiam positi etc.; ein Dorf *Μαρατὼ Συρισὶ καλουμένη* bei Antiochien erwähnt Theodoretus (Migne Patrol. 82 col. 1393); ein Maratha in Osrhoene die Not. Dign. Vgl. die zahlreichen معرة in dieser Gegend.

11) C. I. L. V 8729 *Αὐρήλιος Μάλχος Σύρος νεοφώτιστος κώμης Μεδιάνων ὅρων Ἀπαμέων*, wohl identisch mit der ib. 8723 erwähnten *κώμη Μεζιάνων*. Eine Garnison von equites sagittarii indigenae Medianenses in Mediana in Osrhoene verzeichnet die Not. Dign. (Not. Or. c. XXXIII).

12) C. I. G. 9855 (Florenz) Inschrift der Maria *κώ(μης) Νικεράτων* a. d. J. 417; derselbe Ort auch wohl 9877 erwähnt wo *Νικερ* .... erhalten ist. Zur ersteren Inschrift bemerken die Hrsg., dass Theodoretus eine Ortschaft Nicerte bei Apamea erwähnt. Mit diesem unbequemen Citate — die Werke des Theodoret füllen vier Bände der Migne'schen Patrologie und haben kein Register — ist die Stelle vol. 82 col. 1325 gemeint: *κώμη γάς τίς ἐστι μεγίστη καὶ πσανανθρωπος, Νικέρται δὲ ὄνομα ταύτῃ* etc. Ein Abt des Klosters von ܢܩܝܪܬܐ bei Apamea wird Wright Cat. 756 c. 2 erwähnt.

13) C. I. L. vol. III p. 354 (Salona) Grabschrift mehrer Kinder des Petrus *τῶν Ἀξινᾶ ἀπὸ κώμ(ης) Ῥασέων ἐσωτέρας ὅρων Ἀπαμέων* aus d. J. 535 [1]).

14) C. I. L. V. 8733: *Αὐρ. Οὐράνις υἱὸς Ἡρασκωνάων ἀπὸ κώμης Σάσχων ὅρων Ἐπιφανέων τῆς κύλης Συρίας.*

15) ib. 8730: *Αὐρ. Μαριανὸς υἱὸς Μαρωσίνων ἀπὸ ἐποικίου Σεκλᾶ ὅρων Ἀπαμέων κοίλης Συρίας;* 8731 (aus d. J. 409/410) nennt denselben Ort.

16) C. I. G. 9872 (Mailand): Grabstein des Bassus *ἀπὸ κώμης Φεινάκων* aus d. J. 444.

17) C. I. 9730 (Rom): ..... *ἀπὸ κώμης Λατ* .... *ὅρων Ἀπαμέ[ων* etc. aus d. J. 431. Waddington zu Nr. 2667/68 der Syrischen Inschriften vermuthet, dass in dem verstümmelten *Λατ* .. der Name des modernen كفر لاتا Kefer lâta steckt; doch ist dies nicht eben wahrscheinlich, da das Wort Kefer auch in der Transcription regelmässig beibehalten wird, vgl. Capersana Amm. Marc. 128 u. 187 = *Καπερσανᾶ* des Theodoret col. 1428, Caperturi Itin. ant. $187_{,4}$, *Καπαργαμάλα* Theophanes ed. de Boor I $86_{,22}$, die mit *Καφαρ* zusammengesetzten Namen bei Josephus, etc.

Die Daten der hier angeführten Inschriften fallen fast sämmt-

1) Vgl. die Inschrift des Phaenesiers in Salona C. I. G. II 1838.

lich in das V. Jahrhundert von (401—471); eine (C. I. L. III p. 354) datirt vom J. 535, die Inschrift von Varna vom J. 558 ist die jüngste — sie sind also gleichzeitig mit den uns erhaltenen Ruinen in der Heimath der in ihnen genannten Personen.

Das Factum, dass die Bewohner gewisser Ortschaften und Gegenden, auswandern und in der Fremde mit Vorliebe ein bestimmtes Gewerbe betreiben, wiederholt sich noch heute hier im Orient. So werden z. B. die Leute aus Zafrauborlu börekdji (Pastetenverkäufer), die aus Boli Köche, die aus Modrene (suzendjiler); die Kupferschmiede sind meist Lazen, die Krämer (baḳkal, *παντοπώλης*) recrutiren sich aus den christlichen Dörfern in der Umgegend von Kaissarié, die Fleischer aus Epirus, die Stallknechte (seïs) aus Bosnien; Arbeitsmangel, die Bedrückungen der Provinzialbehörden, bei den Mohammedanern namentlich der Wunsch, sich dem Militärdienste zu entziehen (die Bewohner von Konstantinopel sind von diesem befreit) bestimmt jährlich Tausende nach der Hauptstadt und den grösseren Seestädten auszuwandern. Viele, namentlich unter den Christen, kehren später mit dem in der Fremde erworbenen Gelde in die Heimath zurück, um ein beschauliches Leben zu führen, oder verwenden es zu guten Werken in ihrem Vaterlande. Aehnliche Verhältnisse mögen auch in Nordsyrien in der Zeit vom IV. Jahrhundert bis zum Einbruch des Islam geherrscht haben, wobei jedoch nicht ein wesentliches Element zu übersehen ist: ich meine den Sieg des Christenthums, welcher in der Bevölkerung dieser Gegenden ein neues nationales Leben erweckte, das sich in dem Antheil derselben an den politischen Ereignissen und in ihrer literarisehen Thätigkeit wiederspiegelt.

C., Oktober 1886.

Nachschrift.

Herr Dr. Moritz schreibt mir aus Bagdad unter dem 28. November dieses Jahres:

Die Identificirung von inschriftlichen Ortsnamen in der Apamene mit den modernen Bezeichnungen stösst noch immer auf eine Menge Schwierigkeiten. Ich möchte nur folgende Gleichstellungen für gesichert, resp. wahrscheinlich halten: *Ἀπαμεια* = قلعة المضيق, Telmenissus (Prol.) = تل مَنَس (Mittelalter) = gegenwärtig Loṭmân (grosser Ruinenhügel halbwegs zwischen Ḥamâ und Ma‘arret en no‘mân), *Ταρουτία ἐμπόρων* = تروتين التجار, *Ἄδανα* = Dâna (d. h. Dâna bei Turmanîn, zwischen Aleppo und Antiochien), Cappareas (Itin. Anton.) = كفر راعة (ca. 4 St. nnö. v. Ḥamâ. Ihre Identificirung von *Ἄῤῥα* mit (El) Bâra da-

gegen kommt mir schon bedenklich vor. Nach dem Itin. Antonini lag Arra auf der Strasse von Chalkis (Ḳannesrîn, heute Ḳanâsir) nach Ḥamâ. Wenn schon von vornherein nicht sehr wahrscheinlich ist, dass diese Strasse einen Umweg nach Westen über das im höchsten Grade unwegsame Gebirge Ezzâni gemacht habe (wo auch bisher noch keine Spuren eines solchen bemerkt sind) so beweist die Identität von Cappareas mit Kefar Râ'a (der Station zwischen Arrha und Ḥamâ), dass sie eine mehr östliche Richtung gehabt hat. Thatsächlich habe ich auch 1 St. nnö. von Ḥamâ unzweifelhafte Ueberreste dieser Strasse gefunden. Arra kann darum wohl nur auf dem geraden Wege zwischen Chalkis und Kefar Râ'a gelegen haben — wenn die Zahlen (20 Mill. von ersterem und 26 von letzterem) richtig sind, ziemlich in der Nähe von Tarûṯîn und dem mittelalterlichen كفر طاب."

C., 31. Dezember 1886.

Vergessene himjarische Inschriften.

Von

J. H. Mordtmann.

I.

Aus der Lepsius'schen Bibliothek erwarb ich kürzlich einen Ausschnitt enthaltend „V. — Journal of an Excursion to Sanaa the Capital of Yemen. By Mr. C. J. Cruttenden' J. N." mit den Seitenzahlen 39—55, welcher in dem Cataloge mit dem Vermerke „Bombay 1839" versehen ist (Richard Lepsius Bibliothek, III. Abth., Nr. 1308 a). In der That führt Captain F. M. Hunter in seinem Buche über Aden (An account of the British Settlement of Aden in Arabia. London 1877), S. 198 offenbar denselben Aufsatz aus dem Journal of Bom. Geog. Soc., Sept. to Nov. 1838 an [1]); dieser erschien damals gleichzeitig im Londoner Geographical Journal vol. VIII, S. 267 ff. in bedeutend ausführlicherer Bearbeitung und erhielt damals eine besondere Wichtigkeit durch die vier Inschriften aus Sanaa, welche auf der ihm beigegebenen Tafel abgebildet waren, vgl. Rödiger's Versuch über die himjaritischen Schriftmonumente S. 36 ff., dess. Uebersetzung von Wellstedt's Reisen, Band 2, Seite 374 ff. Die Bombayer Publication gerieth in völlige Vergessenheit, obgleich sie in einer Beziehung reichhaltiger ist als die Londoner: sie enthält nämlich auf der Inschriftentafel noch eine fünfte Inschrift; ausserdem aber weichen die Abbildungen der übrigen vier von den im Londoner Journal mitgetheilten Copien mehrfach ab, wenn sie auch auf einen gemeinsamen archetypus zurückgehen.

Die Bombayer Tafel giebt die Inschriften mit folgender Numerirung:

Nr. 1 = Hal. 11 = Glaser Nr. 17 (4 Zeilen) [2]), Z. 2 weggelassen.

Nr. 2 grosse 10zeilige Inschrift, erklärt von Halévy, Études Sabéennes, p. 200, Nr. 58.

1) Vgl. Ritter, Arabien I, 747.

2) Hr. Glaser hat mir mit grosser Liberalität die Einsicht und Benutzung der von ihm gesammelten epigraphischen Schätze gestattet. Ich sage ihm hiermit auch öffentlich Dank dafür.

Nr. 3 = Arnaud-Fresnel Nr. III = Hal. 3 = Glaser Nr. 7.

Nr. 4 = Arnaud-Fresnel I, II = Hal. 1 + 2.

Nr. 5, die im Londoner Abdruck fehlt, = Hal. Nr. 8 = Glaser Nr. 12.

Diese fünf Copien der englischen Reisenden sind, um mich der Worte eines der grössten Epigraphiker der Jetztzeit zu bedienen, solita Anglis fide et simplicitate angefertigt; so wie die vier früher bekannten noch immer den Copien der Späteren vorzuziehen sind, so bietet auch die fünfte ein viel treueres Bild des Originals als die mir vorliegenden Abschriften Halévy's und Glaser's. Ich habe sie auf der beifolgenden Tafel zusammengestellt.

Eine sichere Wiederherstellung des arg zugerichteten Textes ist freilich auch so nicht möglich; aber man erkennt doch wenigstens den Zusammenhang und die Grenzen, innerhalb deren sich die Conjecturalkritik bewegen kann. Ich lese:

ר | החדתו | קיף | שמסהמו | [ב]עלת | לחפת | על | ח
והעללן | שרעתם | ארצהמו | מעלט | וא[ק]יע | תקיצו |
עה · · | אענב | וארגא | עינהמו | דאור · · · · ·

Z. 1. Zu קיף vgl. ZMG. XXX, 34 und Hal. 663. — Die Lesung בעלת ist unsicher; ח hat Halévy; möglich, dass דעלי, בעלי, דעדי mit Beziehung auf קיף zu lesen ist.

Zu 2. Das erste Wort ist unsicher; H. u. Gl. bieten הפללן, Cr. העלן — מעלט eine Ableitung von غلط; wenn das folgende אקיע = أقياض „Brunnen" bedeutet (D. H. Müller ZMG. XXX, 684) könnte מעלט mit غليظ (hartes Wasser, s. Lane) zusammenhängen.

Zu 3 erkennt man zwei Plurale, die abhängig sind von dem folgenden עינהמו, nämlich אענב „Weinberge", s. Sab. Denkmäler, S. 47 und ארגא; über letzteres wage ich nicht einmal eine Vermuthung.

Ich würde den vorliegenden Text nicht einer besondern Besprechung unterzogen haben, wenn ich nicht daran zwei, hoffentlich erfüllbare, Wünsche knüpfen möchte.

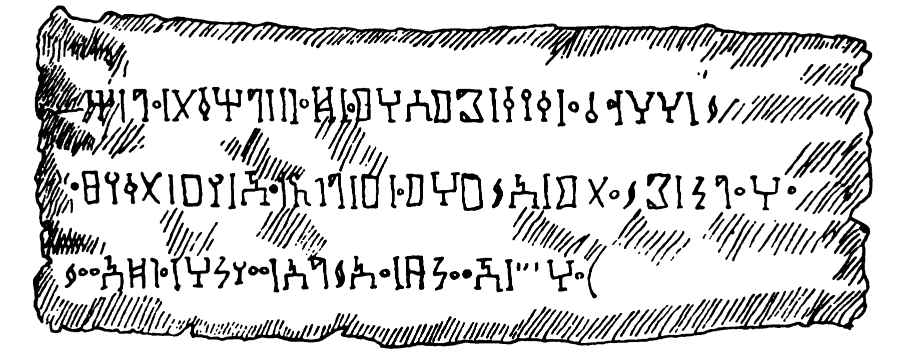
1. den, dass für das Pariser Corpus der semitischen Inschriften die Orgininalcopien der von den älteren und neueren Reisenden entdeckten Inschriften herangezogen und wenn möglich originaliter reproducirt werden;

2. dass, wenn einmal die epigraphische Exploration des Jemen wieder versucht werden sollte, dieselbe nach denselben Grundsätzen durchgeführt werde, die schon seit Langem in der griechischen und römischen Epigraphik angewandt werden. Ohne im mindesten die Verdienste Halévy's oder Glaser's schmälern zu wollen, kann man doch ruhig behaupten, dass, wo nicht die Inschriften in mechanischer Reproduction vorliegen, ihre Copien der Revision dringend bedürfen. Flüchtige Handzeichnungen in den currenten himjarischen Drucktypen oder gar Transscriptionen in hebräischer Schrift können

unmöglich als Grundlage zu epigraphischen Studien dienen. Leider steht zu befürchten, dass der grösste Theil des Pariser Corpus, soweit er die südarabische Epigraphik betrifft, aus solchem Material bestehen wird. Wenn einmal Praetorius geäussert hat, dass die Halévy'schen Inschriften höchst flüchtig und fehlerhaft copirt seien und in einem Zustande vorliegen, der die Textkritik in hohem Grade herausfordert, so ist das Erstere — sobald man das Wörtchen „höchst“ streicht — durchaus begründet, wenn auch Halévy selbst weniger Schuld daran trägt, als die Umstände, unter denen er reiste; dagegen thut der Textkritiker gut sich, abgesehen von den zu Tage liegenden Verbesserungen, aller Versuche auf so unsicherem Boden zu enthalten und zu warten, bis einmal ein Epigraphiker von Fach brauchbare Copien oder Abklatsche beschafft hat [1]).

1) Wer sich durch den Augenschein überzeugen will, wie unsere Originalcopien himjarischer Inschriften aussehen, betrachte nur die Facsimiles der Langer'schen Abschriften, ZMG. XXXVII, Taf. III.

Crull V



Glaser 12

Hal. 8

Shang yu pa ki.

Dergi Hese Jakôn gôsa de Wasimbuha [1]).

Traduit pour la première fois par

C. de Harlez.

(Extraits.)

L'Empereur Yong-C'eng [2]) fils de l'illustre Kang-hi (1723—1736) est un des souverains de la dynastie mandchoue qui a laissé le plus de trace de son action administrative. Il a laissé, entre autres, toute une collection de décrets adressés aux huit gôsas ou bannières i. e. aux huit corps de l'armée mandchou-mongole qui faisait alors et fait encore aujourd'hui la force principale et le soutien de la dynastie étrangère imposée a la Chine. Ces décrets sont contenus dans le recueil qui porte le titre que nous donnons en tête de cet article, recueil rédigé la dernière année du règne.

Ces édits furent publiés en mandchou, puis traduits en Chinois. La collection forme trois parties: la première contient les décrets motu proprio; la seconde et la troisième des rapports présentés par divers magistrats sur l'exécution de ces décrets avec nouveaux édits. Comme j'ai donné une description complète de ce recueil et de ses trois sections dans les Mémoires de la société des Etudes Japonaises, Chinoises etc. (1885—2e Livraison), je ne puis la reproduire ici. Je me bornerai donc à y renvoyer et je passe aux extraits destinés à donner une idée du recueil. Notons que ces décrets ont une haute importance pour l'histoire de la civilisation Chinoise et de l'Empire du milieu.

I. Décret porté.

1ère année (1723).

Le 18 du 4e mois de la 1ère année de la paix affermie après avoir appelé et réuni les officiers des gôsas:

Que l'armée soit pourvue de tout, conformément aux intérêts de l'empire, est chose très grave et nécessaire. Vous tous fonction-

---

1) i. e. Edit suprême adressée aux huit bannières.

2) Ce terme est le nom de règne. L'Empereur s'appelait Chi-tsong.

naires (des gôsas) vous êtes chargés de la mission d'exercer les soldats.

Jadis Feu mon Père, l'Empereur, prenant avec lui des corps d'armées les exerçait à la chasse, leur faisait enseigner leur métier. Comme il était lui-même très habile à tirer et à manier les armes, les soldats pleins d'admiration et d'ardeur s'encourageaient, s'excitaient les uns les autres.

Maintenant ils ne profitent plus ainsi de vos leçons ni des exercices que vous leur faites faire.

Pour moi je ne puis chercher à égaler l'Empereur mon Père. Toute la charge d'exercer et d'instruire l'armée vous a été conséquemment remise.

Vous devez procéder dans l'exercice de l'armée avec honnêteté, et selon les règles. L'officier doit le faire avec grand soin. Vous bien que vous interrompiez les exercices pendant bien des jours (pour vous reposer) et qu'arrivés au lieu des manœures, vous n'exerciez qu'un certain nombre de soldats déterminé (contrairement aux lois, ce n'est pas encore assez) vous vous livrez à des causeries inutiles et vous vous divertissez en prenant du thé.

Cela étant, non seulement vous lassez inutilement les soldats, mais vous venez perdre votre temps et ne rendez aucun service.

Lorsque j'étais prince impérial, je savais les choses a fond et si l'on me disait de m'informer du vrai état des choses, je ne savais point obtenir de renseignement. Au bout de trois ans je m'enquis, auprès du commandant de la garde,de l'habileté des gardes au tir; il répondit, qu'il ne le savait point. Et l'Empereur mon Père usant d'une grande indulgence ne s'en émut point. Pour moi je ne puis agir avec cette indulgence. Si vous remplissez convenablement vos devoirs, je vous traiterai de la même manière. Vous devez suivre la règle pleine de piété que je vous ai constamment indiquée. Désormais exercez l'armée avec persévérance et sans subterfuge.

La vie des gens de l'armée est assez misérable. L'Empereur mon Père, ne cessa jamais de les faire instruire, de s'occuper d'eux, de leur prodiguer ses faveurs et ses récompenses pendant 60 ans. Recevant les tributs de l'empire il nourrissait les militaires en service. Mais s'il fallait continuer à les entretenir après le licenciement, les tributs ne suffiraient pas. Il y a donc plusieurs causes à la pauvreté des gens de l'armée. Cela vient aussi de ce que l'on dépense énormément par des vues ambitieuses.

Vous officiers, puisque c'est vous qui régissez l'armée, vous devriez selon la règle encourager par des éloges ceux qui vivent en observant les règles et les circonstances et reprendre, réformer ceux qui font de folles dépenses; mais on sait que vous louez et réprimendez à votre caprice.

On ne peut certainement corriger et régler une affaire de cette importance en un moment, c'est pourquoi je vous accorde un délai de 3 ans. Lorsque ces 3 ans seront passés, si vous n'êtes point

parvenus à réformer cet état de chose, non seulement je vous destituerai de vos fonctions, mais n'espérez plus que par la suite je vous charge encore d'autres emplois. Dès lors vous cesserez d'être fonctionnaires.

Ainsi décrété.

II. Décret suprême porté
le 5 du 10e mois de la première année de la paix affermie, après avoir appelé et introduit les officiers des 8 gôsas.

Décret:

Les Mandchoux des 8 gôsas sont le fondement de notre empire. Or il n'est pas bien que l'on ne puisse pas avoir toute confiance dans le fondement, la base (d'une institution). En considérant l'état actuel des choses (on constate que) la vertu virile des soldats des 8 gôsas, leur conduite est maintenant de beaucoup inférieure à ce qu'elle était jadis. Les employés, les officiers de l'armée se reposant outre mesure sur l'indulgence, la bienveillance de Feu l'Empereur mon Père, ont négligé les affaires dont ils étaient chargés, les emplois qui leur étaient confiés. Ne s'occupant que de leurs intérets propres, cherchant le repos ils n'ont plus pris à cœur aucune affaire; la paresse, le manquement aux règles étant devenus généraux, l'ordre s'est considérablement relaché. Personne ne se donnant plus la peine de former le soldat à la vertu militaire, à la bonne conduite, de l'exciter par les encouragements et les menaces, l'armée ne sut plus ni craindre ni respecter. On n'apprit plus les vertus du soldat, on ne connut plus la conduite convenable. Par les dépenses inutiles, la prodigalité, le luxe excessif des habillements, le trop grand usage de l'eau de vie et du vin, le jeu pour de l'argent, les mœurs se corrompirent et firent tomber dans la pauvreté. Et cependant le riz, les salaires que peut fournir l'empire sont nécessairement limités. A cause de la pauvreté des militaires on a recueilli et donné des milliers, des dix-milliers de taëls de solde et cette solde ne suffit pas aux besoins des gens de l'armée.

Feu l'Empereur mon Père voulant faire une faveur aux soldats leur a accordé de nombreuses gratifications et a plusieurs fois fait payer leurs dettes. Ayant ensuite établi un magasin public il a prodigué ses bienfaits et ses faveurs.

Malgré ces bienfaits de toutes espèces il n'y a aucun officier qui s'occupe de redresser et d'instruire (les soldats). Aucun ne remplit ses fonctions avec soin. On s'inquiète très peu que les soldats, ne recevant aucune instruction dans les moments de loisir, ignorent complètement les règles de la bonne conduite.

Pour moi, à peine assis sur le trône, je me suis préoccupé uniquement de cette pensée que les fonctionnaires se reposent sur moi et dépendent de moi.

Vous tous fonctionnaires qui, à la pensée des faveurs de Feu l'Empereur mon Père, avez précédemment agi avec négligence et

laissé dépérir les règles, qui en chaque affaire n'avez cherché que le loisir et la négligence, si, maintenant, vous cherchez à accomplir mes intentions dans les fonctions qui vous sont confiées, si vous cherchez en chaque occasion avec soin et persévérance à corriger (les vices) et à diriger (vos inférieurs), si, enseignant aux soldats à tirer, à manier les armes, à se conduire avec convenance et modération, vous rétablissez les bonnes mœurs, que vous inspiriez la crainte aux méchants et l'ardeur pour bien faire aux bons, par de justes louanges, alors vous aurez rempli de nouveau vos charges d'une manière parfaite, répondu aux faveurs de Feu l'Empereur mon Père et vous aurez accompli tous vos devoirs envers moi. Si vous agissez ainsi, j'accomplirai aussi tous mes devoirs envers vous. Puisque je vous accorde un terme de trois ans, corrigez les mauvaises pratiques, rétablissez les règles altérées, réprimez les mauvaises doctrines. Vous Fonctionnaires, chacun pour sa partie, avec persévérance et attention soutenue, exercez les soldats au tir et au maniement des armes. Ayez soin que les armes des soldats soient en ordre. Enseignez leur à bien vivre; punissez selon la loi les gens méchants et inutiles. Si après ces trois ans vous n'avez point remis les choses en ordre et qu'il en soit ainsi en général, il n'y aura plus pour moi d'autre moyen d'agir. Quand on en sera venu à ce moment, je ne pourrai plus que punir les fautes et certainement je ne pourrai plus avoir aucune indulgence.

Tout capitaine [1]) est à la tête d'une compagnie [2]) et doit la diriger; vous qui étes chargés de tenir en ordre tout ce qui concerne les gôsas, vous avez une rôle important. Si la bonne conduite règne, rendez-la stable et rendez m'en compte avec sincérité. J'agirai conformément à ce que vous m'aurez attesté. Si le mal se pratique, faites le cesser. Il est ordonné d'inspecter les armes, le dixième mois de l'année prochaine. Vous fonctionnaires à qui cela est confié, si en examinant les armes, (vous trouvez qu') elles ne sont pas en ordre, vous devrez les faire examiner par quelqu'un d'entendu appartenant au corps et ensuite réparer. Si alors on ne les met pas en magasin, les soldats pauvres les engageront pour de l'argent et comme on leur fait alors un prêt pour le double de la valeur, accablés de leurs dettes comment les soldats pauvres pourront-ils vivre? — Les officiers ne se préoccupent pas de ces faits et agissent avec désaccord, tout comme s'il n'y avait pas eu de décret porté (à cette occasion). Vous donc officiers et fonctionnaires, veillez à ceci constamment et avec diligence.

Ainsi décrété.

---

1) Chef de compagnie, jalan-i janggin.

2) Corps de cent hommes.

III. De la paix affermie le 9 du 11e mois de la 1ère année.

Décret suprême descendu.

Désormais en quelque lieu que l'on aille, que pour les officiers membres de la garde ou de l'élite, employés etc., les chevaux de service reçoivent leur nourriture des magasins publics. Cette faveur étant accordée à tous en général il n'y a plus lieu de faire une distinction entre eux, pour les pauvres.

Ainsi décrété.

IV. Le 21 du 11e mois de la 1ère année de la paix affermie.

Décret suprême descendu:

La règle de l'exercice du pouvoir est de se préoccuper de la justice et non de faire croître un vain nom. Pour moi ayant hérité du pouvoir suprême, je m'occupai aussitôt de l'administration des mandarins, (des intérêts) de l'armée et du peuple, sans faire de distinction entre les affaires graves ou peu importantes. Je (les) ai fait en conséquence exécuter et mener à fin avec réflexion, zèle, et circonspexion. Lorsqu' il y a à faire quelque chose de vraiment utile pour l'empire, je publie un édit et j'enseigne ce qu'il faut faire pas des explications répétées.

Si les rapports que l'on m' adresse de partout, du dedans et du dehors sont conformes au droit, je ne manque point de les examiner, de louer, choisir et faire exécuter (ce qu'ils contiennent de bon).

Lorsque, ce qui est mon espoir, les magistrats du dedans et du dehors agissent conformément à la justice, il en résulte certainement un grand bien. Dans le courant de cette seule année, j'ai porté plusieurs décrets. En tout tous les rapports qui m'ont été faits de partout et dont s'occupent les six grandes cours, les 9 ministres, les fonctionnaires des 8 bannières, les mandarins du Petchi-li, et des autres provinces, ont été très nombreux.

Si en ne faisant qu' un volume de toutes les affaires portées devant les cours on n'a publié qu'un seul régistre et renfermé tout dans un livre unique, cela ne correspond pas en réalité à la quantité des affaires; n'est ce point, comme vous le savez, que j'ai voulu que sans pièce écrite, sans témoignage matériel l'on agisse en se confiant en moi et que l'on administre les affaires en me secondant d'un accord unanime? Si parmi mes décrets, parmi les affaires dont il m' a été présenté rapport, il est une chose ou l'autre qui ne convienne pas et qu'il faille retrancher, on doit (me) le représenter selon le droit, et s'attachant uniquement à la vérité.

Alors que l'on fasse exécuter les décisions par les 6 cours, les 9 ministres, les chefs des 8 gôsas, les gouverneurs de province, les préfets, les généraux, les capitaines de frégatte et que le dernier mois de chaque année ils rendent compte des décrets portés, des choses qui ont été exécutées a la suite de rapports approuvés; qu'ils exposent comment chaque partie, chaque section a été mise

en pratique, quel avantage il est résulté de l'exécution et cela en distinguant nettement chaque point, en expliquant chaque chose en particulier.

Si le rapport a été présenté et le décret porté en secret que l'on présente le rapport expositif et explicatif également en séance secrète.

Pour mois en accordant un délai, mon intention est que l'on puisse examiner avec soin et accomplir mes volontés et qu'en faisant ainsi avec intelligence ce qui convient le mieux, l'administration des magistrats soit un vrai bienfait pour le peuple et l'armée.

Vous constamment pleins d'activité et de zèle, conformez-vous à mes intentions.

Ainsi décrété.

V. De la paix affermie le 27 du onzième mois de la première année.

Décret suprême descendu.

Le Prince (Ts'in-Wang) Lou, au temps de Feu l'Empereur mon Père, s'observant toujours lui-même avec vigilance et scrupule, ne pensant qu' à ce qui était bon et saint, n'a jamais en rien cherché un avantage quelconque, n'a jamais taché de gagner quelqu'un comme ami ou conseiller particulier, jamais il n'a molesté ses subordonnés, mais traitait les gens même les plus dépourvus d'intelligence comme des frères cadets. Jamais en aucune manière il n'a contristé l'esprit de Feu l'Empereur. Observant toujours les règles, cherchant constamment à soulager l'infortune, sa vie domestique était vraiment pauvre. Tout l'Empire sachant cela, j'ai eu dès le commencement les yeux sur lui pour l'honorer et le récompenser.

Lorsque je fus assis sur le trône, il me servit et accomplit fidèlement tous les devoirs de la piété fraternelle. Tout le monde sait qu' il s'est acquitté avec fidélité et diligence de toutes les fonctions qui lui ont été confiées. Le patrimoine de mes frères a été ainsi partagé que chacun a reçu pour sa part deux cents trente mille taëls. Lorsque, conformément à cette règle, j'ai voulu donner au prince sa part du patrimoine il a constamment refusé plus que cent mille taëls. Après que j'eus réïtéré l'expression de ma volonté, le prince a accepté 130 000 taëls. Comme j'insistais pendant 6 ans pour qu' il profitât des avantages de ses fonctions suivant la coutume du prince Elgiyen il m' écrivit une supplique (pour que je n'insistasse pas). Je lui répondis qu' il ne devait pas faire ce qu' il m' écrivait ainsi sans motif; le prince se prosternant persista à refuser et à dire que cela ne se pouvait pas.

Mes autres frères cadets n'ayant point ces égards ni délicatesses du vivant de l'Empereur mon Père, ils ne surent point s'attirer sa faveur, et ne connurent point la satiété. On ne peut les comparer qu'à des gens qui par cent artifices s'emparent frauduleusement des revenus de l'état.

Aussi Moi, je veux manifester devant tous la vertu du Prince; que mes frères cadets, dépourvus d'intelligence, rougissent de leur conduite, qu' ils servent d'exemples à mes fils et à mes descendants, à l'avenir.

C'est pourquoi un décret a été adressé à tous les Princes et magistrats.

Maintenant si l'on ne se conforme pas au désir du prince cela sera peu convenable. Si l'on agit selon sa demande, si l'on n'accorde pas à un frère cadet qui s'est distingué de tous, comme l'a fait le Prince et qui a servi avec tant de désintéressement l'Empire et la cour, les faveurs que l'on donne à ses autres frères c'est ce que je ne saurai supporter. Il est difficile de régler ce point. Vous Princes et Mandarins présentez un rapport à ce sujet.

Ainsi édicté.

VI. De la paix affermie le premier du douzième mois de la première année.

Décret suprême descendu:

Le vieux prince Elhe [1]), très méchant d'esprit et de cœur, cherchant à gagner les fonctionnaires de l'Empire et à pénétrer les secrets et s'élevant par là à de hautes prétentions irrita, d'innombrables fois, le cœur de Feu mon Père, le saint Empereur.

L'Empereur mon père, bon et aimant, le supportait. Mais les fils du Prince Elhe ne surent point être reconnaissants de cette extrême bonté. Parmi eux Malhôn, Ginghi et Urjan [2]), n'étant jamais d'accord, cherchaient à se nuire, à se calomnier l'un l'autre et à pénétrer indiscrètement les secrets. De son coté Sehetu s'élevant dans ses idées orgueilleuses voulut aussi être Wang. Tous savent qu'il calomnia ses parents les plus proches et qu'il importunait constamment l'Empereur.

De tous ces fils du Prince Elhe, Malhôn était le seul bon et droit, son fils Hônaki était sans malice. Quand il fut mort la descendance héréditaire du prince fondateur de la famille vint à manquer. L'Empereur mon Père ayant examiné l'affaire et réfléchi quelque peu, les enfants et petits fils du Prince Elhe l'observaient avec colère. Cela se montrait dans les paroles, sur la mine, la couleur du visage de Urjan et de Sehetu. — Mais il n'est pas bien que l'on gagne la faveur de l'Empire par la violence et la superbe. Comme je ne donnais pas au Prince Hanja la succession

1) Frère de Kang-hi.

2) Ces mots sont bien les véritables noms de ces princes, car dans la version ils sont rendus comme des noms étrangers. Ainsi Malhôn est rendu par ma el houen 馬爾渾; Urjan par Oû el tchan 吳爾占 etc. Chose remarquable le chinois même ne donne que les noms mandchous. Nous n'avons aucun renseignement sur ces princes.

du Prince Elhe, ils cherchaient par des intrigues et des calomnies à refroidir les sentiments de la famille impériale et à exciter les esprits des serviteurs et officiers du Prince. Les anciens serviteurs qui avaient possédé successivement la faveur de Tai-tsou, de Tai-tsong[1]), de Shi-tsou[2]), et de Sheng-tsou[2]) auraient dû pour seconder leurs desseins mettre le trouble dans l'Empire et la Cour.

Me résistant et usant de pression violente ils voulaient que je donne au Prince Elhe un successeur. Mais j'avais déjà dès longtemps examiné la chose et la pensée qui faisait faire la demande de cette faveur ne me paraissait pas convenable. Il faut au contraire qu'on rende le diplome qui appela le Prince Elhe à un rang héréditaire, il ne doit plus avoir de successeur. Je reprendrai le corps d'armée qui avait été donné au Prince Elhe et je le donnerai à un autre. Portez un décret qui reprend du corps confié au Prince Elhe, les hommes de ce corps à donner à Urgun-Wang.

Vous tous vous êtes mes serviteurs et l'Empire n'a qu'un seul maître. Le motif pour lequel je ne donnais pas la succession au Prince Hanja, est celui-là. Vous eussiez du, connaissant les fautes du Prince, vous conformer avec joie à mes décisions et tous unanimement prêter toujours appui au pouvoir suprême.

Si, après avoir en faveur d'un ancien prince, violé les principes essentiels du droit, et acquis le renom d'une bien faible fidélité, vous avez égard à ma personne et à mon mécontentement, vous devrez me faire connaître les fautes graves du Prince et présenter une requête pour le redressement de ses torts.

Si vous pouvez montrer en lui des actes honnêtes je désignerai un successeur auquel je vous donnerai tous comme à votre chef.

Mais si le Prince n'ayant aucun mérite mais des torts manifestes, on voulait dire qu'il ne faut pas y faire attention, vous ne pouvez laisser tenir ce langage.

Si vos gens refusant leur appui au Prince désigné dans l'édit[3]) et s'opiniâtrant à s'attacher à l'ancien Prince, intriguent avec le Prince Hanja; moi aussitôt je lui enlèverai son commandement et l'annoncerai par un décret. Enlevant alors à Hanja le corps d'armée du Prince Elhe qui lui avait été attribué je le donnerai au Prince Urgun et porterai un décret en sa faveur.

Si les soldats ainsi donnés sont irrités contre moi, à cause de leur ancien chef (qui leur a été enlevé) et ne se soumettent pas à vous unanimement, soit que cela paraisse sur leur mine, soit qu' ils se montrent hésitants dans leur obéissance et fassent des intrigues, faites-le moi savoir par un rapport, je les punirai certainement.

Ainsi décrété.

---

1) Premiers empereurs de la Mandchourie. 2) Chun-tchi et Kang-hi. 3) Le Prince Urgun. — Yong C'eng, toujours jaloux et défiant, fit mourir ou persécuta ses frères et cousins.

Ossetische Nominalbildung.

Von

H. Hübschmann.

Wsewolod Miller hat in seinen verdienstvollen „Ossetischen Studien" II, p. 100—117 (Slowoobrazowanie) eine Uebersicht über die ossetischen Suffixe gegeben, deren Mängel Salemann in einer gediegenen Recension jener Studien richtig hervorgehoben hat. „Nur sind", sagt er, „was der Klarheit der Darstellung einigen Abbruch thut, alte abgestorbene Suffixe von noch lebenden nicht streng genug geschieden, — im Oss. können doch das *g* von *marg* Gift, das *k* von *xusk* [1]) trocken, und die zweite Silbe von *ändär* der andere nimmermehr Suffixe genannt werden; und ferner führt M. manche Endsilben als Suffixe an, von denen es überhaupt zweifelhaft ist, ob sie diese Bezeichnung verdienen". Salemann hätte sagen können, dass manche dieser Endsilben ganz sicher nicht Suffixe sind, und er hätte zufügen sollen, dass eine Vermischung von Fremdwörtern und Originalwörtern, wie sie sich bei Miller findet, in der Suffixlehre nicht statthaft ist. Was soll z. B. in der ossetischen Suffixlehre eine Endung *ur* (p. 112), die auf Grund von *soqur* blind, einem tatarischen Lehnwort, und von *mįxur* Siegel, einem persischen Lehnwort, angenommen wird, oder gar die Endung *er* (p. 112), die nur auf Grund von *saudäǰer* Kaufmann = np. *saudāgär* (*gär* = machend von Wzl. *kar* machen) angenommen ist? Miller hat eben die ossetischen Wörter in Rücksicht auf ihre Endungen überhaupt gruppirt und besprochen, ohne sich auf eine eigentliche Suffixlehre beschränken zu wollen. Eine solche ist aber durch Miller's Darstellung nicht überflüssig geworden, und ich versuche daher, hier eine Uebersicht über die im Ossetischen sicher nachweisbaren Elemente der nominalen Stammbildung zu geben, indem ich das von mir bei der Lectüre ossetischer Texte

---

1) *marg* Gift = zd. *mahr-ka* Tod, *xusk* trocken = zd. *huš-ka*. Das Obige gilt vom Suffix *n* aus *na* in *-don* Behälter = skr. *dhāna* (M II, 107) und vielen andern Resten altiranischer Suffixe.

gesammelte Material zu Grunde lege und die Sammlungen und Ausführungen Miller's wie auch Sjögren's benutze.

Ich lasse diejenigen Endungen bei Seite, welche nur vom altiranischen Standpunkt aus als Suffixe zu erkennen sind, innerhalb des Ossetischen aber nie als solche gewirkt haben (wie *ond* in *bürzond* hoch = zd. *berezant*). Wer die Reste uriranischer Suffixe im Ossetischen sucht, kann dieselben leicht aus der Sammlung ossetischer Etymologien gewinnen. Dagegen verzeichne ich neben den lebendigen Suffixen auch diejenigen todten Elemente, welche zwar nicht mehr im modernen Ossetisch die Geltung von Suffixen haben, im älteren Ossetisch aber zur Stammbildung gedient haben, besonders wo es gilt, sie von gleichlautenden modernen Suffixen zu unterscheiden. Solche Suffixe nenne ich todte und unterscheide sie von den lebendigen, wie ich andrerseits die primären, d. h. in vorossetischer Zeit an Wurzeln, in jüngerer Zeit an Praesensstämme antretenden Suffixe von den secundären d. h. an fertige Nomina antretenden Suffixen unterscheide.

Wegen der im Folgenden gebrauchten Abkürzungen verweise ich auf meine Etymologie und Lautlehre der ossetischen Sprache, Strassburg 1887, p. 16. Sonst gebrauche ich ausser bekannten Abkürzungen noch folgende: Spiegel, Vgl. Gr. für dessen vergleichende Grammatik der altéranischen Sprachen, Leipzig 1882, Whitney, Skr. Gr. für dessen indische Grammatik, Leipzig 1879, Lindner, Altind. Nom. für dessen altindische Nominalbildung, Jena 1878, Vullers, Gr. für dessen Grammatica linguae Persicae, Giessen 1870, Stackelberg, Btr. für dessen Beiträge zur Syntax des Ossetischen, Strassburg 1886, BJ für Bischof Joseph, russisch-ossetisches Wörterbuch, Wladikawkaz 1884. Bei der Zählung der Zeilen in den Citaten aus Miller's und Schiefner's ossetischen Texten werden auch hier die Ueberschriften immer mit gerechnet.

§ 1. Suffix *ä*

findet sich als bedeutungslose Endung theils in tag.-dig. Wörtern, theils nur in digorischen, vgl. *birä* T = *bäurä* D viel, zd. *bageure*, aber *xud* T = *xudä* D Mütze, Hut = zd. *xaodha*, *südi* hundert, zd. *sata*, *xvärä* Schwester, zd. *xvanhar* u. s. w. Uebersicht über das Vorkommen dieser Endung *ä* bei Miller II, 34—36, einzelne Beispiele bei Verf. Etym. p. 78—79. Die Endung ist ausserordentlich häufig im Ossetischen. Zu beachten ist, dass das nur digorische *ä* im Plural abfällt (*bälasä* Baum, pl. *bälästä*), dass es aber auch bei einigen digorischen Verbalformen als Endung erscheint (M II, 36). Miller setzt mit Fortunatow dieses dig. *ä* in einigen Fällen = altiran *ā* oder = *a* nach einfachem Consonanten (Verf. Etym. p. 79, Anm. 1), mir ist Ursprung und Wesen dieser (im Dig. auch beim Verbum erscheinenden!) Endung noch dunkel.

Sie erinnert an die von Justi, Kurdische Grammatik p. 104 besprochene kurdische Endung *a*.

§ 2. Suffix *i-ä*?

Ein eigenthümliches Suffix, das ich nicht genau bestimmen kann, findet sich in einigen Beispielen, welche Miller II, 35 und 110 verzeichnet: dig. *buróinä*, *broinä*, tag. *bįroi*, *broi* šeluxa (Hülse, Schale), dig. *k'uróinä*, *k'roinä*, tag. *k'uroi*, *k'roi* melnica (Mühle, Sch 32, 35), dig. *änçóinä*, tag. *änçoi* otdyxŭ (Ausruhen, Ruhe), dig. *äydinçóinä*, tag. *äydįnçoi* stremja (Steigbügel), dig. *insoinä*, tag. *ssoi* točilo (Kelter), dig. *yesóinä*, tag. *īsoi* metla (Besen) u. s. w.[1]) Von diesen Wörtern ist nur *änçóinä* = *änçoi* (vgl. unten *änçoyad*, *änçoijinad* Friede unter den Suff. *ad* § 28 und *jinad* § 29) etymologisch klar, es gehört zu *änçain* ruhen und wohl speziell zu *änçon* bequem, leicht [2]) (aus iran. **ham-čyāna*?). Aus diesem *änçon* liesse sich dig. *änçoinä* mit Hülfe eines Suffixes *ä* = *i-ä* (vgl. Suffix *ag-iag* § 17, *ad-iad* § 28) wohl ableiten, wie aber erklärte sich der Schwund des *n* in der tag. Form *änçoi* = *änçon-i*? (das *ä* des angenommenen Suffixes *i-ä* ist nur digorisch, vgl. § 1).

Suff. *i-ä* = urspr. *ya*, *iya*??

§ 3. Suffix *än*

bildet:

a) aus Praesensstämmen Nomina und bedeutet: was zum — dient, das Mittel zum —, der Ort wo —: *migänän* Werkzeug 1 Ep. Petr. 3, 7 von *mi* + *k'änįn* machen; *ruxsgänän* Lampe Matth. 25, 1 von *rūxs-k'änįn* leuchten; *särdásän* Rasirmesser M I, 16, 29 von *dasįn* scheeren M I, 16, 23 (was zum Scheeren des Kopfes (*sär*) dient); *dūçän* Melkeimer BJ 104, *sän-duçän* Kelter Matth. 21, 33 (was zum Auspressen des Weines (*sän*) dient) von *dūçįn* melken; *k'äsän-çäst* Fernrohr Sch 73, 12 = Auge (*çäst'*) zum Sehen von *k'äsįn* sehen; *nuazän* Becher, Kelch Matth. 20, 22; 26, 39 von *nvazįn* trinken; *bändän* Strick M I, 54, 9; 54, 23; 86, 19 neben *bäxbät't'än* Pfosten zum Anbinden der Pferde (*bäx*) M I, 58, 11 von *bät't'įn* binden (zd. *bańdayeiti*); *bäxt'ärän yäxs* Peitsche zum Pferdeantreiben M I, 40, 13 von *t'ärįn* treiben; *barän* Maass Marc. 4, 24, *baränt'ä* Wage BJ 78, vgl. *sbarįn* messen Marc. 4, 24; *k'ärdän* D Scheere M I, 102, 1 von *k'ärdįn* schneiden; *k'älmärzän* (was zum Handwischen dient) M I, 48, 2 v. u.; 50, 2 von *märzįn* (Verf., Etym. p. 48); *ämbärzän* Vorhang, Schleier BJ 128 von *ämbärzįn* zudecken; *axizan* Fähre Ss 35, 2 von *axīzįn* übergehen, durchschreiten (Sjögren); *çävän-t'ä*[3]) die Pfade, Steige Luc. 3, 4, Marc. 1, 3 von *çäun* gehen; *badän* θρόνος Matth. 5, 34 von *badįn* sitzen; *änçäen* ὑποπόδιον Matth. 5, 35,

1) Einige weitere Beispiele s. bei M II, 39, wo auch dig. *zängoinä* = tag. *zängoi* Schuh von *zängä* Fuss. Verf. Etym. p. 39.

2) Vgl. *äncoinadä* Ruhe M II, 98.

3) Vgl. *içawan* D Spaziergang, Promenade (Sjögren), *rafëçavän* D Streifzug M. I, 94, 15.

unçäyen Ruheplatz (Sjögren) von *änçain* ruhen; *ráiguràn* Geburtsort, Heimath M I, 94, 2; 104, 5 v. u., von *raigurin* geboren werden; *äwärän* Lager M I, 104, 2 von *äwärin* setzen, legen; *xäçän-mä* zum Kampfplatz M I, 44, 25 von *xäçin* kämpfen; *ämbirdyänän* Synagoge Marc. 1, 29 von *ämbird-känin* versammeln; *xussän* Bett Luc. 5, 18, M I, 50, 5 von *xussin* schlafen; *xürisk'äsän* Sonnenaufgang, Osten M I. 62, 1 v. u., vgl. *xur sk'äsii* die Sonne geht auf Sch 46, 6 etc. Vgl. M II, 108.

Eigenthümlich ist die Verwendung dieser Nomina

α) als Gerundia in Phrasen wie:

çärän nal is es ist (mir) nicht mehr möglich zu leben [1]) M I, 50, 14, 18 von *çärin* leben; *in ärazän nāl i* er ist nicht mehr aufzurichten Sch 31, 14 von *arazin* richten; *änçón fäxäçän näu* (mein Pferd) ist nicht leicht zu halten M I, 42, 25 von *xäçin* halten.

β) in Verbindung mit *afon* Zeit:

ráiguràn áfon die Zeit der Geburt M I, 16, 14 von *raigurin* geboren werden; *k'ärk'vasän afoni* zur Zeit des Hahnenschreies Marc. 13, 35 von *vasin* krähen.

Das Suffix erinnert stark an das Dativsuffix *än*, kann aber mit ihm nicht in Verbindung gebracht werden.

Suff. *än* aus urspr. *ana*, vgl. skr. *adana* Futter, *açana* Speise, *asana* Schleuder, *bandhana* Band, *bhakṣana* Trinkgeschirr, *mēhana* penis etc. Lindner, Altind. Nom. p. 43, Whitney, Skr. Gr. § 1150; zd. *ana* Spiegel, Vgl. Gr. p. 166.

b) das Suffix *än* dient einigemal zur Bildung von Adjectiven,

1) primär: *t'äsän* D biegsam M I, 112, 30 von *t'asin* sich biegen, vgl. Sjögren p. 442: *t'äsin-k'änin* biegen, BJ 81: *t'asay* biegsam; *bák'äsän* D ähnlich M I, 112, 32 von *k'äsin* sehen, scheinen.

2) secundär: *ixän* Joh. 18, 18, *ixan* T (Sjögren) kalt von *īx* Eis; *xuzän* ähnlich M I, 16, 2; 30, 30, Matth. 7, 26 von *xuz* Gestalt, Farbe Matth. 28, 3, vgl. *äm-xuz-än* gleichartig M I, 62, 9.

Als Primärsuffix gehört auch hier *än* zu skr. *ana*, vgl. *kṣayana* wohnlich von *kṣi*, *rōcana* leuchtend von *ruc*, *svapana* schläfrig von *svap*, *dōhana* melkend von *duh* etc. Lindner, Altind. Nom. p. 41, Whitney, Skr. Gr. § 1150. Ein Secundärsuffix *ana* s. bei Spiegel, Vgl. Gr. p. 199, § 6.

§ 4. Suffix *on*

dient: a) zur Bildung von Adjectiven aus Nominibus im Sinne des deutschen -ig, -isch:

digūron T digorisch M I, 86, 8 = *digóron* D M I, 96, 19 von *Digūr* T die Digoren M I, 86, 7, *Digór* D Digorien M I, 94, 1;

1) Urspr. wohl: Mittel zum Leben = Möglichkeit zu leben ist mir nicht mehr.

iron[1]) T ossetisch Sch 41, 2 von *Ir* Osseten; *k'äsgón* tscherkessisch M I, 56, 17 von *k'äsäg* M I, 20, 5; *nárt'on* nartisch, von den Narten stammend, zu ihnen gehörend M I, 42, 9, 10; 70, 22 von *Nart'* Narte; *k'äçón* aus welcher Familie stammend? (cujas) M I, 42, 8 von *k'äçį* welcher; *Kesarion τὰ Καίσαρος* Matth. 22, 21, ebenda *Xuçavon τὰ τοῦ θεοῦ* von *Xuçau* Gott; *xäxxon* bergig, des Berges Sch 92, 16, 17 von *xox* Berg; *bįdiron* Sch 92, 16, 17 der Ebene, *bįdįron* Matth. 6, 30 auf dem Felde befindlich von *bįdįr* Feld; *zįmägon* im Winter M I, 32, 9 von *zįmäg* Winter; *ärwon* himmlisch = unter dem Himmel Matth. 13, 32, *välarwon p'ajjaxad* Himmelreich Matth. 4, 17 von *arw* Himmel; *fänddágon ádäm* D reisendes Volk M I 108, 7 von *fändag* Weg; *bálçon* Wanderer M I, 20, 17; 54, 21 von *balç* Fahrt; *çvánon* Jäger M I, 68, 12 von *çvan* Jagd BJ 330; *xäjaron-t'ä* Hausgenossen Matth. 10, 36 von *xäjar* Haus; *xorzzärdion* herzlich Luc. 1, 78 von *zärdä*; *fįjjagon* der erste Luc. 14, 18 von *fįjjag*, *fįt'çag* erste; *dällagont'äi* von unten, *vällagont'äi* von oben (abl. pl.) Joh. 8, 23 von *dällag* untere, *vällag* obere, *vällagont'į midäg* in der Höhe Luc. 2, 14 (in excelsis); *midäk'gagon* innerlich Luc. 11, 40 von *midäk'gag*; *mīdäggon* Vorrathskammer (innerer Raum) M I, 90, 26 von *mīdäg* innen; *ädtagon* äusserlich Luc. 11, 40, *attagon* wild (Honig) Marc. 1, 6 von *attag*; *ragon* früher, ehemalig Luc. 9, 8, vgl. *ragäi* früh; *mäxion* das Meinige Matth. 25, 27 von *mäxī* mein; *dävon-t'ä* die Deinigen Luc. 5, 33 von *däu* dein; *yäxiont'ä* die Seinigen Joh. 1, 11 von *yäxī* sein (etc. M II, 157); *art'e-yoṅ-on*[2]) D dreigliedrig von *ioṅ* Glied (Sjögren) etc. Vgl. Sjögren p. 68, § 44; p. 71, § 50, M II, 108 und die Suffixe *įgk'-on*, *įg-on*.

Suff. *on* aus *āna*, vgl. zd. *vehrkāna* von *vehrka*, *haeçataspāna* von *haeçataspa* etc. Spiegel, Vgl. Gr. p. 199, np. *ān* Vullers, Gr. p. 221, M II, 108.

b) *on* dient zur Bildung von Nominibus aus Präsensstämmen:

fändon Wille, Wunsch Matth. 12, 50; 15, 28 zu *fändįn* wünschen, *fänd* Wille, Plan; *varzon* geliebt Marc. 1, 11 (Sjögren: Liebe, geliebt, Liebling) von *varzįn* lieben, Sjögren p. 77, § 62.

c) als todtes Suffix findet sich dieses *on* in: *änçon* leicht, bequem M I, 42, 25 zu *änçaïn* ruhen (aus **ham-çyāna*?); *sson* Wetzstein BJ 312 zu *ssįn* T = *insun* D schleifen, schärfen, ptc. *ssad* T = *insad* D, vgl. *sįssádt'a* er schliff M I, 74, 27, Wzl. also osset. **in-sā* (vgl. skr. *çā* wetzen, schärfen?), und danach *sson* aus **in-sān* (vgl. skr. *çāṇa* Schleifstein?).

Suff. *on* auch hier urspr. *āna*, vgl. skr. *añj-āna* etc. Lindner, Altind. Nom. p. 53 und *çyā-na* von *çyā* Whitney, Skr. Gr. § 957,

---

1) Vgl. pers. *ēr-ān*, *īr-ān* von *ēr* = osset. *Ir* = zd. *airya*.

2) *yeukoxon* D einhändig, *yeuçäst'on* einäugig, *çįp'p'ärkaxon* vierfüssig M II, 118.

zd. *gerezāna* etc. Spiegel, Vgl. Gr. p. 171, np. *davān* currens etc. Vullers, Gr. p. 220, 6; M II, 108.

§ 5. Suffix *i̦n*, dig. *in*

dient zur Bildung von Adjectiven des Stoffes aus Substantiven:

duri̦n steinern Sch 71, 8, Krug (= der steinerne) Marc. 14, 13, *duri̦n-gänäg* Töpfer Matth. 27, 10 von *dūr* Stein; *qisi̦n* härene Hemd BJ 47 von *qis (qīs)* Borste; *xu-jári̦n* schweinsledern M I, 54, 12 von *xu-jar(m)* Schweinshaut; *ni̦mät'ti̦n* von Filz M I, 56, 4 von *ni̦mät'* Filz [1]); *qädí̦n* hölzern M I, 86, 26, bei Sjögren p. 69 *qādi̦n*, dig. *γādin* von *qäd* Holz, Baum M I, 86, 11; *xärīsi̦n* von Weide M I, 86, 26; 90, 2 v. u. von *xäris* Weide (Baum) M I, 86, 11; *gäní̦n* von Hanf M I, 84, 28 von *gän* Hanf BJ 178; *xori̦n (k'ärji̦n)* Gersten(-brot) Joh. 6, 9 von *xor* Getreide; *s-si̦st-i̦n sti̦i* sie verlausten Sch 64, 6 von *si̦st* Laus.

Suff. *i̦n* = zd. *aena*, vgl. *erezataena* silbern von *erezata* Silber etc. Spiegel, Vgl. Gr. 198, np. *īn*, vgl. *sīm-īn* silbern etc. Vullers, Gr. p. 255. Ueber tag. *i̦n*, dig. *in* = iranisch *ain-* vgl. Verf. Etym. p. 83, b.

§ 6. Suffix *in*, dig. *inä*

bildet einige Nomina ag. aus Präsensstämmen:

änxät'ínä D M I, 114, 11 Fahrtgenosse von *xät'i̦n* wandern Sch 78, 12, M I, 52, 6; 70, 18; *änbadínä* D zusammensitzend M I, 114, 11 von *badi̦n* (dig. *badun*) sitzen (*än* = tag. *äm* zusammen); dazu *fäsjävin* T Magd Marc. 14, 69, *fäsjävint'ä* pl. D M I, 100, 27 von *fäs* = *fäst'* nach und *çäun* gehen?

Vgl. wegen der Form *si̦zγärin* oder *si̦zγärīn* [2]) T M I, 102, 2 v. u.; 104, 6; 66, 28; 68, 3 = *suγzärínä* D M I, 100, 4 v. u.; 114, 2 golden, Gold, zd. *zaranya*, skr. *hiranya* [3]) Gold.

Suffix *in* = dig. *inä* aus *-anya*?

Miller II, 109 stellt hierher auch *äfsín*, dig. *afsínä* Schwiegermutter, Wirthin, *asín*, dig. *asínä* Treppe, Leiter, *sūjín*, dig. *sojínä* Nadel, aber die beiden ersten Wörter sind etymologisch dunkel, das letztere ist vermuthlich entlehnt (Verf. Etym. p. 131).

§ 7. Suffix *i̦n* [4]), dig. *un*

dient zur Bildung des als Infinitiv geltenden Nomens aus dem Präsensstamm:

1) Vgl. np. *nämädīn* von *nämäd*.

2) Die Osseten wissen selbst nicht, ob *ī* hier lang oder kurz ist M II, 110, 5. Jedenfalls erscheint hier auch im Tag. *i* und nicht *i̦*, was vielleicht auf das Vorhandensein eines epenthetischen *i* hindeutet, vgl. das Suffix *jinad* § 29 und *ag-iag* § 17.

3) Die Analogie mit *innä* T, D = zd. skr. *anya* ist allerdings keine vollständige. Vgl. aber auch *xunnun* D = *xuini̦n* T heissen von *svan* + *ya*, Verf. Etym. p. 69. *ny* wird wohl verschieden behandelt, je nachdem es = *ny* oder = *ni* ist.

4) Tag. *y-i̦n* wird zu *in*, *v-i̦n* zu *un*, Verf. Etym. p. 85 und 87.

k'änįn machen M I, 14, 5 v. u., dig. *k'änúmmä* um zu machen M I, 98, 17, *jūrįn* sprechen M I, 16, 4, *çäun* M I, 16, 6, dig. *çäun* M I, 108, 6 gehen, *lijįn* fliehen M I, 20, 13, dig. *márun* tödten M I, 98, 8 etc.

Die (mit der 1. pers. praes. in der Form identischen) Infinitive verzeichnet Miller II, p. 172—185.

Nach den bisher erkannten Lautgesetzen weist tag. *įn* = dig. *un* auf urspr. *una*, vgl. skr. *karúṇa* Handlung, *dharúṇa* Stütze etc. Whitney, Skr. Gr. p. 420, § 1177, c. Vgl. M II, 109. Das näher liegende Suffix *-ana* ist im Osset. durch *än* vertreten, vgl. § 3.

§ 8. Suffix *äm*

dient zur Bildung der Ordinalzahlwörter und zwar im Tag. allein, im Dig. in Verbindung mit *i-ag*:

çįp'p'äräm T der vierte von *çįp'p'ar* vier, dig. *çup'p'äräimag; fänjäm* der fünfte von *fonj* fünf (skr. *pañcama*), dig. *fänjäimag; äxsäzäm* Matth. 20, 5 der sechste von *äxsäz* sechs, dig. *äxsäzäimag; äwdäm* der siebente von *awd* sieben (skr. *saptama*), dig. *äwdäimag; äst'äm* der achte von *ast'* acht (zd. *aštema*), dig. *äst'äimag; faräst'äm* der neunte Matth. 20, 5 von *farast'* neun etc., vgl. die Zahlwörter bei M II, 161.

Aehnlich im Np. *čahārum* der vierte, *panjum* der fünfte, *šašum* der sechste, *haftum* der siebente, *haštum* der achte etc.

Suff. *äm* = zd. *e-ma*, vgl. *aštema* der achte von *ašta*, *nāuma* der neunte von *nava*, *dasema* der zehnte von *dasa;* skr. *a-ma: pañcama* 5., *saptama* 7., *aṣṭama* 8., *navama* 9., *daçama* zehnte.

§ 9. Suffix *ēmä* D

dient zur Bildung von Distributiven:

duyemäi zu zweien M I, 94, 19, *duvēmäi* M II, 117, *duvēmän* für je zwei M I, 114, 1; *ärt'ēmäi* zu dreien, *äwdēmäi* zu sieben M II, 117 von *duvä* zwei, *ärt'ä* drei, *awd* sieben; *k'äräjēmän* einer dem andern (schwörend) M I, 96, 1 von *k'äräji* T gegenseitig; daher auch *fäinä γósēmä* (Objectsaccus.) je eine Scheibe (Honig) M I, 94, 23, vgl. ebenda *múdi γóst'ä* (acc. pl.) die Honigscheiben.

Die Formen auf *ēmä* können nicht Sociative sein (M II, 117), da sie Casusendungen annehmen, und der dig. Dialect zudem den Sociativ auf *ïmä* nicht kennt.

§ 10. Suffix *au*

tritt a) an Substantiva und Adjectiva und bedeutet „in der Weise, wie“:

k'alm-au wie die Schlange Matth. 10, 16 von *k'alm* Schlange, *balon-au* wie die Taube Matth. 10, 16, *murt'atįt'-au* wie die Heiden Matth. 6, 7, *çästmäqus-au* in der Weise des Heuchlers Matth. 6, 5, *yä innä kux-au* wie seine andere Hand Matth. 12, 13, *mänäu-au*

wie Weizen Luc. 22, 31, *xur-au* wie die Sonne Matth. 13, 43, *ärtiwįn-au* wie der Blitz Matth. 28, 3, *mit'-au* wie der Schnee Matth. 28, 3, *mard-au* wie todt Matth. 28, 4, *xalon-au* wie ein Rabe Sch 30, 8, *bälästau* wie Bäume Marc. 8, 24 (von *bälas* Baum, pl. *bälästʻä*), *kʻuj-au* wie ein Hund Sch 30, 8, *kʻarkʻ-áu* wie ein Huhn M I, 44, 1, *iron-au* auf Ironisch (Ossetisch) M II, 112, Sjögren 397, *voy-áu* D, wie er M I, 100, 2 von *voi* er. b) *au* bildet in seltenen Fällen Adjectiva aus Substantiven: *väzz-áu* schwer M I, 66, 2 von *väz* Gewicht; *räddu* gütig (?), *äwγáu* kläglich (?) M II, 112.

Vgl. das Suffix *gomau* § 26.

Miller II, 113 vergleicht *au* mit dem Suffix skr. *vant*, *vat* in *māvant* wie ich, *tvāvant* wie du etc. (Whitney, Skr. Gr. § 517), *jamadagnivat* nach der Weise des Jamadagni, *pūrvavat* nach alter Weise (l. l. § 1107), in Fällen wie *väzzau* aber mit dem Suffix *van* in *r̥ṇāvan*, *r̥tāvan* etc. (l. l. § 1234), zd. *ašavan* u. s. w. Vgl. auch *va* in *arṇava* wogend von *arṇa* Fluth, *kēçava* langhaarig von *kēça* Haar, Whitney, Skr. Gr. p. 447.

Mir scheint *au* von Haus aus ein Nomen zu sein, das erst neuerdings zum Suffix geworden ist [1]) und auch dies noch nicht vollständig, da das mit ihm verbundene Nomen noch pluralischer Flexion fähig und also nur lose mit ihm verbunden ist.

§ 11. Suffix *äg* [2])

bildet a) Participia oder Nom. agentis aus Präsensstämmen:

mar-äg tödtlich Ep. Jac. III, 8, Mörder Sch 48, 14 von *marįn* tödten; *fäliw-äg* verführend, Versucher Sch 36, 14 von *fäliwįn* betrügen, *kax-äg* Versucher Matth. 4, 3, *kʻur-äg* werbend, Werber Sch 92, 18, *kʻūräg* dt. M I, 42, 5, *amay-äg* aufbauend Marc. 15, 29, *tʻav-äg* Säemann (*tʻaun* säen) Matth. 13, 4, Sch 33, 53, *baçamon-äg-än* (dat.) dem der angewiesen hat Sch 44, 11, *galär-gäwd-äg-mä* dem Schlächter des Ochsen M I, 74, 19, *xuz-ēs-äg* D M I, 110, 19 = *xuz-is-äg* T Sch 36, 14 die Gestalt verändernd (*isįn* nehmen), *qalon-is-äg* Zöllner (Steuer-nehm-er) Matth. 10, 3, *fändag-sój-äg* D den Weg verbrennend M I, 110, 19, *xästʻäg-xäss-äg* D den Verwandten helfend M I, 108, 17, *čįnjxäsjįtʻimä* mit den Brautholern Sch 97, 6, *äznag-sädtʻ-äg* D Feinde-besiegend M I, 108, 17, *kʻos-äg* D M I, 100, 23 = *kʻūs-äg* T M I, 118, Anm. 9 Knecht, Magd, *kʻus-äg* [3]) Sch 93, 16 flg., Matth. 20, 2; *vay-äg* eilend, rennend M I, 74, 9, *bád-äg* sitzend M I, 38, 18 (vgl. *kūlį-badäg ūs* im-Winkel-sitzende Frau = Zauberin, Hexe M I,

1) Vgl. np. *sān* etc. Vullers, Gr. p. 219, 3.

2) Vor dem Pluralsuffix *jįtʻä* wird *äg* im Tag. zu *-j*.

3) *kʻusjįtʻimä* mit den Arbeitern Matth. 20, 2, *kʻūsägtʻän* den Knechten M I, 48, 26, *kʻūsag* M I, 50, 3, bei Sjögren *kʻosäg* D = *kʻūsäg* T.

20, 6; 44, 15, *badjịtʻäm* den Sitzenden Matth. 4, 16), dig. *tʻärxóni-bádäg* zu Gericht sitzend M I, 112, 13, *xuin-äg* genannt (λεγομένη) Luc. 22, 1 von *xuinịn* heissen, *xud-äg-äi* (abl.) als ein lachend r (vor Lachen) Sch 94, 6, *s-ịst-äg* erstanden Sch 56, 6, dig. **istʻäg* stehend in *ärfēstʻägäi* M I, 108, 11, *rafēstʻägäi* M I, 108, 12, 19, 20, 21, 22 er stieg vom Pferde, vgl. bei Sjögren *festegei* D zu Fuss (von *istʻun* stehen), *çäv-äg* D Wanderer M I, 102, 12 von *çäun* gehen [1]).

äg = urspr. *aka*, vgl. skr. *abhikrōçaka* von *abhi-kruç* und andere Beispiele bei Whitney, Skr. Gr. § 1181, zd. *apaxraosaka* Schreier, Spiegel, Vgl. Gr. p. 203; np. *a* Vullers, Gr. p. 248; arm. *ak* in *gt-ak*, *git-ak*, *xuz-ak* etc. Vgl. M II, 101 und 221; über *g* aus *k* Verf. Etym. p. 93, § 16.

b) *äg* findet sich auch als todtes Suffix aus älterer (ossetischer) Zeit ohne besondere Bedeutung: *valjäg* Frühling, zd. *vaňri*, np. *bahār; zumäg* D, *zịmäg* T Winter, zd. *zima; dumäg* D, *dịmäg* T Schwanz, zd. *duma*, np. *dum* (vgl. aber das aus dem Persischen entlehnte arm. *dmak* aus **dum-ak); stʻäg* Knochen (pl. *stʻjitʻä*), zd. *ast; xäräg* Esel (pl. *xärjitʻä*), zd. *xara; zänäg* Kind, skr. *jana* Mensch; *mēdäg* D, *mīdäg* T in (mitten), zd. *maiδya; ärdäg* halb, zd. *areδa; näväg* D (= *nvog* T) neu, zd. *nava; xvädäg* D, *xädäg* T selbst, vgl. *däxädäg* du selbst M I, 22, 21, *yäxädäg* er selbst M I, 44, 24, zd. *xwatō*, skr. *svatas* von selbst [2]), *tʻänäg* dünn, fein, skr. *tanu*, vgl. *tanuka*, np. *tanuk*. Hierher gehören wohl auch Wörter wie *naräg* schmal, vgl. afgh. *narai* thin, arm. *neλ* eng, *ungäg* eng Matth. 7, 13, *fäzzäg* Herbst (pz. *pādēz*?), *säftʻäg* Huf (zd. *safa*, Suffix *tʻäg*?) u. a. m. Vgl. M I, 101.

Dasselbe Suffix *äg* findet sich auch in *yeunäg* [3]) D ein, einzig M I, 92, 10; 98, 12; 110, 4, *yunäg* T Matth. 4, 10; 14, 23; M I, 42, 5, 15, das von *yeu* D, *yu* T (= zd. *aēva*) „ein“ mittelst der Suffixe *n* und *äg* abgeleitet ist.

c) In einigen Fällen liegt *äg* noch als lebendiges Secundärsuffix vor, so in: *zar-äg* Lied Sch 41, 2 (pl. *zarjịtʻä* Sch 101, 7) neben *zar* Lied; *mägur-äg* die Arme! Sch 86, 4 neben *mägur* arm, *yukūx-äg-äi* (abl.) als einarmiger M I, 28, 8 von *yu* ein und *kūx* Hand.

Suff. *äg* in b) und c) = skr. *a-ka*, vgl. *astaka* Heim von *asta* Heim, *arbhaka* klein von *arbha* klein, *sarvaka* jeder von *sarva* jeder, *açvaka* Pferdchen von *açva* Pferd, *vyasthaka* knochenlos von *vi* + *asthan* etc. Whitney, Skr. Gr. § 1222; altp. *a-ka* in *anāmaka* (namenlos), *bandaka* Diener, zd. *a-ka*, vgl. Spiegel,

---

1) Hierher also auch *baräg* Reiter, vgl. zd *bar* reiten.

2) Allerdings findet sich auch, aber wohl seltener, das blosse *xäd: xäd-tʻulgä* von selbst rollend Sch 104, 2, *sä-xvätʻ-tʻä* D sie selbst M I, 100, 26.

3) M I, 100, 3 ist für *yeunag* wohl *yeunäg* zu lesen?

Vgl. Gr. p. 203; phl. *ak*, vgl. *akanārak* endlos, np. *a* Vullers, Gr. p. 249—250.

§ 12. Suffix *äg* [1]), dig. *ängä*

scheint vorzuliegen in:

vasäg, dig. *vasängä* Hahn, vgl. *vasįn* krähen, Verf. Etym. p. 31, Nr. 74; *äxsįnäg*, dig. *äxsinängä* wilde Taube, vgl. zd. *axšaena*, Verf. Etym. p. 26, Nr. 46 und p. 139.

§ 13. Suffix *īväg*, dig. *ēväg*

bildet abstracte Substantiva aus Nominibus:

k'ästäriväg-gänäg Diener Matth. 23, 11, *k'ästäriväg-k'odtoi* sie bedienten Marc. 1, 13 von *k'äst'är* [2]) jünger; *xärziväg* Almosen Matth. 6, 1 von *xorz* gut.

Dazu nach M II, 116: *ärwadēväg* D wie ein Bruder, das einem Bruder geziemende Benehmen von *ärwadä* D Bruder, *bäxēväg* D po-konski von *bäx* Pferd, *äldarēväg* D po-aldarski von *äldar* der Aelteste, *lägēväg* D das einem Manne geziemende Benehmen von *läg* Mann. — Danach hätte auch *k'ästäriväg* urspr. bedeutet: das einem Jüngeren (gegen Aeltere) geziemende Benehmen = Dienstfertigkeit, Dienst.

Suff. *ēväg* scheint aus *ēv* und Suffix *äg* (§ 11, b, c) zusammengesetzt zu sein, aber der Ursprung von *ēv* ist nicht bekannt.

§ 14. Suffix *įg*, dig. *ug*, *ig*

ist a) ein Secundärsuffix ohne besondere Bedeutung, das öfter an possessive Adjectivcomposita angefügt erscheint (wie skr. *ka*, deutsch *ig*):

1) *įg* = dig. *ug*:

art'įk'kax-įg [3]) T dreibeinig M I, 76, 13 und 16 neben *ärt'ikax-ug* D dreibeinig M I, 92, 10; 114, 4 von *kax* Fuss. Vgl. *yu-küx-äg* einarmig unter dem Suffix *äg* § 11, c.

2) *įg* = dig. *ig*:

fäinërd-ig-äi D von allen Seiten M I, 98, 20 (zu *ärd-* Verf. Etym. p. 24), vgl. *çerdįgäi* [4]) T von welcher Seite Sch 46, 8, *ürd-įg-äi* von dort M I, 26, 29, *alįrd-g-ei* (Sjögren) überall her; *sär-k-ei* D (Sjögren) von oben (*sär* Kopf).

Ohne die digorische Form lässt sich nicht entscheiden, ob das Suffix tag. *įg* aus *ug* oder *ig* entstanden ist:

dįkax-įg zweifüssig BJ 97 von *kax* Fuss; *yuzärd-įg* (*yuzärd-įg-on*) treu (ein-herz-ig) Sjögren, *dįzärd-įg* wankelmüthig, zweifelnd, falsch (zwei-herz-ig) Ep. Jacob. 1, 8, BJ 78, 96 (pl. *dįzärdjįt'ä* Ep. Jacob. 4, 8) von *zärdä* Herz; *buzn-įg dä dän* ich

1) *äg* für *ägg* aus *äng* Verf. Etym. p. 112.

2) Vgl. *k'ästärad* Dienst § 28.

3) *çipp'ärkaxug* vierbeinig M II, 118.

4) Vgl. *çird-ig-on* unter dem Suff. *įgk'on* § 15.

danke dir Joh. 11, 41, *Xçavăi bŭzn-ig* Gott sei Dank! M I, 28, 9 neben *buzn udi* er dankte Joh. 22, 19, *buzn radtin* Dank sagen Luc. 17, 18 (vgl. *bozun* D, *buzin* T danken Sjögren); *ägómig* stumm M II, 101, Matth. 9, 33 (von *k'om* Mund?), *dịwdz-ig* zweifach M II, 101?, *fäs-nom-ig* Fabel BJ, *fäs-nom-ig-nịxas* Gleichniss Matth. 13, 24; 22, 1? (Hierher stellt Miller II, 101 auch *nämig*, dig. *nämúg* Korn, Kugel M I, 24, 14, pl. *nämgút'ä* 24, 16, *mäsig* Thurm, *väyig*, dig. *väyug* Riese, pl. *väigut'ä* M I, 121, 28, aber die Etymologie dieser Wörter ist ganz dunkel).

Vgl. mit Suffix *ig* das Suff. *igon* § 15 = *ig* + *on*.

ig = urspr. *i-ka*, *ug* = urspr. *u-ka*, vgl. skr. *vi-manyu-ka* Zorn entfernend, *an-akši-ka* augenlos, *eka-gāyatrī-ka* eine einzelne *gāyatrī* enthaltend, vgl. Whitney, Skr. Gr. § 1222 und die Suffixe *uka*, *ūka* (primär) l. l. § 1180, *ika*, *īka* (primär) § 1186, *ika* (secundär) § 1222, e, 2; zd. *ika*, *i-ka*, *u-ka* Spiegel, Vgl. Gr. p. 203.

b) Suff. *ig (ug, g)* findet sich auch als todtes Secundärsuffix ohne erkennbare Bedeutung aus altossetischer Zeit stammend in:

1) *mäljig* T, *muljug* D Ameise, zd. *maoiri*; *urdig* aufrecht, skr. *ūrdhva*.

2) Suff. *-g* in *qūg* T, *γog* D Kuh, zd. *gāuš* (Nom.), in Comp. *gao-*, vgl. skr. *gō-kā* Dem. von *gō* PW; *ärfi-g* T, *ärfu-g* D Augenbraue, skr. *bhrū*.

Das *g* in *marg* Gift = zd. *mahrka* und ähnlichen Fällen ist kein ossetisches Suffix.

Suff. *g* = urspr. *ka*, Suff. *ig*, dig. *ug* = urspr. *u-ka*, vgl. skr. *vamraka* Ameise von *vamra* Ameise, *avikā* Schaf von *avi* Schaf, *išukā* Pfeil von *išu* Pfeil, Whitney, Skr. Gr. § 1222, c, 1, zd. *pasuka* Vieh von *pasu* Vieh u. s. w.

3) Fraglich ist, ob die Endung *igk'* = dig. *igk'ä* in *värigk'*, dig. *värigk'ä* Lamm (pl. *varịd'it'ä* Sch 31, 23) — vgl. np. *barra* Lamm (aus **varnak*), kurd. *vark*, skr. *urana* — hierher gehört und auf ein urspr. *i-ka* zurückgeführt werden kann.

c) Hierher stelle ich auch ein Suffix dig. *ēg*, das vorliegt in: *änd-ēg-äi* D draussen M I, 100, 10—11, *ändēgäi* M II, 117, bei Sjögren: *and-ieg-ei* D von aussen, ausserhalb, *andieg* D äusserlich, auswendig, vgl. *ändämä* hinaus; *fäst'-ēg-äi* D M II, 117, bei Sjögren: *fäšt-ieg-ei* D von hinten, hinter, vgl. *fäst'ämä* hinten, hinter.

Dieses Suffiix *ēg* wird entstanden sein durch Antritt des Suffixes *g* an einen Stamm auf *ē* (tag. *ī*), vgl. *ät't'iyä* T hinter (für dig. *ändēgäi*), *vói fäst'ē* D M I, 98, 7 v. u. darauf, *fäst'iyä* T (für dig. *fäst'ēgäi*) (abl.) von hinten neben *fäst'ä*; *dalie* D unten neben *dälä* unten; *sä valē* D M I, 110, 31 auf ihnen, *väliyä* (abl.) von oben neben *välä* auf, über; vgl. *falē-mä* hinter, Verf. Etym. p. 65.

§ 15. Suffix *ịgk'on, ịk'k'on*, dig. *ik'k'on*

(bei Sjögren *ịkkon*, dig. *ikkon*), auch *ịgon*, dig. *igon* und *gon* bildet Adjectiva der Zeitbestimmung im Sinne des deutschen *-ig*:

duvadäsazịk'gon zwölfjährig Marc. 5, 42, *axsäzazịk'k'on* = dig. *axsäzanzik'k'on* M II, 116 sechsjährig von *az* = dig. *anz* Jahr; *izärịgon* am Abend Marc. 13, 35 (bei Sjögren *izärgon, zärgon*) von *izär, zär* Abend; *bonịgon* am Tage Luc. 21, 37 (dig. *bonigon* bei Sjögren) von *bon* Tag; *äxsäwịgon* in der Nacht, Nachts Joh. 3, 2, Matth. 27, 64; 28, 13 = *äxsäwgon* Matth. 2, 14 (bei Sjögren: *axsawiigon* D, *axsawigon* D, *axsäwịigon* T) von *äxsäw* Nacht; *znonịk'k'on* T, *äzinik'k'on* D gestrig M II, 116 (bei Sjögren *znonịkkon, azinikkon*) von *znon* T, *äzinä* D gestern; *abonịkkon* T, *abonikkon* heutig von *ābon* heute, Sjögren; *särdịgon* T, *särdigon* D im Sommer von *särd* Sommer, Sjögren. Tritt das Suffix an ein auf *-äg* ausgehendes Wort, so verdrängt es das *äg*: *fazzịgon* T = *fazzigon* D herbstlich von *fazzäg* (für *fazz-g-ịgon* aus *fazzäg* + *ịgon*); *waljịgon* T = *waljigon* D im Frühjahr von *waljäg* Frühjahr; *čirdigon* D aus welcher Nation? von *či* welcher und *ärdäg* Seite, vgl. *çerdịg-äi* (abl.) T von welcher Seite Sch 46, 8.

Vgl. Sjögren p. 73, § 51.

Die Endung entstand, indem das Suffix *on* (cf. § 4) an Adjectiva mit dem Suffix *ịg* (cf. § 14) antrat.

§ 16. Suffix *ag* (dig. *ag* oder *agä*)

bildet a) aus Präsensstämmen Adjectiva (resp. Substant.), die eine bleibende Eigenschaft ausdrücken:

k'ärdág M I, 74, 9 schneidend, scharf von *k'ärdịn* schneiden; *t'ärsag* furchtsam Matth. 8, 26 von *t'ärsịn* sich fürchten; *axsāg* (*axsāge* D) Schütze, Jäger (Sjögren) von *axsịn* schiessen; *quag* Luc. 22, 35 Mangel leidend; *ämbiyag* 1 Ep. Petr. 1, 23 vergänglich von *ämbiin* faulen; *t'asag* biegsam BJ 81 von *t'asịn* sich biegen.

Vgl. M II, 102: Suffix *ag* = dig. *agä* bildet vom Präsensstamm Nomina, die eine dauernde Eigenschaft ausdrücken: *çävág*, dig. *çävágä* Wanderer, *t'ärság, t'ärságä* Feigling, furchtsam, während das Suffix *äg* = dig. *äg* Participia praesentis bildet: *t'ärsäg* sich fürchtend, *çäväg* gehend etc.

Wie Suff. *äg* auf *aka*, könnte *ag* auf *āka (āku)* zurückgehen, vgl. skr. *jalpāka* geschwätzig von *jalp, bhikšāka* Bettler, *mrḍayāku* gnädig (Whitney, Skr. Gr. § 1181, b, phl. *dānāk*, np. *dān-ā* weise zum Praesens *dān-am* ich weiss etc. Vullers, Gr. p. 218.

b) Suff. *ag* dient auch zur Bildung von Adjectiven aus Adverbien und Substantiven:

1) aus Adverbien, die ein Ortsverhältniss bezeichnen:

fäst'ag- hintere (Sjögren: *fastāge*[1]) D = *fästäg* T) neben

1) Ist *fastāge* (= *fäst'agä*) richtig?

fäsťä nach, zd. *pasča; dälläg* D der untere M I, 112, 27 (vgl. *dällagon-ťäi* von unten Joh. 8, 23) neben *dälä* unten, zd. *aδairi; välläg* D obere M I, 112, 28 (vgl. *vällagon-ťäi* von oben Joh. 8, 23, *vällagonťį midäg* in der Höhe [ἐν ὑψίστοις] Luc. 2, 14) neben *välä* auf, über, zd. *upairi; nillag* D = *nįlläg* T (Sjögren) niedere neben *ni* D, *nį* T nieder [1]); *attag* T (Sjögren) äusserlich (*ädtagon* äusserlich Luc. 11, 40), vgl. *ättä-mä* hinaus, skr. *anta; midäk'g-ag-on* innerlich Luc. 11, 40 neben *midäg* in (vgl. Suff. *k'gag*), *fiťç-ag* D, *fįťç-ag* T erste, *fįjj-ag-on* erste Luc. 14, 18 (cf. *dįgk'ag* zweite, *ärťįgk'ag* dritte); *minäg* D tausendste von *min* tausend, Sjögren.

Vgl. das Suffix *gk'ag* § 18.

2) aus Substantiven: *sįxäg* der, mit dem man in einer Reihe wohnt, Nachbar Sch 51, Nr. 5 von *sįx* Häuserreihe; *dēssag* D wunderbar M I, 110, 26 (Sjögren *diessäg* D = *dissag* T wunderbar) von *dēs* D Verwunderung M I, 108, 26, *dēsgängä* D sich wundernd M I, 110, 11; *saxarag* (in *saxar-äk'-tä* die Bürger, Städter Luc. 19, 14) von *saxar* Stadt; *färság läg* gemeiner (nicht ebenbürtiger Mann M I, 40, 3 v. u. (vgl. *farsalag* Ss 29, 2) von *fars* Seite, vgl. *farsag* bei Sjögren; *rūxság* hell, glänzend M I, 20, 20 (*ruxsäg* Sch 36, 8) von *rūxs* Licht.

So auch häufig aus Völkernamen:

Urussag D, *Urįssag* T russisch von *Uruss* D, *Urįss* T Russe, Russland, entsprechend: *Somiexag* D, *Somixag* armenisch von *Somiex*, *Somix* Armenier, *Gurjiag* T Sch 69, 4 (*gurjiäg* Sch 42, 3), *Gurjiag* D grusinisch von *Gurji* T, *Gurji* D; *Dzuttag* T, *Dživittag* D jüdisch von *Dzut* T, *Dživit* D Jude (Sjögren, p. 72, § 50), *Eberag-au* auf hebräisch Joh. 5, 2, *Wirag* Sch 11, 88, *Uirag* [2]) Sch 15 Jude (von georg. *Uria*), *Mērēdťág* imerethisch M I, 104, 2.

Suff. *(a)g* hier = urspr. *(ā)-ka* oder *(a)-ka*, vgl. skr. *anta-ka* Ende bereitend von *anta* Ende, *sūči-ka* stechend von *sūči* Nadel, *paryāyika* strophisch von *paryāya* Strophe, von Präpositionen: *anti-ka* nahe, *anu-ka* folgend etc. Whitney, Skr. Gr. § 1222, a, phl. *čašmak* glänzend von *čašm* Auge.

c) Suff. *ag* erscheint auch einigemal als todtes Suffix, so in: *äwzag* (bei Sjögren *awzäg* D = *äwzäg*, *äwzäg* T) Zunge, zd. *hizvā*, skr. *jihvā; dändág* (Sjögren *dändäg*) Zahn, zd. *-dañtan*, skr. *danta; fändág* (Sjögren *fandag* D = *fändäg* T) Weg, zd. *pañtan*, skr. *panthan*.

Vgl. Suff. *g* § 14, b.

Suff. *ag* = urspr. *ā-ka* (d. h. an Stämme auf *ā* angefügtes *ka*), vgl. zd. *humayāka* listig von *humaya*, *mašyāka* Mensch von *mašya* Mensch, *zairimyāka* von *zairimya*. In Np. bildet *ā* (aus

1) *nillag* in Analogie zu *dällag, vällag* gebildet.
2) *Uir-ag* aus *uri-ag*.

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

= dig. *buduirág* von *bi̯di̯r*, dig. *budur* Feld, M II, 103; *fäst'-vairag* Hausgesinde von *fäst'ä* und *dvar* Thür M II, 97.

d) Die Ordinalia des digor. Dialectes von 4 an aus den gemein-ossetischen Ordinalformen:

çup'p'är-äimag der vierte, vgl. tag. *çi̯p'p'är-äm* der vierte; *fänj-äimag* der fünfte, vgl. tag. *fänj-äm* der fünfte, skr. *pañča-ma*, etc., M II, 103 und 161. Die dig. Ordinalia sind also mit doppelten Suffix gebildet: *äm* + *i-ag* = *äimag*, während das Tag. einfach *äm* hat.

e) Adjectiva von der Bedeutung: tauglich zu — aus Substantiven:

gailag M II, 98, *gailāg* Sch 15, Nr. 22: was ein guter Ochse werden kann von *gal* Ochse; *äxsäwäirag* M I, 14, 5 etwas zum Abendessen taugliches von *äxsäwär* Abendessen M I, 50, 26, 27; *bulkoinag* [1]) tauglich zum Obersten von *bulkon* Oberst M II, 103.

Das in diesem Paragraph besprochene Suffix *ag* bewirkt Epenthese von *i*, wenn es an Wörter auf *n*, *m*, *r*, *l* antritt (vgl. Verf., Etym. 108) und ist darum auf ein älteres *iag* M II, 103 (*iāg* Salemann) zurückgeführt worden. Nur kommt dieses Suffix *iag* als solches nicht vor, vielmehr immer nur als *ag*, entweder mit epenthetischem *i* unter den oben erwähnten Umständen oder ohne Spur des *i* unter den übrigen Verhältnissen, vgl. *ni̯wónd-ag* M I, 102, 3 tauglich zum Opferthier von *ni̯wond*, *kūsag* zur Tasse tauglich von *kūs* M II, 103, *ūsag* zur Frau tauglich von *ūs* M II, 103, vgl. *ussag* BJ 238 = newěsta (mannbares Mädchen = die zur Frau taugt), *k'ūsärt't'ag* M I, 66, 14 zum Kusart (Braten) tauglich. Formell liegt hier nur ein Suffix *ag* vor und mit einem solchen kommt man — formell — auch in den folgenden Fällen aus: *ärčiag* [2]) M I, 66, 24 und 30 Fell tauglich zur Anfertigung von *ärčī* (Schuhe, Schneeschuhe) M I, 127, Nr. 106; *bägäniag* was zum Bier taugt, Materialien zum Bier M I, 102, 1 v. u., BJ 349 von *bägäni̯* Bier (*iag* aus *i̯* + *ag*); *zärdiag* Marc. 5, 23 (*zärdeag*, *zärdiag* Sjögren) herzlich von *zärdä* (zd. *zareδaya*) Herz (*iag* = *eag* aus *ä* + *ag*), vgl. *xorz-zärdi-on* herzlich Luc. 1, 78 (*ion* aus *ä* + *on*). Allerdings kann *zärdiag* dann nach Form und Bedeutung unter Suffix *ag* § 16 gestellt werden, während *ärčiag* und *bägäniag* der Bedeutung nach zum Suffix *ag-iag* gehören.

Als Grundform des Suffixes ist *iaka*, *iāka* angesetzt worden — ?

§ 18. Suffix *gk'ag* (*k'gag*)

bildet a) einige Ordinalia und Adjectiva des Raumverhältnisses:

di̯gk'ág M I, 82, 10 der zweite (auch *di̯k'k'ág* I, 76, 23, dig. *dugk'ag*, *duk'k'ag* [3]) M II, 104 und 161), vgl. *duä*, *duvä* zwei, *du-daγ*

1) „oder *bulkoniag*" (?).

2) Vgl. *Gurji-ag* grusinisch von *Gurji* etc. unter Suff. *ag* § 16.

3) Bei Sjögren: *dukkag* etc.

D doppelt, *dugai* D je zwei; *ärtʻi̦kʻkʻag* dritte M I, 30, 11, *ärtʻi̦gkʻag* M II, 104, *ärtʻi̦kʻkʻag*, dig. *ärtʻikʻkʻag* M II, 161, *ärtʻi̦kʻgāg* drittens Sch 95, 1 v. u., vgl. *ärtʻä* drei; *ástʻäukʻkʻag* D der mittlere M I, 112, 28, vgl. *astau* D = *astäu* T durch, hindurch (Sjögren), *astaw* Mitte Ss 30, 1, *ástʻäu* in M I, 64, 5 v. u. Dazu nach M II, 104: *bungkʻag* niedrigste von *bun* D = *bi̦n* T Boden, unten, *särgkʻag* der obere von *sär* Kopf, *mīdägkʻag* [1]) das innere = das Futter von *mīdäg* innen, *ändägkʻag* D äusserlich, auswendig, vgl. *ändämä* D hinaus, *galiugkʻag* T, *galēugkʻag* D linke von *galiu* link.

In der Endung *ag* des Suffixes *gkʻag* dürfen wir wohl das § 16, 17 besprochene Suffix *ag* oder *iag* (in *fi̦tʻç-ag* der erste, *fästʻag* der hintere oder dig. *fänjäimag* der fünfte) wiederfinden, das übrig bleibende *gkʻ* oder *kʻg* steht wohl für *g* und ist der Rest eines alten *ka*-Suffixes (vgl. skr. *ēkaka* einzig von *ēka* ein, *dvaká* paarweise verbunden von *dva-*, *triká* zu dreien verbunden von *tri*), an welches *ag* später antrat. Aus urspr. *trika* wäre im Osset. *ärtʻig* geworden und an dieses dann das Suffix *ag* angetreten, von den Ordinalien aus hätte sich dann das Suffix per Analogie weiter verbreitet. Schwierigkeit bereitet *gkʻ* - *kʻg* wie fast alle geminirten Consonanten im Ossetischen. *gkʻag* auf urspr. *-ka-ya-ka* zurückzuführen, wie Miller II, 104 will, geht nicht an. Miller's Annahme (II, 96), dass osset. *kʻkʻ* aus *kʻy* entstehe, stützt sich nur auf seine Erklärung von *di̦kʻkʻag* aus **di̦kʻiag*, *ärtʻi̦kʻkʻag* aus *ärtʻi̦kʻiag*.

b) Adjectiva von der Bedeutung: bestimmt für —:

särdägkʻág-mi̦zd als Lohn für das Glühen M I, 28, 19 zu *baisärdi̦n* glühen, härten, stählen I, 28, 16—17; *kʻädäkʻgāg* Lohn für die Erzählung Sch 86, 15 von *kʻādäg* Sch 71, 4, *kʻádäg* M I, 68, 10 Erzählung; *fändakʻgag* Kost für den Weg Sch 81, 5, pl. *fändágkʻäg-tʻä* Reisevorräthe M I, 60, 16; 64, 8 von *fändag* Weg; *fizónägkʻag* was zum Braten geeignet, nöthig ist M I, 64, 6 v. u., 72, 1, vgl. *bur fizonäg* gelber Braten Sch 38, 6, pl. *fi̦zonjitʻä* Braten M I, 48, 1 v. u.; *kʻuwäggag*, pl. *kʻuwäggägtä* beim Gebet dargebrachte Gaben Sch 72, 10—11; 88, Nr. 8 von *kʻuwi̦n (kʻūwi̦n)* beten; *fetakʻgag* Lohn des Anführers Sch 84, 11 von *fätʻäg* Woiwode BJ 50.

Dies *gkʻag* ist vielleicht nur das § 17 besprochene Suffix *ag-iag* (vgl. *ūs-ag* zur Frau tauglich), das an Nomina auf *ag* und *äg* (*kʻadäg, fändag, fizonäg*) angetreten ist.

c) Verbaladjectiva:

ärçvogkʻág läg der Ankömmling M I, 86, 11 von *ärçäun* (vgl. das ptcp. praes. *çvog* = *çäväg* kommend); *ämbäläkʻgāg* der gerade Schuss Sch 48, 1 von *ämbäli̦n* begegnen, *skiuäkʻgāg* der Prell-Schuss Sch 48, 2.

Zu Grunde zu liegen scheinen hier Ptcp. praes. auf *äg*, an die ein unbestimmbares Suffix *ag* (?) angetreten ist.

1) *midäkʻgagon* innerlich Luc. 11, 40.

§ 19. Suffix *agk'in* D

finde ich nur in:

yävagkin M I, 108, 10 bedürftig von *yäun* bedürfen, bei Sjögren: *yawāgk'in* = *yawāge* mangelhaft. Vgl. tag. *quag* Mangel leidend Luc. 22, 35 und *qdǯin* fehlend M I, 34, 16, das Sjögren in der Form *qādt'in* aufführt und = dig. *yawāgk'in* setzt.

An das vom Praesensstamm mittels Suffix *ag* (cf. § 16, a) gebildete Adjectiv *yävag-ä* scheint ein Suffix *in* oder *gin*, *kin* (?) angetreten zu sein. Vgl. *ärçvogk'ag* unter Suffix *gk'ag* § 18, c.

§ 20. Suffix *ǯin*, *ǯi̥n*, dig. *gin* und *gun*

bildet Adjectiva aus Substantiven und bedeutet: versehen mit.

Dem tag. Suffix *ǯin* steht im Dig. in der Regel *ǵin* gegenüber, in einigen Fällen aber auch *gun*. Aus *ǵin* musste im Tag. *ǯin*, *ǯi̥n* werden, für *gun* aber wäre auch im Tag. *gun* zu erwarten, da *u* nach Gutturalen im Tag. bleibt. Allerdings ist *u* in einzelnen Fällen (Verf. Etym. p. 88) auch nach Gutturalen im Tag. zu *i̥* geworden, und hat auch dieses *i̥* die vorangehenden Gutturale palatalisirt, so dass der Uebergang von dig. *gun* in tag. *ǯi̥n*, *ǯin* als möglich angesehen werden muss. Das tag. *ǯi̥n*, *ǯin* kann daher sowohl auf dig. *gin* wie auf dig. *gun* zurückgehen, es bleibt nur fraglich, in welcher Beziehung die beiden Suffixe, die nur im Vocal verschieden, sonst lautlich gleich und auch gleicher Bedeutung („versehen mit") sind, zu einander stehen.

Der tönende Anlaut des Suffixes (*gin*, *gun*, *ǯin*) wird öfter tonlos (*k'in*, *kun*, *t'in*, *čin*), wie es scheint durch Einfluss des vorangehenden Consonanten [1]), vgl. *st'ugk'in* von *stug*.

a) *ǯin* = *gin*:

bazurǵín D beflügelt M I, 94, 12, *bdzi̥rgin* [2]) M I, 102, 2 v. u. von *bazur* D, *bazi̥r* T Flügel; *k'ádǵin* D geachtet M I, 94, 19, *k'add'i̥n* T stattlich Sch 30, Nr. 7 von *k'ad* Ehre; *çidǵín* D geehrt M I, 96, 20 von *çit'* Ehre; *st'ugk'in* D gelockt M I, 114, 2—3 von *st'ug* Locke; *värdúnǵin* D Fuhrmann M I, 92, 17 von *värdun* Wagen; *adǵín* D schmackhaft M I, 94, 2 v. u. = *adǯín* T M I, 104, 4 v. u. (*ādk'in* D, *ādd'in* T bei Sjögren, *adgin* Ss) von *ad* Geschmack; *çi̥fǵin* (Dial. v. Kamunt) eine Oertlichkeit Digoriens = morastig M I, 86, 8 von *çi̥f* T Koth; *kaxk'in* D mit Füssen versehen = *kaxt'in* T (Sjögren) von *kax* Fuss; *xorzaxk'in* D = *xorzaxt'in* T (Sjögren) gnädig von *xorzanxa* D = *xorzax* T Gnade (*xvarzänxä* = *xorzäx* bei Miller); *afseināgk'in* D mit Eisen gemengt = *äfseināgd'in* T (Sjögren) von *afseināg* D Eisen; *xask'in* D Schuldner = *xast'in* T (Sjögren) von *xas* Schuld; *bonǵin* D = *bond'in* T Sjögren, Sch 38, 2—3, *bonǯin*

1) Sjögren p. 70.

2) im Lied an *Alardi̥*, in dem auch *kírīag* Fladen M I, 102, 7 v. u.

Ep. Jac. 5, 1 glücklich, reich von *bon* Glück; *zundk'in* D = *zondd'in* T Sjögren, *zondǰi̦n* Matth. 7, 25 klug von *zond* Verstand; *swärǵin* D (Sjögren) = *si̦wärǰi̦n* T Sch 99, 14 schwanger von **si̦wär* Embryo; *bašǵin* D, *bäzǰin* T M II, 47 dick; *ǰuarǵin* D = *ǰuard'in* T der ein Kreuz hat, Gevatter von *ǰuar* Kreuz, Sjögren, vgl. *äm-ǰvar-ǰin* Gevatter M I, 54, 18; *äm-xai-d'i̦n* Theilnehmer Sch 56, 3 von *xai* Theil.

b) *ǰin* = *gun*:

smäst'gi̦n änçä D sie wurden zornig M I, 92, 24, *smäst'gi̦n dän* D ich wurde zornig M I, 100, 12 von *mäst'* Zorn, bei Sjögren *mastgun* D, *mastkun* D = *mastt'in* T; *t'uxkun* D stark, kräftig = *t'i̦xt'i̦n* T (Sjögren), *t'i̦xǰi̦n* M I, 20, 6; 30, 27, comp. *t'i̦xǰi̦ndär* stärker M I, 22, 4, Matth. 3, 11 von *t'i̦x* Kraft = dig. *t'uxe* (Sjögren); *niwgun* D glücklich von *niwe* D Glück (Sjögren); *awżestegun* D mit Silber gemengt = *äwzistt'in* T (Sjögren) von *awżeste* Silber; *suγzaringun* D = *si̦zγarind'in* T mit Gold gemengt (Sjögren) von *suγzarine* D Gold; *çaxkun* D salzig, gesalzen = *çäxt'in* T (Sjögren), *çäxǰi̦n* gesalzen M I, 56, 9 von *çańxä* D (bei Miller *çänxä* D = *çäx* T) Salz. Vgl. *feskun* D = *fest'in* T glücklich, *xordkun* D = *xardt'in* T satt (zu *xari̦n* essen) bei Sjögren.

Nur tag. *ǰin* ohne dig. Entsprechung finde ich bei:

xäirägǰi̦n besessen Matth. 4, 24 von *xäiräg* Teufel; *qot'i̦rǰi̦n* Aussätzige Matth. 8, 2 von *qot'i̦r* Aussatz Matth. 8, 3; *t'äriγäd-ǰi̦nt'ä* Sünder Matth. 9, 10 von *t'äriγäd* Sünde; *ri̦n-çi̦n* krank Sch 42, 8, *ri̦nçi̦n* M I, 38, 2—1 v. u., bei Sjögren: *rint'in*, *ri̦nt'in*, *ri̦nt'i̦n*, Ss 32, 2: *rink'in* von *ri̦n* (bei Sjögren *ri̦n*, *rin* T = *run* D) Krankheit. Vgl. M II, 104.

Ueber *qäǰin* fehlend s. d. Suff. *agk'in* § 19.

Ursprung des Suffixes unbekannt. Miller führt (II, 105) *gin* auf **kina* = *-k* + *in* zurück, womit nicht viel geholfen ist. Auch die Vergleichung mit np. *gîn* befriedigt mich nicht. Der Bedeutung nach vgl. arm. *gin* in *div-a-gin*, *ah-a-gin*, *už-gin* u. s. w.

§ 21. Suffix *onǰin*, dig. *onǵin*

nimmt Miller II, 116 auf Grund des Wortes *vänk'-onǰin* wèrnyj an, vgl. *äväng* dowèrie (Zutrauen) M II, 101, bei Sjögren: *anävońk* (st. *anä-avoń*) T = dig. *anevontke* (st. *ane-avontke*) Unglaube, ungläubig, untreu, *awontk'in* D = *avontk'in* D gläubig, treu.

Suff. *onǰin* offenbar = *on* § 4 + *ǰin* § 20.

§ 22. Suffix *gä*

bildet vom Präsensstamm Verbalnomina, die bald die Bedeutung eines Participiums oder eines Nebensatzes mit „indem —“ bald die eines Gerundiums haben:

çäugä kommend Matth. 3, 7 von *çäun* kommen; *sujgä çįraγ* ein brennendes Licht Matth. 5, 15 von *sūjįn* brennen; *zīlgä* rund M I, 70, 1 v. u. von *zilįn* drehen, wenden, *zílgä-zilgä* in Windungen M I, 64, 4 v. u., *änä-zįngä* verborgen Matth. 5, 14 von *zįnnįn* sichtbar sein, *k'äugä* weinend, indem er weinte M I, 78, 13 von *k'äun* weinen; *xärxär-gängä* knarrend M I, 114, 5, *gurgúr-gängä* lärmend M I, 114, 6, dig. *dēsgängä* sich verwundernd M I, 110, 11 von *k'änįn*, dig. *k'änun* machen; *xäd-t'ulgä ordon* ein von selbst rollender Wagen Sch 104, 2 von *t'ulįn* rollen; *zäγgä* sagend, indem er sagte M I, 20, 4, Sch 81, 5, 6, 7, dig. M I, 110, 6 etc. von *zäγįn; γázgä xódgä* D scherzend und lachend M I, 98, 13 von *γazun, xodun.*

Als Gerundium ist es häufig mit *k'änįn* machen verbunden und liefert mit diesem die periphrastische Conjugation: *bádgä k'änįs* du sitzest („machst ein Sitzen") M I, 20, 29 von *badįn* sitzen; *läugä k'änįs* du stehst M I, 20, 30; *sújgä k'ódt'a* er fing an zu brennen M I, 22, 1, *xäçgä k'änį* er kämpft M I, 24, 15, vgl. 44, 18; *lījgä k'ódt'oi* sie flohen M I, 74, 11, *mä ärgäwdgä dák'ä* tödte mich M I, 58, 14, *t'ärsgä mä*[1]) *fäk'k'änūt'*, *k'ängä un nīçį k'änjįnän* fürchtet euch nicht, ich werde euch nichts thun M I, 60, 10—11; *xįnçgä k'änįn* ich bewirthe M I, 74, 2 v. u., *gurgä ämä mälgä k'änänt'ä* sie sollen geboren werden und sterben M I, 90, 23; dig. *fēdgä k'änuı* sie bezahlt M I, 110, 18; *xärgä-där nāl k'odta ämä jurgä-där* er konnte nicht mehr essen noch reden Sch 75, 6, *t'ärsgä ma k'än* fürchte nicht! Sch 96—97; *bäzgä k'änjįnän* ich werde tauglich sein Sch 97, 2; *varzgä k'änjįnän* ich werde lieben Sch 97, 2. Vgl. M II, 104: *xussgä* das Liegen, Schlafen von *xussįn* liegen, *fįçgä* das Kochen von *fįçįn* kochen etc.

Hierher auch:

dįmgä Wind M I, 20, 25 von *dįmįn* wehen, *çįmgä* Brühe M I, 56, 30 von *çįmįn* schlürfen; *sk'ängä-läp'p'ū* Adoptivsohn M I, 26, 10 von *sk'änįn* bewirken, schaffen.

Vgl. M II, 104 und 221, Stackelberg, Btr. p. 86.

Herkunft des Suffixes unbekannt, von Miller (II, 104) aus *ka* + *ya* gedeutet.

§ 23. Suffix *gäγä* (dig. *gäi*)

bildet vom Präsensstamm Verbalnomina, die den Sinn von Gerundien haben:

zäγgäγä indem sie sprach Sch 77, 2 von *zäγįn* sprechen; *qäzgäγä* sich freuend Sch 75, 3 von *qazįn* sich ergötzen; *fequsgäγä* als sie hörten Sch 72, 15 von *qūsįn* hören; *çink'ängäγä* sich freuend, indem er sich freute Sch 65, 4 von *çink'änįn* sich freuen; *dädtgäγä* indem er gab Matth. 26, 26 von *dätt'įn* geben; *xusgäγä*

1) Muss heissen *ma*.

schlafend, während sie schliefen Matth. 26, 43 von *xussịn* schlafen; *änä-jür-gäyä* ohne zu sprechen M I, 40, 2 v. u. von *jürịn* sprechen; dig. *çäyd-gäi* wenn sie (Kwas) durchseihte M I, 110, 27, *rák'äsgäi* wenn man (sie) ansah M I, 98, 14, *nissómi-gängäi* indem sie einen Eid leisteten M I, 96, 1, *rimaxsgäi k'ódt'a* sie verheimlichte es M I, 110, 1, *n'ēnyälógäi* indem sie nicht glaubten M I, 94, 23 von *änyälun* glauben.

Die Formen auf *gäyä* gehören als Ablative des Zustandes zu den Formen auf *gä:* M II, 222—224, Stackelberg, Btrg. 85—87.

§ 24. Suffix *gai*

dient zur Bildung von Distributiven:

yu-gái einzeln M I, 22, 10, dig. *yeugai* M II, 117, Sjögren p. 107 von *yu* eins; *dị-gai* doppelt Marc. 6, 9, pl. *dịgäidtäi* (abl.) zu zweien (sandte er sie) Luc. 10, 1, dig. *dugai* M II, 117, Sjögren p. 107 von *duä*, dig. *duvä* zwei; *ärt'ịgai*, dig. *ärt'igai* M II, 117, dig. *art'ugai* Sjögren 107 je drei von *ärt'ä* drei; *sịxgai* reihenweise Sch 48, 2 von *sịx* Häuserreihe Sch 43, 4; *xäjargai* häuserweise Sch 48, 2 von *xäjar* Haus; *radugái* D der Reihe nach M I, 98, 20 von *rad* Reihe, tag. *radgai* abwechselnd BJ 342; *miñīgai* D allmählig von *miñī* wenig (*minği* M I, 96, 12) Sjögren 415; *t'ịsịlgai* allmählig, nach und nach, Sjögren, von *t'ịsịl* klein, BJ 381: *ç̌ịsịlgai; çusgai* allmählig, stufenmässig, Sjögren, von *çus* wenig, kaum; vgl. *udgai* BJ 360 von *ud* Seele, *bongai* BJ 364 von *bon* Tag, *nämịgkai* BJ 373 von *nämịg* Korn.

Enstehung unbekannt. Miller II, 117 denkt an zd. *gāya* Schritt.

§ 25. Suffix *gom*, *k'om* (bei Sjögren *kom*), dig. *gon*, *k'on* (bei Sjögren *kon*)

tritt an Adjectiva an im Sinne von „etwas, ziemlich“:

saugom, dig. *saugon*[1]), bei Sjögren: *saukom* T etwas schwarz, schwärzlich von *sau* schwarz; *ūrsk'om*, dig. *orsk'on*, bei Sjögren *urskom* T, *orskon* D etwas weiss, weisslich von *ūrs* weiss; *stịrgom* T, *sturgon* D etwas gross von *stịr* gross, Sjögren; *zịn-goma-arγ* (sic) ziemlich theuer, etwas theuer von *zịn-arγ* theuer (schweren Preis habend), Sjögren.

Die Beispiele s. bei M II, 116, Sjögren p. 74, § 54.

Nicht unser Suffix *gom* liegt vor in: *däl-gom-mä* nieder Matth. 4, 9, vgl. *dälä* herab, unten, *dälämä* herunter, hier ist *gom* vielmehr das Substantiv *gom* = *k'om* Mund, Gesicht, vgl. *välgommä* Sch 103, 7.

Suff. *gom* aus urspr. **kāma*, woher aber dies?

---

1) Dig. *gon* aus *gom* Verf. Etym. p. 105.

§ 26. Suffix *gomau*

bildet Adv. und Adj. mit der Bedeutung „ziemlich“:

änkárdgomau (adv.) ziemlich traurig M I, 82, 11 von *änkárd* traurig M I, 82, 12; *t'aγdgomau* (adv.) eilig Sch 82, 13 von *t'aγd* schnell, eilig; *väliaugomau* (adv.) ziemlich hoch Sch 103, 9 von *yu väliau* etwas hoch Sch 103, 9; *mästįgomauäi* (abl. d. Zustandes) ziemlich oder sehr erzürnt Sch 72, 2 von *mäst* Zorn; *dardgomau* (adv.) ziemlich weit (Sjögren) von *dard* weit; *ärra-gomau* BJ 82.

Suff. *gomau* aus *gom* § 25 und *au* § 10?

§ 27. Suffix *äx*, dig. *änxä*

— abstract. Substantive aus Adjectiven bildend —

ist wohl anzunehmen auf Grund von *xorzäx* T, *xvarzänxä* D Güte von *xorz* gut, *fįdäx* T, *fudänxä* D Zorn von *fįd* böse. Vgl. Verf. Etym. p. 111, 6.

Ursprung dunkel.

In Fällen wie *zäx* = dig. *zänxä* Erde (zd. *zå̊*, gen. *zemō*) müsste ein Suffix *x*, dig. *xä* angenommen werden.

§ 28. Suffix *ad*, dig. *adä* (*i-adä*)

bildet aus Substantiven und Adjectiven abstracte Substantiva:

stįrad Grösse, Herrlichkeit Sch 59, 16, Matth. 4, 8 von *stįr* gross (bei Sjögren: *stįrād*, *sturāde*); *k'ästärad* Dienst Matth. 4, 11 von *k'äst'är* jünger; *äwdisänad* Zeugniss Marc. 6, 11 von *äwdisän* Zeuge; *özdanād* Adel Sch 8, 32 von *väzdan* Edelmann; *qäzdįgad* Reichthum Marc. 4, 19 (bei Sjögren *qäzdįgād* = dig. *γazdugkāde*) von *qäzdįg* reich; *äçägad* Wahrheit Joh. 18, 38, *äçägk'ádäi* (abl.) in der That M I, 52, 15 von *äçäg* wahr, wirklich M I, 60, 3; *p'ajjaxad* Reich Matth. 3, 2, *p'at'çaxad* M II, 98, pl. *p'ajjaxädtä* die Reiche Matth. 4, 8 von *p'ajjax*, *pacax*, *p'at'çax* Fürst; *xanād* Chanat von *xān* Chan; *änçoγad* Friede Luc. 19, 38 von *änçoi* M II, 39, vgl. *änçoi-jinad* Friede; *nįffästiad* Verzögerung Sch 37, 8—9 zu *fästiyä* hinten; *lägād* T, *lagāde* D Menschheit von *läg* Mensch; *arfād* T (*ärfad* M II, 98), *arfāde* D Tiefe von *arf* tief (Sjögren) etc. Weitere Beispiele bei Sjögren p. 73, § 53.

Als ältere Form des Suffixes wird *i-ad*, *i-adä* angesetzt (vgl. *ag* = *i-ag* § 17 und die Epenthese von *i*, Verf., Etym. p. 108) wegen der Formen:

k'äst'äriád [1]) T, *k'äst'äiradä* Dienstfertigkeit von *k'äst'är*; *aldairāde*, *äldairadä* D (*aldarād* T) die Autorität von *äldar* das Oberhaupt; *limaināde*, *limäinadä* D (*lįmänād* T) Freundschaft von *lįmän* Freund; *sabuirāde*, *sabuiradä* D (*sabrād* T) Bescheidenheit von *sabur* D bescheiden; *vozzaiwāde* Schwere D (*vozzawād* T) von

1) Siehe aber oben *k'ästärad* T Matth. 4, 11.

vozzau schwer; *änçoinadä* D Ruhe von *änçon*, Beispiele, die sich bei Sjögren und M II, 98 und 106 finden, mir in den Texten aber nicht begegnet sind. Das von M II, 106 angeführte *däsnidd* Geschicklichkeit ist mittelst des Suffixes *ad* von *däsnị* geschickt abgeleitet. Der tag. Dialect zeigt danach das epenthetische *i* bei diesem Suffix nicht, es lautet hier *ad*, dig. aber *adä* = *i-adä*.

Nach Miller (II, 107) ist das Suffix *ad*, *iadä* entstanden aus urspr. *ya* + *tā* (vgl. skr. *devatā* Gottheit, *vasutā* Reichthum, *nagnatā* Nacktheit etc. Whitney, Skr. Gr. § 1237)?

§ 29. Suffix *jinad*, dig. *jinadä* [1])

bildet abstracte Substantiva im Sinne des deutschen Suffixes: heit, keit, thum:

läγuzjinadäi (abl.) D durch meine Schlechtigkeit M I, 98, 2 v. u. von *läγuz* garstig M I, 98, 6; *t'ärēγädjinädä* D Sündhaftigkeit M I, 108, 29 von *t'ärēγäd* Sünde; *äwdisänjinad* Zeugniss Matth. 8, 4 von *äwdisän* Zeuge (vgl. *äwdisän-ad* Zeugniss); *urnịnjinad* Glaube Matth. 8, 10 von *urnịn* glauben; *staunjinad* Lob Matth. 21, 16 von *staun* loben; *xorzjinad* das Gute (*xärzjinad* Tüchtigkeit M I, 30, 24), *äwzärjinad* das Schlechte Sch 37, 3 von *xorz* gut, *äwzär* schlecht; *rastjinad* Gerechtigkeit Matth. 3, 15 von *rast* recht; *sịγdägjinad* Heiligthum Matth. 7, 6 von *sịγdäg* rein, heilig; *p'ajjaxjinad* Königthum Matth. 2, 22 von *p'ajjax* König (vgl. *p'ajjaxad* Reich), *änçoijinad* Friede Matth. 10, 34 von *änçoi* M II, 39 (vgl. *änçoyad* Friede); *fäsmonjinad* Busse Matth. 3, 8 von *fäsmon* Reue; *salamjinädtä* Grüsse Matth. 23, 7 von *salam* Gruss.

Tritt an ein Adjectiv auf *jin* das Abstractsuffix *ad*, so entsteht die Endung *jinad*, die von dem Suffix *jinad* wohl zu unterscheiden ist: *zond* Verstand, *zondd'in* verständig, klug = *zondjịn* Matth. 7, 25, davon: *zond-d'in-äd* T = *zund-k'in-āde* D (Sjögren) Klugheit neben *zonjinad* (für *zondjinad*) Weisheit Matth. 11, 19 von *zond* + *jinad*.

Vgl. Sjögren, p. 73, § 53; M II, 106 (*ärrajinad* Verrücktheit, *äçägjinad* Richtigkeit, Treue, *būz-jinad* Dankbarkeit, *zịlịnjinad* Unrichtigkeit, Falschheit etc.).

Das Suffix *jinad* [2]) ist wohl aus *jịn*, *jin* und dem in § 28 besprochenen Suffix *ad*, *i-adä* entstanden, der Ursprung von *jin* (iran. etwa *čin-*, *čain-*?) aber dunkel.

---

1) Bei Sjögren *jinād* T, *jināde* D.

2) Die tag. Form des Suffixes, nach den hier gesammelten Beispielen zu urtheilen, ist *jinad*, nicht *jịnad*, was allerdings darauf hindeutet, dass *jinad* aus *jịn* + *iad* entstanden ist, wie dig. *jinadä* aus *jin* + *iadä*. Vgl. *zäγinag* aus *zäγịn* + *iag* § 17 a.

§ 30. Suffix *aj*

finde ich nur in:

k'urd-áj die Schmiede M I, 72, 27; 74, 27 von *k'urd* Schmied M I, 72, 24, 28.

Ein todtes Suffix *j* erscheint nach *l* in: *mäljįg* Ameise, *valjäg* Frühling, *änguljä* Finger, *aṅγaljaun* meinen, Verf. Etym. p. 94, § 18, c.

§ 31. Suffix *çä*

bildet Abstracta aus Adjectiven:

däryçä Länge von *darγ* lang; *värxçä* Breite von *väräx* D breit, *bäzdä* (wohl aus *bäzçä*, vgl. *fäst'ä* aus **fäsçä* = zd. *pasča* nach) Dicke von *bäz*, vgl. *bäzjin* dick. Die Beispiele sind mir nur aus M II, 104 und 106 bekannt.

Eine Endung *çä* findet sich auch in *värdçä* Wachtel, das Verf. Etym. p. 31, Nr. 77 für ein Lehnwort hält.

Ursprung dunkel. *çä* nach M II, 106 = urspr. *ti*, vgl. Verf. Etym. p. 93, 17, c und p. 94, 18, b.

§ 32. Suffix *t'*, *d*

dient zur Bildung der Participia perf. aus Wurzeln:

lįγd, dig. *liγd* von *lījįn*, dig. *lējun* laufen, fliehen; *mįst'*, dig. *mist'* von *mīzįn*, dig. *mēzun* harnen; *sįγd*, dig. *suγd* von *sūjįn*, dig. *sojun* brennen; *qust'*, dig. *iγust'* von *qūsįn*, dig. *iγosun* hören; *st'įd*, dig. *st'ud* von *st'aun*, dig. *st'aun* loben; *çįd*, dig. *çud* von *çäun* gehen; *gurd* Kind M I, 14, 18 von *raigurįn* geboren werden M I, 14, 19; *zįld*, dig. *zild* Drehung, Kreis M I, 28, 5; 92, 6 von *zīlįn* drehen etc.

Die Beispiele bei M II, 172—185, KB 8, 59 flg., Stackelberg, Btr. p. 88.

t' erscheint nach *s*, *f*, *x*, dagegen *d* nach Vocalen, Nasalen, Liquiden sowie nach *γ* und *w*, Verf. Etym. 95 und 98.

Suff. *d*, *t'* = zd. skr. *ta*, z. B. *mard* todt = zd. *mereta*, skr. *mṛta*.

§ 33. Suffix *där*, *t'är*

dient zur Bildung des Comparativs:

stįl-där, dig. *st'ur-där* von *st'įr*, dig. *st'ur* gross, stark, Verf. Etym. 35, § 105; *saudär* von *sau* schwarz, *sįrxt'är* von *sįrx* roth etc. M II, 144—145; *xuzdär* besser M I, 14, 8, 10; 66, 1 von *xorz*.

Suff. *där* = zd. skr. *tara*, np. *tar*.

Zu unterscheiden von der Partikel *där* = auch, vgl. Stackelberg Btr. 91.

Zur Bildung des Superl. wird *där* doppelt gesetzt: *saudärdär* von *sau* schwarz M II, 144. In Miller's Texten erscheint statt dieses Superl. der Comparativ.

§ 34. Suffix *don*, dig. *donä*

dient zur Bezeichnung des Ortes:

sändon Weinberg von *sän* Wein; *vazägdon* Gastgemach von *vazäg* Gast u. s. w. Verf. Etym. p. 36, Nr. 110.

don = np. *-dān* Behälter, skr. *dhāna* Behälter.

§ 35. Suffix *daγ*

dient zur Bildung der Multiplicativa:

dudaγ D = *dịdaγ*, *didaγ* T zweifach u. s. w. Sjögren p. 107, § 83.

Erinnert an np. *tā* aus phl. *tāk*, das aber doch wohl nicht zu *daγ* gehört.

Neben *daγ* wird auch *car* „vom Subst. *car*, dig. *carre* Baumrinde" gebraucht, Sjögren l. l.

Ein scheinbares Suffix *är* ergiebt sich aus *äxsäwär* Abendessen M I, 50, 1 und 27, Luc. 14, 12, 16, 17, *äxsäwärafon* die Zeit des Abendessens M I, 50, 26, *fäsáxsäwär* nach dem Abendessen M I, 50, 27, *äxsäwäirag* etwas zum Abendessen taugliches M I, 14, 5, von *äxsäw* Nacht.

Hier ist *är* wohl verstümmelt aus *xär* und gehört zu *xärịn*, dig. *xvärun* essen.

Ein Suffix *ūläg* nimmt Miller II, 116 an für *mịst'ūläg* xorekŭ (Iltis) von *mịst'* Maus.

Ein Suffix *älläg* ebenda für: *sät'älläg* ulitka (Schnecke, Miesmuschel) von *sät'*, dig. *sät'ä* sljuna (Speichel) —??

Nachträge.

Zu p. 322, *β*. Zur Construction von *afon* vgl. *ärçäun afon* Zeit zu kommen, zu gehen M I, 20, 17; 74, 3; *sīxór áfon* Mittagszeit M I, 30, 10 und 15; *st'ur-séxvar áfoni* D zur Zeit des Mittagsessens (gross-Mittags-Zeit) M I, 98, 16. — p. 330, § 16. Dig. *agä* liegt vor M I, 112, 5 v. u. *st'älfágä* (vgl. *st'älfịdi* hüpfte Luc. 1, 44) und *äznämágä* (?). — p. 331, 2. Suff. *ag* auch in *näfädgag* (nur) für uns herkömmlich (andern verboten) von *nä* unser und *fädgä* Sitte M I, 90, 3 v. u. — p. 332, Z. 3. Zu *mịrmịrag* vgl. *mịrmịrgängä* wiehernd, schreiend etc. M I, 38, 10. — p. 332, § 17, c. Suff. *i-ag* auch in *xistäirag* Antheil des Aeltesten Sch 84, 16 von *xistär*. — p. 341, § 32. Ein Suffix urspr. *ta* oder *ti* liegt vor in *ärçịd* Ankunft M I, 14, 10, *säft'* Ende, Untergang M I, 72, 8, *älγịst'* Fluch M I, 74, 18, *k'urd* Bitte M I, 60, 6, *sast'* D Höhlung M I, 92, 14. — p. 341, § 33. Weitere Belege für den Compar. Superl. sind: *sä xúzdär* den besten von ihnen M I, 72, 1 v. u., *xväzdär* D beste M I, 96, 2 v. u., *awzärdär* geringer M I, 62, 9, *därdt'är* weiter M I, 62, 3 v. u., *färógdär* leichter M I, 66, 3 (von *ruog* leicht M I, 66, 1), *ärägämädär* D adv. später M I, 96, 3, *t'ịngdär* stärker M I, 106, 7, *nịllägdär* niedriger, *bärzonddär* höher Sch 33, 44, *xästägdär* näher Sch 82, 8.

Uebersicht der Suffixe.

Reihenfolge:	Form:		lebend oder todt:	primär oder secundär:	bedeutet oder bildet:	entstanden aus:	Seite:
1)	*ä*						320
2)	tag.*i*?, dig.*i-ä*		leb.	secund.		urspr. *(ya?).*	321
3)	*än*	a)	leb.	prim.	„was zum — dient, Mittel zum —, Ort wo —"	urspr. *ana.*	321
		b)	leb.	1) prim. 2) secund.	Adjectiva	urspr. *ana.*	
4)	*on*	a)	leb.	secund.	Adjectiva (wie deutsch *-ig, -isch, -lich*)	urspr. *āna.*	322
		b)	leb.	prim.	urspr. Ptcp. praes. med.?	urspr. *āna.*	
		c)	todt	prim.	urspr. Ptcp. praes. med.?	urspr. *āna.*	
5)	*in*, dig. *in*		leb.	secund.	Adject. d. Stoffes	urspr. *aina.*	324
6)	*in*, dig. *inä*		leb.	prim.	Nom. ag.	urspr. *(anya?).*	324
7)	*in*, dig. *un*		leb.	prim.	Infinitive	urspr. *(una?).*	324
8)	*äm* (dig. *äimag*)		leb.	secund.	Ordinalia	urspr. *a-ma.* (osset. *äm* + *ag* N. 17).	325
9)	dig. *ēmä*		leb.	secund.	Distributiva		325
10)	*au*	a)	leb.	secund.	„in der Weise, wie"	urspr. *(vat?).*	325
		b)	leb.	secund.	Adjectiva?	urspr. *(van, va?).*	
11)	*äg*	a)	leb.	prim.	Ptcp. praes. oder Nom. ag.	urspr. *aka.*	326
		b)	todt	secund.	ohne best. Bedeutung	urspr. *a-ka.*	
		c)	leb.	secund.	ohne best. Bedeutung	urspr. *a-ka.*	

Uebersicht der Suffixe.

Reihenfolge:	Form:		lebend oder todt:	primär oder secundär:	bedeutet oder bildet:		entstanden aus:	Seite:
12)	*ăg*, dig. *ăngä*							328
13)	*ĭvăg*, dig. *ĕvăg*		leb.	secund.	„das einem — geziemende Benehmen"		osset. *ĕv* + *äg* (Nr. 11 b)?	328
14)	*ĭg*	a) dig. *ug*, *ĭg*	leb.	secund.	ohne best. Bedeutung	1) dig. *ug* = 2) dig. *ĭg* =	urspr. *u-ka*. urspr. *i-ka*.	328
		b) *ĭg*, *g*, *ĭgk'*	todt	secund.	ohne best. Bedeutung	1) *ĭg*, dig. *ug* = 2) *g* = 3) *ĭgk'*, dig. *ĭgk'ä* =	urspr. *u-ka*. urspr. *-ka*. urspr. *i-ka??*	
		c) dig. *ĕg*	leb.	secund.			osset. *ĕ* + *g* = *ka* (Nr. 14, b, 2).	
15)	*ĭk'k'on*, dig. *ik'k'on*		leb.	secund.	Adject. d. Zeitbestimmung		osset. *ĭg* (Nr. 14) + *on* (Nr. 4).	330
16)	*ag*	a) dig. *agä*	leb.	prim.	Adject. die eine bleibende Eigensch. ausdrücken		urspr. *āka*.	330
		b)	leb.	secund.	Adjectiva		urspr. *ā-ka*.	
		c)	todt	secund.	ohne best. Bedeutung		urspr. *ā-ka*.	
17)	*ag-iag*		leb.	secund.	a) ptcp. fut. pass. b) ptcp. fut. act. aus Infinitiven; c) Adject. d. Beziehung aus Subst., d) dig. Ordi-		urspr. *(yăka??)*	332

					nalia aus Ordinalien; e) Adject. von der Bedeutung: „tauglich zu —" aus Subst.			
18)	*gk'ag*	a)	leb.	secund.	Ordinalia und Adject. d. Raumverhältnisses		osset. *g* (Nr. 14) + *ag* (Nr. 16 oder 17)?	333
		b)	leb.	→	„bestimmt für, geeignet zu"		prim. oder secund. *ag* (Nr. 16) oder *äg* (Nr. 11) + secund. *ag-iag* (Nr. 17, e).	
		c)	leb.	→	Verbaladjectiva		prim. *äg* (Nr. 11, a) + secund. *ag?*	
19)	dig. *agk'in*		leb.	→	Verbaladjectiva		prim. *ag* (Nr. 16, a) + *in* oder *gin?*	335
20)	*ǯi̧n*, *ǯin*	a) dig. *ǵin* b) dig. *gun*	leb.	secund.	„versehen mit"			335
21)	*onǯin*, dig. *onǵin*		leb.	secund.	Adjectiva		osset. *on* (Nr. 4) + *ǯin* (Nr. 20).	336
22)	*gä*		leb.	prim.	Ptcp. und Gerundia			336
23)	*gäyä*, dig. *gäi*		leb.	prim.	Gerundia		Ablat. von *gä* (Nr. 22).	337
24)	*gai*		leb.	secund.	Distributiva			338
25)	*gom*, *k'om*, dig. *gon*, *k'on*		leb.	secund.	Adjectiva im Sinne von „etwas, ziemlich"		urspr. *kāma?*	338
26)	*gomau*		leb.	secund.	Abverb. im Sinne von „ziemlich"		osset. *gom* (Nr. 25) + *au* (Nr. 10)?	339

Uebersicht der Suffixe.

Reihenfolge:	Form:	lebend oder todt:	primär oder secundär:	bedeutet oder bildet:	entstanden aus:	Seite:
27)	*inä*, dig. *inä*	leb.	secund.	abstr. Subst. aus Adject.		339
28)	*ad*, dig. *adä-iadä*	leb.	secund.	abstr. Subst. aus Nom.	urspr. *(ya + ta??)*.	339
29)	*jinad*, dig. *jinadä*	leb.	secund.	abstr. Subst. (wie deutsch *-heit, -thum*)	comst. *jin + iad?*	340
30)	*aj*	leb.	secund.			341
	und *j*	todt	secund.			
31)	*çä*	leb.	secund.	abstr. Subst. aus Adject.		341
32)	*t*, *d*	leb.	prim.	Ptcp. perf. aus Wurzeln	urspr. *ta*.	341
33)	*tär*, *där*	leb.	secund.	Comparativa	urspr. *tara*.	341
34)	*don*, dig. *donä*	leb.	secund.	„Ort"	urspr. *dhāna*.	342
35)	*day*	leb.	secund.	Multiplicativa		342
	är					
	aläg					
	älläg					

Volkslieder der transsilvanischen Zigeuner (Inedita)[1].

Von

Dr. Heinrich von Wlislocki.

1.

Terneçár me náñi som,	Meine Jugend seh' ich flieh'n,
Te mánge hin máy dur drom,	Weiten Weg's muss ich noch zieh'n,
The hrobos ávlá mánge,	Bis dass ich erreich' mein Grab, —
Trebuyáv me but cisme.	Ohne dass ich Stiefel hab'.
Gule devlá, de lová!	Geld send' mir, o Gott, bei Zeit,
The me yekvár ná áváv	Dass ich ja nicht ohne Kleid, —
Sár yek coro, nángo rom	Nackt, wie ein Zigeunerwicht,
Tuhál, devlá serdes som!	Trete vor dein Angesicht!

2.

Ná ker hin pál bish bershá,	Heimathlos bin ich und alt,
Me yevende shiláváv;	Und der Wind bläst, ach! so kalt;
Hei! truyál o táto bov	Bei der warmen Feuersgluth
Láces beshel bárválo!	Sorgenlos der Reiche ruht!
Orde-árde jidáv, besháv	Gleich den Mäusen leb' ich nur,
Sár e core, cigne mushá;	Bald im Haus, bald auf der Flur;
Káná meriben ável,	Irgendwo der sanfte Tod
Várekáy mán árákel!	Endigt meine bitt're Noth!

3.

Som limákri coro dromengro	Rastlos muss ich armer Teufel wandern,
Te me jiáv pál sáko ciro;	Schutzlos zieh'n von einem Ort zum andern;
Brinsheren mán pál lime cáces	Desshalb man mich überall auch kennt,
Te ávriásen coro „romes“!	Ueberall mich den „Zigeuner“ nennt!

---

1) Was die Orthographie anbelangt, so entspricht ç = ch, c = tsch, j = dsch, y = j, ñ = ny, sh = sch.

Uebersicht der Suffixe.

Reihen-folge:	Form:		lebend oder todt:	primär oder secundär:	bedeutet oder bildet:		entstanden aus:	Seite:
12)	*äg*, dig. *ängä*							328
13)	*īväg*, dig. *ēväg*		leb.	secund.	„das einem — geziemende Benehmen“		osset. *ēv* + *äg* (Nr. 11 b)?	328
14)	*i̧g*	a) dig. *ug*, *ịg*	leb.	secund.	ohne best. Bedeutung	1) dig. *ug* = 2) dig. *ịg* =	urspr. *u-ka*. urspr. *i-ka*.	328
		b) *i̧g*, *g*, *i̧gk'*	todt	secund.	ohne best. Bedeutung	1) *i̧g*, dig. *ug* = 2) *g* = 3) *i̧gk'*, dig. *ịgk'ä* =	urspr. *u-ka*. urspr. *-ka*. urspr. *i-ka??*	
		c) dig. *ēg*	leb.	secund.			osset. *ē* + *g* = *ka* (Nr. 14, b, 2).	
15)	*i̧k'k'on*, dig. *ik'k'on*		leb.	secund.	Adject. d. Zeitbestimmung		osset. *i̧g* (Nr. 14) + *on* (Nr. 4).	330
16)	*ag*	a) dig. *agä*	leb.	prim.	Adject. die eine bleibende Eigensch. ausdrücken		urspr. *āka*.	330
		b)	leb.	secund.	Adjectiva		urspr. *ā-ka*.	
		c)	todt	secund.	ohne best. Bedeutung		urspr. *ā-ka*.	
17)	*ag-iag*		leb.	secund.	a) ptcp. fut. pass. b) ptcp. fut. act. aus Infinitiven; c) Adject. d. Beziehung aus Subst., d) dig. Ordi-		urspr. *(yăka??)*	332

					nalia aus Ordinalien; e) Adject. von der Bedeutung: „tauglich zu —" aus Subst.		
18)	*gk'ag*	a)	leb.	secund.	Ordinalia und Adject. d. Raumverhältnisses	osset. *g* (Nr. 14) + *ag* (Nr. 16 oder 17)?	333
		b)	leb.	→→	„bestimmt für, geeignet zu"	prim. oder secund. *ag* (Nr. 16) oder *äg* (Nr. 11) + secund. *ag-iag* (Nr. 17, e).	
		c)	leb.	→→	Verbaladjectiva	prim. *äg* (Nr. 11, a) + secund. *ag?*	
19)	dig. *agk'in*		leb.	→→	Verbaladjectiva	prim. *ag* (Nr. 16, a) + *in* oder *gin?*	335
20)	*ǰin*, *ǰin*	a) dig. *ǵin* b) dig. *gun*	leb.	secund.	„versehen mit"		335
21)	*onǰin*, dig. *onǵin*		leb.	secund.	Adjectiva	osset. *on* (Nr. 4) + *ǰin* (Nr. 20).	336
22)	*gä*		leb.	prim.	Ptcp. und Gerundia		336
23)	*gäyä*, dig. *gäi*		leb.	prim.	Gerundia	Ablat. von *gä* (Nr. 22).	337
24)	*gai*		leb.	secund.	Distributiva		338
25)	*gom*, *k'om*, dig. *gon*, *k'on*		leb.	secund.	Adjectiva im Sinne von „etwas, ziemlich"	urspr. *kāma?*	338
26)	*gomau*		leb.	secund.	Abverb. im Sinne von „ziemlich"	osset. *gom* (Nr. 25) + *au* (Nr. 10)?	339

Cá tuhá beshel vodyi,	Möcht' ich Liebchen zu dir hin,
Oh tu kále ráklori!	Möcht' zu dir, du meine Ruh',
Tu brigásle vodyákri	Meiner Seele, trüb und matt,
Shukár gule pácirtá!	Liederfrohe Lerche du!
Cores hin mire cerçá	Einsam steht mein Zelt und leer,
Te dolmut me lulerváv,	Sehnt sich nach dem Lenz so sehr,
Hoi e vreme ávilyi,	Dass ergrüne Wald und Au',
Tu th' ávehá m're romñi!	Und du werdest meine Frau!

12.

M're bárákri e rosá	Rosen, die im Garten blüh'n,
Gelye most e ciriklá,	Seh'n die Wandervögel zieh'n,
Káy ñiláye kiçiven,	Die frohsingend sich ein Nestchen traut,
Pál dure pçuv yon áven.	Hier im wonnevollen Lenz gebaut.
Te oh! kále ráklyiyá,	Braune Mägdlein, Gott zum Gruss,
Tumenge ávlá brigá,	Und zum Abschied einen Kuss!
Káná jiáv, penen butvár:	Schweif' ich fern von euch im fremden Land,
The áválás o lábutár!	Seufzt ihr: „Käm' doch bald der Musikant!“

Mühlbach (Siebenbürgen).

Eine madagaskarische Lebensregel.

Von

Felix Liebrecht.

Ich entnehme dieselbe dem Folk-Lore Journal vol. I p. 2, welches über seine Quelle Folgendes bemerkt:

„The most valuable contribution to our knowledge of Malagasy Folk-Tales has been made by a learned member of the Norwegian Lutheran Mission, the Rev. Louis Dahle, who published in the early part of 1877 a volume of 457 pages, small octavo, entitled Specimens of Malagasy Folk-Lore. This was printed at the Press of the Friends' Foreign Mission Association at Antànanarivo and dedicated to the Memory of the late Dr. W. H. J. Bleek, of Cape Town, so well known for his laborious investigations into South African languages and literature. Except the preface and title-page, this volume is entirely in Malagasy, and is therefore as yet a sealed book to those who are unacquainted with the language in which it is written".

Der Verfasser des in Rede stehenden Aufsatzes im Folk-Lore Journal, der Rev. James Sibree, Junior (The Oratory, Songs, Legends, and Folk-Tales of the Malagasy) bemerkt weiterhin (p. 10):

„In Malagasy philosophy, as in that of all nations, there occurs frequent mention of life and its shortness; and, in the absence of any certainty as to a future life, a sentiment somewhat parallel to the old heathen saying, „Let us eat and drink, for to-morrow we die", as thus: —

Take your fill of Pleasure while you live.

„O ye prosperous people, O ye well-to-do folks, take your fill of pleasure while you live; for when dead and come to the „stone with the little mouth" [the native tombs, among the Hova, are made of large undressed slabs of basalt rock, in one of which a small entrance is cut] it is not to return the same day, but to stop there to sleep[1]); it is not to visit only, but to remain. The

1) Here is a play upon native words (mòdi-màndry) which are used alike for sleeping away from home for a night and also for dying.

covering-stone [1]) is what presses down over one, the read earth is above the breast, a temporary roof and tent walls surround one [2]); no turning round, no rising up".

Der Rev. Sibree hat oben den heidnischen Spruch angeführt „Let us eat and drink, for to morrow we die", und ich verweise in dieser Beziehung nur auf Athen. 8, 14 (p. 336 Cas.) cf. 12, 39 (p. 529); dagegen wird einem jeden hier die Grabschrift der Ta-Imhotep beifallen, einer Priesterin zu Memphis, worin sie ihren Bruder und Gatten anredet. Brugsch, Die ägyptische Gräberwelt S. 39 f. hat dieselbe übersetzt, doch liegt sie mir eben nur vor in der Uebersetzung von Soury, Contes et Romans de l'ancienne Egypte, in der Revue d. deux Mondes 1875 T. VII p. 708 aus Maspero, Du genre épistolaire chez les anciens Egyptiens. Paris 1873, und danach will ich sie hier wiederholen: „O mon frère, ô mon ami, ô mon mari, ne cesse pas de boire, de manger, de vider la coupe de la joie, de faire l'amour et de célébrer des fêtes, suis toujours ton désir et ne laisse jamais entrer le chagrin en ton coeur, si longtemps que tu es sur la terre! car l'Amenti est le pays du sourd sommeil et des ténèbres, une demeure de deuil pour ceux qui y restent etc. etc.

Ganz desselben Inhalts ist auch „The solemn festal dirge of the Egyptians" in den Records of the Past" IV, 117 f. Alles dies dient zur Bestätigung dessen, was Herod. 2, 78 in Betreff der Aegypter anführt und worin er berichtet:

„Bei den Gesellschaften der Reichen, wenn die Mahlzeit vorüber ist, trägt ein Mann einen Leichnam in einem Sarge umher, welcher Leichnam aus Holz gemacht und aufs genaueste an Farbe und Arbeit nachgeahmt ist, an Grösse ungefähr ein bis zwei Ellen lang; und indem er denselben einem jeden der Trinkgenossen zeigt, fügt er hinzu: „„Sieh dir den hier an und trinke und ergötze dich; denn nach deinem Tode wirst du gerade so einer werden"". Dies thut man bei den Trinkgelagen".

---

1) The four stones forming the sides of the Hova tombs are covered in by one huge slab called the Ràngolàhy.

2) Referring to the native customs at a funeral, and in making a new tomb.

Eine arabische Sage.

Von

Felix Liebrecht.

Sehr wohl bekannt ist die Sage über den Untergang der arabischen Stämme Ṭasm und Ǧadis, in welcher sich zwei Sagen verbunden finden, nämlich die von dem jus primae noctis und die von dem wandernden Walde. Ersteres ist gleichermassen viel besprochen worden, in neuester Zeit von dem Oberlandesgerichtsrath Dr. Karl Schmidt in mehrfachen Schriften und Abhandlungen, so z. B. in der Zeitschrift für Ethnologie „Der Streit über das jus primae noctis" Band XVI, welche ich besonders deswegen hervorhebe, weil sie die genannte arabische Sage und die arabischen Quellen derselben ausführlich mittheilt. Ich selbst habe bereits früher in Pfeiffer's (jetzt Bartsch's) German. X, 109 f. auf die arabische Sage hingewiesen, wiederholt in meinem Buch „Zur Volkskunde S. 179, und benutze ich diese Gelegenheit, um in Bezug auf die daselbst erwähnte arabische Frau Sarka Aljemamah eine sie betreffende Notiz anzuführen. Sie lebte nämlich in Aljemamah in Central-Arabien als Frau des dortigen Fürsten, wie Mes-udiyy in seinen Meadows of Gold and Mines of Gems anno Heg. 333 (A. D. 943) c. 47 berichtet. S. Redhouse in der Academy vom 24. Juli 1886 p. 58. Hinsichtlich der sogenannten Sage von dem jus primae noctis ist wohl kein Zweifel, dass sie aus der uralten Sitte der Gemeinehe hervorgegangen ist; denn: „comunal marriage was no doubt aboriginal and founded on natural instincts". So John Lubbock in der Abhandlung „Marriage Customs and Relationships among the Australian Aborigines". S. Academy vom 20. Dec. 1884. — In Betreff des wandernden Waldes s. meine Bemerkungen a. a. O.; Uhland's Schriften zur Gesch. d. Dichtung und Sage III, 221 f.

Anzeigen.

Die Waffen der alten Araber aus ihren Dichtern dargestellt von Dr. Friedr. Wilh. Schwarzlose. Leipzig. J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung 1886.

Das in seinem Inhalt sehr reichhaltige Buch bezeichnet für die arabische Culturgeschichte einen Fortschritt und giebt einen Beitrag sowohl zur Alterthumskunde im Allgemeinen als auch speciell zur Synonymik und Lexicographie.

Die arabische Philologie hat sich in den letzten Jahrzehnten mit grosser Energie auf die alten Dichter geworfen und sind besonders durch Ahlwardt, Nöldeke, Thorbecke u. a. auf diesem Gebiete bedeutende Leistungen erschienen. Es gilt die in den Werken und Ausgaben dieser und andrer Gelehrten vorkommenden Verse nach speciellen Gesichtspunkten auszubeuten und das Leben dieses Culturvolks in der früheren Zeit ihres Auftretens darzustellen.

Wie gestaltete sich in der Urheimath, in den Oeden und den Steppen, das Leben jenes Volks, das berufen war mit unüberwindlicher Kraft die halbe Welt sich zu erobern, aus den zusammengestürzten Trümmern neue Staaten zu errichten und die Bildung der früheren Zeit der Nachwelt zu erhalten? So lautet die Frage der nicht nur auf die Sprache allein, sondern auch auf die Culturgeschichte gerichteten Philologie.

Es ist vor allem, wie der Verf. pag. 4 hervorhebt, eine sprachlich-geschichtliche Darstellung der altarabischen Lebensweise anzustreben und eine eingehende Behandlung der bei den Dichtern häufig wiederkehrenden Stoffe anzustellen. Schon Freytag hatte in seiner „Einleitung in das Studium des Arabischen" die erstere Aufgabe zu lösen gesucht, doch fehlt es seiner Darstellungsweise an Uebersichtlichkeit und ist sein Werk mehr nur eine nach Rubriken geordnete Materialiensammlung. Dr. Schwarzlose versucht nun bei genauer Durchforschung der Dichter in dieser Monographie über die Waffen ein Bild des kriegerischen altarabischen Lebens zu entrollen.

Das wäre die sachliche Seite dieser Arbeit; dazu tritt dann eine zweite, die sprachliche. Hier gilt es die Synonyma vollständig aufzuführen und die kleinen oder grossen Unterschiede

genau anzugeben. Da aus den Dichtern geschöpft wird, müssen hier die Personificationen, Metaphern und Vergleiche eingereiht werden.

Die Schilderung bewegt sich in klaren Zügen vom Allgemeinen zum Speciellen. Erst giebt Verf. die Charakteristik der alten Araber mit dem Motto: dass das Volk sich entwickelt wie das Individuum; Er hebt die energische Natur des Wüstenbewohners hervor und geht dann auf das vorzugsweise kriegerische Leben der Stämme über, woraus sich von selbst die Werthschätzung und die Verschiedenheit der Waffen ergiebt. Diese spiegelt sich natürlich in der vielfachen Benennung wieder, wobei durch den grossen Reichthum des arabischen Wortschatzes den Sprachforschern ein weites Feld der Untersuchung geboten wird.

Der Verf. hängt diesem allgemeinen Theil einen Excurs an über die Singular- und Pluralformen substantivischer Adjectiva und Participia und müssen wir anerkennen, dass er in dieser Abhandlung von 12 Seiten in klarer Uebersicht diesen Stoff behandelt und durch vielfache Beispiele diese Frage erläutert.

Mit p. 123 beginnt dann der zweite, der specielle Theil, in welchem über die S c h u t z w a f f e n (das Schwert, die Lanze, den Bogen und die Pfeile) aus allen Theilen der Dichtung die Belegstellen beigebracht werden und dann über die T r u t z w a f f e n (den Panzer, Helm und den Schild) gehandelt wird.

Der Gebrauch des Buchs wird durch reichhaltige Indices, dem der arabischen Dichter und Dichterinnen, der Personen- und Stammnamen, den Namen derer, von denen die Eigennamen des Schwertes herrühren, und endlich durch ein reiches Wortregister erleichtert. Dadurch wird der arabischen Lexicographie ein grosser Dienst erwiesen.

Somit ist die arabische Culturgeschichte sowohl als die Sprachwissenschaft durch diese so sorgfältig und mühevoll bearbeitete Monographie gefördert. Für viele Fragen, welche bisher zweifelhaft gewesen, gewinnt man durch diese Abhandlung neue Gesichtspunkte.

Als Herausgeber des Mutanabbi hatte ich z. B. in der Vorrede die Frage aufgeworfen, woher wohl dieser Dichter im 4. Jahrh. d. H. solchen Anklang fand, da er doch vielen seiner Zeitgenossen an dichterischer Kraft nur gleichkam, und die Meinung aufgestellt, es sei seine Rückkehr zur Wüstennatur, die Schilderung des Wüstenlebens und seiner Züge durch die Wüste gewesen, welche die Zeitgenossen besonders angeheimelt hätten; diese Ansicht finde ich indirect durch dieses Buch bestätigt. Denn sind gleich die alten Dichter die Quelle, aus der Schwarzlose schöpft, so bringt er doch auch aus späteren Gedichten im reichsten Maasse Parallelen, aber die meisten Parallelen zu den alten Dichtern bietet ihm doch gerade Mutanabbi (Motenebbi).

Die zahlreichen mit ihrem Text angeführten Verse werden

von Schwarzlose in deutschen Versen wiedergegeben — ob das richtig war, ist zweifelschaft. Bei einer speciell philologischen Arbeit leidet oft der Sinn durch das knappe Gewand des Metrums und des Reims.

Die meisten Beweisverse hat der Verf. dem Kitāb elaġānī und dem Wörterbuch von Elǵauharī entnommen. Wer aus eigner Erfahrung weiss, wie schwierig es in den meisten Fällen ist, vereinzelte Verse richtig zu deuten, wird dem Verf. die Anerkennung zollen, dass es seiner grossen umfangreichen Belesenheit und seiner Vertrautheit mit den dichterischen Eigenthümlichkeiten, bei seinem Scharfsinn und seiner Genauigkeit, meistens gelungen ist, in das Verständniss der Verse einzudringen. Dass er einige, im ganzen aber nur wenige, Stellen nach unserer Auffassung missverstanden oder auch z. Th. nicht ganz deutlich übersetzt hat, wollen wir auch nicht verschweigen. Wir glauben, nachdem wir das Buch geprüft haben, unsere Dankbarkeit für dies wichtige Werk durch Besprechung einiger Stellen am besten zu beweisen.

p. 36 Z. 11. نبل غير انكاس sind nicht „Pfeile wundersame“ sondern fehlerhaft gewordene, als unbrauchbare verkehrt in den Köcher gesteckte Pfeile, wie Verf. p. 299 und 308 selbst beschreibt.

p. 41 Z. 23. In den Zusammenhang passt كالنصل nicht. Der Jäger schleicht einher, er duckt sich mit dem Körper, so viel er kann, d. h. er kriecht am Boden hin. Thut er das aber wie ein Schwert? d. h. blank, leuchtend, sichtbar? im Gegentheil. Es ist also zu lesen كَالصِّلِّ wie die Felsschlange kriecht.

p. 116 Note 1 gehört مشوش der Form nach nicht dahin, da es die Bildung von فعول und nicht von مَفعول hat.

p. 141 Z. 19. Die Auffassung „der Freunde Kreis zerrann“ عافٍ كالخِلَل ist unzulässig. Die Zeichen der Wohnspuren sind verwischt, ihre Stätte ist so glatt und blank geworden wie Schwertfutterale. Dasselbe Bild p. 209 Z. 21. Uebrigens ist Z. 20 صَبًّا zu lesen.

p. 149 Z. 20. Der Sinn des Verses tritt in der Uebersetzung nicht klar hervor. Er ist: Auf den Wolkenhöckern (-Spitzen lies ذُراه) befinden sich bald breite Klingen, bald schwarzgekleidete Klagefrauen, d. h. sie sind bald hell bald dunkel; während in dem Verse p. 150 Z. 9 nur von einer Wolke die Rede ist, deren Spitzen (ebenfalls ذُراه) mehr oder minder hell sind.

p. 183 Z. 17. „Dem **Blatte** gleich des kahlen Marchbaums“. Aber wenn der Baum kahl ist, hat er keine Blätter. Vielmehr sieht das Pferdeohr aus wie die (aufgespaltene) Hülse einer Marchfrucht, wenn sie leer ist.

p. 184 Z. 22. Des Metrums wegen ist zu lesen عاجنة مَوْتٍ; ausserdem heissen die beiden hier genannten Oerter المِرْبَدان.

p. 187 Z. 9 ist der Vers so zu lesen أَنْمِى الى حَرْفٍ مُذَكَّرَةٍ تَهِصُ الحَصَى بِمَواقِعِ الخُنْسِ. Das Metrum ist das abgekürzte Kāmil. Von einer Kameelin wird مُذْكِرَة wie Verf. liest, nicht gesagt, wohl aber مذكَّرة Männchengleich; dann kann des Metrums wegen nur حرفٍ gelesen werden, das alsdann mager, eckig heisst; eben deswegen muss es تَهِصُ statt تهضُّ heissen mit übrigens gleicher Bedeutung, endlich deswegen auch أَنْمِى I Form. Also: ich richte mich in die Höhe = steige auf eine Kameelin, eine magere, männchengleiche, die den Kies zerstampft etc.

p. 193 Z. 8 zu übersetzen: dessen Streiche, Hiebe, ihm nie versagt haben, das immer scharf war.

p. 198 Z. 23. Der Sinn tritt in der Uebersetzung nicht klar hervor. Gegensatz ist hier غضبت und فاعتبوا: sie zürnen . . . dann kämpfen sie, dann legt sich ihr Zorn durch den Kampf (das Schwert) zufriedengestellt.

p. 208 Z. 18 lies: Das Ende der Schwertscheide reicht nicht bis zur Hälfte des Schenkels, das wäre wohl besser als „nicht bis zum Knie“.

p. 210 Z. 13 „zu tragen ihren Schritt“ ist nicht deutlich, es heisst: die Erde hört fast auf, den Schritt jener in die Höhe zu heben = sie heben die Füsse kaum noch vom Erdboden auf.

p. 220 Z. 19. Nicht „der bartlose Scheikh“ sondern der Scheikh schleudert seine spitzen Antworten einem bartlosen unreifen Gegner in's Gesicht.

p. 226 Z. 19. Der Sinn dieses Verses ist nicht ganz richtig erfasst. شواكب sind Weiber, welche Häute in Stücke schneiden und Palmenblattstiele aufspalten, um daraus Decken, Flechtwerk etc. zu machen. Diese Stücke müssen eine bestimmte Länge haben, werden daher mit dem Unterarm abgemessen, der Rest wird fortgeworfen, die brauchbaren Gerten aber auf einen Haufen gelegt, um später abgeschält und weiter verwendet zu werden. Der Ver-

gleich im Verse ist daher so: die zersplitterten Lanzenschäfte werden von den eifrigen Kämpfern, weil sie unbrauchbar sind, so fortgeworfen, wie die überflüssigen nutzlosen Stücke der Palmblattstiele, mit denen die rührigen Weiberhände handtieren. Wörtlich: als ob stattfinde ein Abmessen von Palmengerten und in Folge dessen ein Fortwerfen der abgeschnittenen Stücke in den Händen der damit beschäftigten Weiber.

p. 229 Z. 15 und p. 238 Z. 1. Was Verf. 229 über die zwei eisernen Spitzen einer Lanze sagt ist nicht richtig, sie hat zwei Enden, aber nur eine Spitze. Diese heisst nie ohne Weiteres كعب und die Belegstelle dafür ist falsch aufgefasst. Dass in dem Verse von einer Lanze die Rede ist, geht mit Sicherheit aus dem zweiten Halbvers hervor. Dieselbe ist hier kein Rohrschaft, denn dieser würde mehrere Knoten كعب haben, sondern sie ist von Holz und hat nur einen einzigen Knöchel, d. i. Knoten. Dies ist die durch Befestigung der Eisenspitze mittelst eines Rings darum gebildete Erhöhung. Dieser Holzschaft scheut sich vor dir (تَتّقاكَ), weil er — minder brauchbar als ein Rohrschaft — für dich eigentlich nicht gut genug ist, du aber nimmst mit ihm fürlieb, du beschwichtigst seine Angst: deine Hände streicheln ihn gütig Und brauchbar ist er ja auch: wenn er mit der kräftigen Faust geschwungen wird, kann er trotz des nur e i n e n Knöchels schnell wie ein Fuchs laufen.

p. 230 Z. 3. Der Sinn des 2. Halbverses ist nicht richtig wiedergegeben. Es heisst: Wenn ein Sterblicher das Glück erreichen könnte, so hätte der Lanzenschwinger es erreicht.

Ebenda Z. 8 ist für وإبّنا zu lesen وأبّنا (von ابن II.) wehklagt über, preist laut. Eine Verschiebung der Verse hat hier nicht stattgefunden, denn die Kittel und Sacktücher tragen Männer.

p. 234 Z. 19 ist nicht recht deutlich, der 2. Halbvers heisst: und eine Lanzenspitze wohlgeschärft, an einem biegsamen fünfelligen Rohr.

p. 239 Z. 7. Nicht: er w a r hinter ihnen her", sondern er w i r d es sein.

p. 251 Z. 6 geht auf Frauen, es ist also zu lesen: يرمين.

p. 256 Z. 5. Wenn ein schneidiges Instrument einen غُراب hat, so ist es nicht eine Axt, sondern von rabenschnabliger Form, d. h. Sichel. Also: er richtet gegen die Sträucher eine Sichel, schneidig, deren Krummschnabel feindlich lospickt auf die Mittelstücke des Dornbusches, d. h. die Aeste in der Mitte, nicht unten an der Wurzel abschneidet.

p. 282 Z. 6. Die irrige Auffassung des Verses rührt z. Th. vom verkennen des Wort فُوقًا her. Der Dichter beschreibt eine Jagd auf Wildkühe, die vor ihm davon laufen; da schiesst er um die Flüchtigen des Haufens فُوَّقًا zu treffen, das geschieht aber nicht, sondern ein Pfeil von ihm fällt nieder und trifft und durchbohrt s e i n e beiden Schulterstreifen, d. h. er trifft den Stier, den Führer der Heerde, tödlich.

p. 286 l. Z. Dies Sprichwort im Wāfir-Metrum muss aus neuerer Zeit sein. Die erste Vershälfte dazu wird von den Pfeilen der Herren reden, die das Ziel, die Brust des Feindes, treffen; dagegen die Knechte tragen meistens nur die Pfeile, welche die Herren verschossen, und welche sie aufgesammelt haben, höchstens auch noch einige Reservepfeile für die Herrn, denn sie selbst schiessen nicht.

p. 344 Z. 12. Der Sinn ist: Mancher Ring eines Kettenpanzers — ich durchhieb seine Löcher, d. h. machte Lücken im Panzer; denn die فُرُوج sind die inneren Räume in jedem Ring.

p. 353 Z. 4. „Was liess d e i n Auge ab“ dazu passt nicht: ich zog durch Wüsten. Vielmehr ist der Sinn: Wozu ist doch mein Auge schlaflos, vergiesst Thränen? Nein! manche Fahrt durch eine Wüste kahl, wie der Rücken eines Schildes (habe ich bestanden).

Ferner sind einige Druckfehler zu berichtigen. S. 36, 11 b كَنَائنهم. 140, 15 قد احْتَزَّ. 148, 4 Assukkari. 154, 15 ضلع. 163, 6 بينهُمْ. 181, 25 حضور. 189, 7 صهيبٌ. 191, 13 هبيمٌ. 201, 21 تتخلّد. 264, 6 كبداء.

Im Uebrigen ist der Druck sehr gefällig und correct, Papier und Austattung vortrefflich. Möchten wir die Freude haben dem Verfasser noch oft auf dem eingeschlagenen Wege zu begegnen.

Fr. D i e t e r i c i.

R. P a y n e - S m i t h, *Thesaurus syriacus.* Oxonii, 1886, Fasc. VII.

Als Fortsetzung der Berichtigungen zum Thesaurus (s. Band XXXVII S. 469—476) will ich zu dem siebenten Hefte, das nach dreijähriger Pause erschienen ist und die Buchstaben Nûn und Semkath enthält, Einiges nachtragen.

Die Bearbeitung der Glossen ist in dem neuen Hefte befriedigender als in den vorhergehenden. Es ist Vieles richtig erkannt und die Verweisungen bei verwandten Wörtern sind reichlicher als

früher. Manches ist bei der grossen Masse des Stoffes weniger genau behandelt und zum Theil verkannt. 2610: ܣܘܢܐ ܓܘܓܢ ܟܘܢܫܬܐ جماعة „aranea, coetus", während es nur das in zwei Theile getrennte *συναγωγή* ist. — 2361 ist ܢܝܠܐ und ܢܝܠܘܣ: شياف يعرف بنيلوس *μάλαγμα Νείλου* Galen XIII 181 Kühn. — 2599 (vgl. 161) ܣܦܝܩܐ ܦܘܠܝܣ „vir perditus vel exitiosus" ist [ὁ υἱὸ]ς τῆς ἀπωλείας Joh. XVII 12. — 2614 ܣܝܢܐܦܠܝܘܢ ist nicht *σιναπέλαιον* sondern *σινάπινον* Diosc. I 52. — 2697 ܣܦܘܕܝܐ durch ܙܪܝܙܬܐ erklärt, soll heissen *σπουδαῖα*: ܙܪܝܙܬܐ. Dasselbe ist 2579 ܣܦܘܕܝܘ = *σπουδαῖοι*. — 2398 ܢܣܛܝܐ „vomitus forte. تقلّب نفس الغثى ܐܬܗܦܟܐ ܢܦܫܐ sonat *νηστεία*". Es ist aber *νόστος* pl. *νόστοι* gemeint (vgl. sv. ܢܦܫܐ). — 2710 ܣܦܪܝܢܘܣ, aus der Berliner Copie habe ich mir ܣܦܪܢܝܢ notirt, d. h. es stand: سفرنيم was sowohl سر als auch نبيم gelesen werden konnte. Es wird darin seraphinum stecken. — 2713 ܣܩܘܠܘܦܢܕܪܘܣ, ܣܩܘܠܒܢܕܪܘܣ 2715 ܣܩܘܠܒܢܕܪܘܣ ist nicht *σκολόπενδρα* oder *σκύλαξ* sondern *σκώληξ*. — 2718 In Bezug auf ܣܩܢܝܦܘܣ dürfte PSm Recht haben, wenn er es für *σκνίψ* hält.

Mangelhaft bearbeitet sind folgende Glossen: 2519 *πολυγόνατον*, wo darauf hinzuweisen war, dass dies auch Synonymon von *λευκάκανθα* sei Diosc I 361. — 2658 Zeile 1: „ubi الفطم valet *ἱπποσέλινον*", während dafür zu lesen ist: الفطراسلينون PflN S. 363. — 2726 hätte zur Ueberschrift des Makkabäerbuches ܣܪܒܝܬ ܣܪܒܢܐ ܐܝܠ auf *Σαρβὴθ σαρβανὲ ἔλ* verwiesen werden sollen. (Grimm, Makk. p. XVII und Keil, Makk. S. 22. Geiger, Urschrift S. 205). — 2683 Zu ܣܐܣܬܐ wird angeführt زرنيخ احمر — das gehört zu *σανδαράχη*. — 2617 wird zu ܣܝܣܢܐ die falsche Angabe Levy's wiederholt, סיכנא bedeute talmudisch: Korb. S. PflN S. 119.

2691 ܣܒܪ: ܣܩܣܛܝܐ, nom. allegoricum pro Saturno, sc. plumbo: ܣܒܪܐ ܣܩܣܛܝܐ ܕܐܝܬ ܒܗ ܐܦ ܗܘ ܣܩܘܛܘܣ ܒܣܒܪܗ ܐܠܗܘܬܐ ܡܪܘܡܘܣ ܗܘܐ ܐܒܪܐ ܒܥܩܠܬܐ ܒܣܒܪܐ ܡܐܡܪܐ. اقول هذا

الاسرب لان زحل الكوكب يكون بهذه الصفة BB. Die Glosse ist Uebersetzung aus Galen's mîmrê, die BB öfter anführt. Galen XIII 268 heisst es im Philonischen Antidotum: *Ξανθὴν μὲν τρίχα βάλλε μυρίπνοον ἰσοθέοιο.* Statt Kronos ist zu lesen *κρόκος* Galen ibid. 269. Die arabische Erklärung bezieht sich auf das falsche Kronos und ist zu verwerfen. Damit die Citate aus den mîmrê des Galenus nicht auch in den folgenden Heften Unheil stiften, seien hier noch folgende Glossen Bar Bahlûl's mitgetheilt:

ܟܘܠܐ ܕܠܐ ܡܬܓܒܠ ܐܡܪ: ܓܠܝܢܘܣ ܦܠܛܝܬ ܒܪ ܡܣܡܪܢܝܬܐ ܕܕܒܐ ܗܘ ܐܡܪܝܢ ܕܒܪܐ ܟܘܠܗ ܒܗ ܠܐ ܡܬܓܒܠ ܘܒܗ ܡܠܫܢܐ ܠܗ ܡܬܓܒܠ Galen XIV 254 f.: Quis non adducitur ut mirabilem quandam rem naturam esse pronunciat, si opus videat, quod ab ursa efficiatur? Etenim ursa omnibus quae generant animantibus similiter parit; *σάρξ μόνη γεννωμένη ἄπλαστός τε καὶ ἀδιάρθρωτος, μορφὴν μέν οὐδεμίαν ἔχουσα, εὐθὺς δὲ ὑπὸ τῆς γεννώσης τῇ φυσικῇ τέχνῃ διατυπουμένη. τῇ γὰρ γλώττῃ ὥσπερ χειρί τινι χρωμένη ἡ τεκοῦσα οὕτω μεμορφωμένον ζῶον τὸ τεχθὲν ἀποτελεῖν.* — 2355 Zeile 9 wird die folgende Glosse ohne Erklärung mitgetheilt:

ܢܗܝ: ܟܘܠܐ ܒܒܪܣܐ ܕܐܡܪ̈ܘܬܘܢ ܦܪܐ ܦܠܠܬܝܬ ܠܐܘܦܪܒܝܢ ܟܘܦ ܕܐܟܠ ܠܗ ܢܩ̈ܘܦܐ ܒܪ ܓܢܣܗ. Gemeint ist auch hier das Philonische Antidotum (Galen XIII 268): *τὴν μήλων γαστέρι σωζομένην*, was Galen (p. 270) erklärt: *μήλων δὲ, τουτέστι προβάτων, ἐν τῇ γαστρὶ διασώζεσθαί φησι τὸ εὐφόρβιον.* Dieselbe Stelle ist PSm Col. 86 gemeint, wo er zu *εὐφόρβιον* aus den zehn mîmrê anführt: ܢܗܝ: ܢܩ̈ܘܦܐ.

Hieher gehört auch, was PSm 933 mittheilt: ܕܟܠܐ ܕܡܫܠܛ ܡܢ ܢܦܫܗ. ܦܪܐ ܓܠܝܢܘܣ ܟܟܐ ܕܡܠܐܡܪ̈ܐ ܒܪ ܠܡܘܡܪܐ Galen XIII 626: *καὶ τῶν αὐτοῤῥύτων καλουμένων ῥητινῶν .....*

BB, erwähnt (aber nicht angeführt) bei PSm 550: ܟܘܡܡܘܡܪܘܢ ܘܦܬܐ ܘܡܢ ܕܚܝܠ ܕܐܬܢܐ ܐܡܪ: ܓܠܝܢܘܣ ܡܣܡܪܢܝܬܐ ܡܢܘܪܐ ܘܦܬܐ ܕܡܟܠܝܢ ܟܣܝ ܡܬܢ̈ܝܐ ܡܟܦܦܐ ܡܢ ܕܚܝܠ ܕܐܬܢܐ ܡܣܡܪܐ ܠܗ ܕܡܢܐ ܠܟܕܝܐ ܡܬܠܒܘ ܐܝܟ ܦܘܡܘܣ ܕܒܘܟܪܐ ܡܢܗ ܕܒ̈ܩܐ ܕܐܬܢܐ ܘܗܘܟܝܐ ܐܡܪ: ܦܘܡܘܣ [ܐܢ̈ܫܐ ܕܝܢ ܠܟܕܝܐ ܟܐܦܝܐ ܕܐܪ̈ܙܐ ܘܕܟܦܫܐ ܘܕܘܕܘ̈ܩܐ] ܡܟܡܢ ܐܝܬ ܕܡܫܐ ܕܟܪܐ ܦܠܛܝܬܐ ܗܘ ܢܣܝܢ ܠܟܢܪܐ ܕܠܐܟܠ ܠܗܘܒܐ ܕܡܠܬܘܣ

[ܕܣܛܘܟܕܘܣ l.] ܦܩܣܝܐ ܠܡܥܒܕ ܕܗܘܐ ܡܢܗ ܠܘܬ ܗܘ ܕܡܣܛܘܟܣܛܘܢ
ܡܥܡܠܐ ܦܬܪܐ ܕܐܝܠܝܢ ܕܡܣܛܘܢ ܘܗܘ ܕܟܝܪܘܛ. Die ganze Stelle aus Galen XII 425. 426: *τὸ δὲ μυροπισσόκηρον κτλ.*

1203: ܣܝܢܝܐ ܠܥܒܝܐ ܡܣܩܪܢܝܬܐ ܐܦܪܐ ܠܟܣܡܘܣ ܕܡܠܚܐ ܘܡܪܬܐ [l. ܘܡܪܬܐ:] ܕܡܝܐ ܡܠܝܚܐ ܒܡܥܠܬܐ ܕܩܢܝܐ ܘܕܩܢܝܐ ܡܢ ܐܢܫ ܠܚܣܡܘܣܛܘܣ: Galen XII 370: *Ἀδάρκιον ἔνιοι δὲ ἀῤῥενικῶς ἄδαρκον . . . (ἀδάρκη) . . . κατὰ μὲν τὴν οὐσίαν οἷος* [der Syrer las *φλοιός*!] *ἀφρός τις ἐστι πεπηγώς, ὕδατος ἁλμυροῦ περιπηγνύμενος φορυτῷ τε καὶ καλάμοις.*

Weitere Citate aus Galen sind: 1) Col. 2652 ܡܣܡܐ ܕܝܗܒ ܠܠ ܡܚܪ̈ܐ. nicht erklärt, obwohl schon PflN S. 38 die Stelle Galen's nachgewiesen ist. -- 2) ܐܠܘܕܝܣܡܘܣ PflN S. 299. — Col. 2652 ܡܣܡܐ ܕܐܩܝܐ ܕܐܪܡܘܢܝܩܘܣ. — 3) 2048: ܡܣܡܐ ܕܡܗܘ ܣܠܐ . . ܡܣܡܪܐ ܠܒܝܬܐ ܠܟܣܘܣܐ ܕܩܪ̈ܚܐ. — 4) BB hat noch: ܫܓܪܐ ܡܪܝܐ ܐܦܪ ܠܟܣܡܘܣ ܡܩܦܪܢܝܬܐ. S. PflN S. 318. PSm 2153. 2719.

Nachträge zu Stämmen die unter den vorhergehenden Buchstaben behandelt wurden, sind in dem vorliegenden Hefte seltener als im vorigen. Die gegenseitigen Verweisungen bei verwandten oder identischen, aber verschieden geschriebenen Wörtern sind nicht mehr so spärlich wie früher, obwohl auch in dieser Hinsicht Manches zu wünschen übrig bleibt.

Zu ܡܣܡܐܪܝܣ und ܡܣܡܘܪܝܐ 2712 müsste auf ܡܣܡܪܝܣ beziehungsweise ܡܣܡܪܝܐ 2723 verwiesen sein. Die verschiedenen Schreibungen für *νεφρῖτις* 2261. 2297. 2360. 2364 (*νεφριτικοί* 2430) müssten gesammelt werden oder es müssten wenigstens sämmtliche Parallelstellen verzeichnet sein. — 2282 ܢܓܗܐ s. 350 unter *Ἀφροδίτη* und 960 unter *ἑωσφόρος*. — 2701 ܣܦܣܝܐ s. ܐܣܦܣܝܬܐ — Zu ܣܘܣܢܒܪ 2538 s. ܣܘܣܢܐ 2756. — 2731: ܣܦܘܪܬܐ s. 1465, wo aus BA ܣܦܘܪܬܐ und aus BB ܣܦܘܪܬܐ angeführt wird. — 2607 *σίαλον* s. 2671. — 2623 Z. 2 s. 1114 ܐܘܠܝܩܘܣ. — 2701 ܣܦܝܓܐ BB. 469 ܣܦܝܓܐ K 2618 ܣܦܝܓܐ. (Cast.-Mich. 613 ܣܦܝܓܐ) — ob gar: au-spicia?? (Duval: *σφίγξ*?) — 2605 ܣܢܣܢܐ barba rara tenuis et prolixa ist wahrscheinlich nur verschrieben aus ܣܢܣܢܐ 2676. — 2644 ܣܥܠܐ (ܣܥܠܐ). ܣܥܠܐ. 2612 ܣܥܠܐ

— ob cloaca?? — 2595 ܣܣܣܛܐ: شبّ شمانى l. يمانى = 2602 *στυπτηρία* (ܒܣܣܣܛܐ). Hier hat PSm ܡܒܣܣܛܐ die Berliner Copie richtig: ܡܒܪܝܬܐ — 2385 ܢܒܪܐ s. ܠܒܪܐ 1956 und ܢܒܪܐ 2269. 2265 ܢܽܒܳܐ lens pl. lendes ist = talmud. אנבא (יניבא) Levy s. v. — ܣܟܘܣܛܪ̈ܐ hat Antonius Rhetor = ܡܒܪ̈ܩܐ. Dasselbe die Glossographen 2524. 877 (unter ܐܣܘܣܛܛܘܣ). Daneben kommt ܣܒܘܣܣܛܪ̈ܐ (2635 und BB unter ܡܒܪ̈ܩܐ) und ܣܒܘܛܪ̈ܐ 2625 und bei Cast.-Mich. das entstellte ܣܒܘܣܣܛܪ̈ܐ und ܒܘܣܛܪ̈ܐ vor. R. Duval verweist auf صبرق قسطر ܣܘܣܛܪ̈ܐ (Sachs II 60 Fraenkel aram. Fremdw. 187) und denkt an *σκουτάριος*. Ob sequester?? — Der Abdruck der Glossen ist, wie der Druck des ganzen Thesaurus, sorgfältig und correct. Kleinere Irrthümer sind: 2596 Z. 14 ܐܪܒܥܐ für ܐܪܒܥ̈ܐ. — 2360 fehlt zu *νυκτικόραξ*: البوم. — 2266 ܢܒܘܠܬܐ: BB hat ܢܒܘܠܐ. — Gänzlich fehlen folgende Glossen:

1) ܣܛܐܘܛܝ ܐܝܟ ܐܡܪ ܐܣܛܣܛܐ ܘܣܘܣܒܐ ܕܣܘܪܐ ܘܡܫܡܫܝܢ ܐܡܪ: ܡܢܗܝ ܩܢ ܡܫܚܐ ܗܘܝܘ ܕܡܬܩܪܝܐ ܣܛܐܘܛܝ ܐܝܟ ܡܪܣܝܐ ܣܘܪܝܬܐ الميعه الشامية. Parallelglossen sind ܣܛܘܪܝܬܐ 2585 Z. 2 infr. und 2602 ܣܛܛܛܝ wo BB لبنى الرمّان dazu giebt. Dies will PSm 298 und 301 in رهبان ändern, was aber unrichtig ist, wie aus folgender Stelle im Commentare des R. Chananel zu Schabb. 80 b hervorgeht: (Stakte ist:)

והוא בלשון ארמית שומנא דמורא ובל׳ ישמעאל לבן אלכאמן [l. אלרמאן] וריחו טוב ולא מן הרמונים הוא אלא כך נקרא וממיני שרף הוא והוא הנקרא עוד בלשון ארמית מירא.

2) ܣܘܦܣܘܦ ܣܠܝܦ: ܐܪ̈ܙܐ زنجفر BB. — Vermisst wird ܢܒܠܐ das Col. 335 zu *ἀπόπατος* (ob ܢܒܠܐ zu l.?) und ܣܘܣܛܠܐ das 995 zu *ὑπογραφή* gestellt ist.

Von Druckfehlern sei erwähnt: 2352, 26 ܠܘܣܘܣܛܐ l. ܠܘܦܘܛܐ — 2417, 2 l. 2328. — 2523, 20 ܙ̇. l. صحّحه. — 2556, 15 ܣܘܠܠܐ haben 2 mss. ܣܘܠܠܐ 2639. — 2593 unter ܣܣܡ: 161 l. 191. — 2605, 7 l. ܣܛܪܘܒܠܘܣ. — 2607 l. Z. und 2608, 3 fehlt ܙ —.

2607, 17 l. 2554. — 2609, 11 l. ܒܡܘܡܐ. — 2610, 36 l. 2540. — 2615, 17 bis l. ܡܣܡܐ. — 2621, 18 ܡܡܪܘܙܐ l. ܡܡܪܐ. — 2667, 13 l. ܡܠܚܢܐ. — 17 infr. קָגוּר. — 2741, 16 infr. لسم l. اسم.

25/2. 1887. Immanuel Löw.

Nachträge zu S. 304 und 310.

Zu S. 304. Die Inschrift Nr. 9 ist jetzt gedruckt im archäologischen *Παράρτημα* zum 17. Bande der hiesigen Syllogosschriften S. 94 Nr. 27; ebendaselbst S. 91 Nr. 6 eine Inschrift mit den Namen *Θαλαβήου* und . . . *αϑόμυν*, die auch eher syrisch, als thrakisch oder hellenisch aussehen.

Zu S. 310. Im Februar d. J's. theilte mir Hr. Glaser eine zweite Copie dieses Steines mit; diese Copie bietet Z. 1 deutlich לחפת | בעלת und zu Anf. von Z. 3: בקלן . . ., also wohl ידה]בקלן, worauf anscheinend drei Substantive in Verbindung mit וינהמו — so, und nicht עינהמו lese ich jetzt das betreffende Wort in Uebereinstimmung mit Cruttenden's und Glaser's Copien — folgen. וינהמיר ist also wohl wie im Aethiopischen „der Weinberg" und אענב hat eine speciellere Bedeutung.

C. Anf. Juli 1887. M.

Berichtigung.

Um Irrthümern vorzubeugen, erlaube ich mir in dieser Zeitschrift zu erklären, dass die in unserer Brochüre: Die Inschrift des Königs Mesa von Moab (Freiburg 1866) p. 10 ausgesprochene Annahme, die DMGZ. 30, 325 beschriebenen Fragmente befänden sich im Besitze der D. Morg. Gesellschaft nicht richtig ist.

Tübingen Juli 1887.

A. Socin.

Beiträge zur Kenntniss der lebenden arabischen Sprache in Aegypten.

Von

Karl Vollers.

I. Bemerkungen zu W. Spitta-Bey, Jūsuf aš-Šerbīnī und Mīḫā'īl Ṣabbāġ.

Die napoleonische Expedition in Aegypten und Syrien ist wie für das Studium der arabischen Schriftsprache, so auch für die Sammlung, Verarbeitung und wissenschaftliche Erkenntniss der lebenden arabischen Sprache von bahnbrechender Bedeutung. Denn abgesehen von den zahlreichen vereinzelten Anregungen und von der Tragweite des durch jenen Feldzug bedingten engen culturellen Anschlusses Neu-Aegyptens an Frankreich, hat letzteres Land sich den Dank der orientalischen Wissenschaft vor allem durch Verpflanzung zweier lebender neuarabischer Reiser auf europäischen Boden und ihre Einpfropfung in europäische Cultur erworben. Der Kopte Eljūs Boḳṭor al Asjūṭi und sein Freund Miḫā'īl Ṣabbāġ al 'Akkāwī, ein syrischer Christ, die beide mit den Franzosen ihre Heimath verliessen und in Paris bis zu ihrem leider zu früh erfolgten Tode wirkten, hinterliessen der erste eine reichhaltige, zuverlässige Sammlung des um die Wende dieses Jahrhunderts in Aegypten lebendigen arabischen Sprachschatzes, der zweite, unterstützt von seinem ägyptischen Freunde, eine grammatisch-lexicographische Darstellung der arabischen Umgangssprache in Syrien und Aegypten. Beide Arbeiten sind weit entfernt, den Ansprüchen der europäischen Wissenschaft in vollem Umfange zu genügen; beide leiden, um von anderen Mängeln zu schweigen, an demselben Fehler, dass sie nicht nur die Sprache der أسافل zurücktreten lassen zu Gunsten der gebildeten Umgangssprache, sondern auch beide Sprachsphären ungesondert und ununterschieden uns vorlegen, und dennoch sind beide Werke, das eine seit fast 60 Jahren veröffentlicht, aber noch bei weitem nicht ausreichend gewürdigt, das andere erst seit Jahresfrist der wissenschaftlichen Welt zugänglich gemacht,

beachtenswerthe Säulen an der historischen Pforte des neuarabischen Studiums. An Boḳṭor schliesst sich A. P. Caussin de Perceval an, dessen vulgärarabische, von W. Spitta (Grammatik, Vorwort VII) genügend gekennzeichnete Grammatik zwar ein halbes Jahrhundert den Markt und die öffentliche Meinung beherrscht hat, dessen grösseres Verdienst für das Vulgärarabische aber zweifellos in der Veröffentlichung des Wörterbuches Boḳṭor's liegt. Nennen wir nun noch den vielbenutzten, aber um so weniger genannten Dombay, Muḥammad ʿAijād aṭ-Ṭanṭāwī, Lane, Wallin, Wetzstein und Cherbonneau, denen wir werthvolle Materialien, aber keine systematische Bearbeitung des Neuarabischen verdanken, so ist die Zahl der Männer erschöpft, die vor W. Spitta Nennenswerthes auf dem genannten Gebiete geleistet haben. Stark und klug griff Spitta seine Aufgabe an und die von den europäischen Forschern ausgeübte Kritik hat nicht ermangelt, ihm die Anerkennung zu zollen, dass er das Ziel, welches er sich selbst steckte, auch erreicht hat: durch die Fülle zuverlässigen Sprachstoffes, durch die klare und geistvolle Sichtung desselben und die weise Beschränkung auf einen historisch abgegrenzten Sprachkreis bezeichnet die Grammatik Spitta's einen Markstein, der eine erste Phase in der Erforschung des Neuarabischen abschliesst und einen Ausgangspunkt für weitere Studien bildet.

Spitta präcisirt die Aufgabe seiner Grammatik (1880, Vorwort) dahin, dass sie eine Darstellung des arabischen Volksdialectes (S. V; „Vulgärdialectes“ S. IX) des heutigen Aegyptens, streng genommen der Hauptstadt Kairo mit Beiseitelassung mundartlicher Eigenthümlichkeiten sein solle und auf Materialien fusse, die sämmtlich gehört (S. IX, oben) und direct dem Volksmunde (S. XI, unten) entnommen sind. Schon in letzterer Beziehung ist darauf aufmerksam zu machen, dass die besagten Materialien keinen einheitlichen Charakter tragen, sondern in zwei (von den Mawāwīl und Amṯāl muss hier ganz abgesehen werden), nicht gerade heterogene, aber doch deutlich unterschiedene Gruppen zerfallen. Während nämlich die Laut- und die Formenlehre vorwiegend einen Sprachstoff verarbeiten, der von Spitta dem einfachen, ungekünstelten Gespräch auf der Strasse, im Kaffeehause, im dienstlichen Verkehr u. s. w. entnommen wurde, stützt sich die Syntax ausschliesslich und auch die Laut- und die Formenlehre zu einem nicht geringen Theil auf die der Grammatik als zusammenhängende Sprachproben angehängten Erzählungen (Ḥikājāt). Wie Spitta nun auch eingesteht (S. XII), ohne sich doch von der Tragweite dieser Thatsache Rechenschaft abzulegen, sind diese Erzählungen nur alte Bekannte in neuem Gewande und demnach nicht genuines Erzeugniss oder Eigenthum des heutigen ägyptischen Volksmundes. Wie die meisten übrigen Volkserzählungen, so haben auch die Spitta'schen Ḥikājāt in Folge ihrer schriftlichen Fixirung (s. u.) mehr oder weniger die Färbung des Schriftarabischen angenommen und auch, soweit sie vulgär sind, das Sprachgewand einer älteren Zeit beibehalten.

Weniger gilt dies von den Contes Spitta's, um so mehr, als diese alle mit einer Ausnahme von einem echten, des Lesens und des Schreibens unkundigen Volkskinde erzählt worden sind (Préface p. VIII). Gewichtiger als dieser Einwand, der vorwiegend die Brauchbarkeit der Grammatik Spitta's im praktischen Leben berührt, ist ein anderer, der sich gegen den Charakter der in dem genannten Werke bearbeiteten Sprache als Vulgärdialect richtet. Allerdings bezeichnet Spitta auch in dieser Hinsicht einen Fortschritt gegenüber seinen Vorgängern, wie Caussin de Perceval, aṭ-Ṭanṭāwī, Wahrmund u. A., die auch die Volkssprache geben wollen, in Wahrheit aber das Arabische theils der Urkunden, Zeitungen u. s. w., theils der gebildeten Stände behandeln, der Orientale, weil er das Volk verachtet, die Europäer, weil sie es nicht besser kennen.

Spitta macht sich, wie zahlreiche Andeutungen in seiner Grammatik zeigen, kein Hehl daraus, dass die Umgangssprache einer städtischen Gesellschaft von rund 350 000 Seelen, wie es die Kairiner ist (alle Nicht-Aegypter abgerechnet), kein einheitliches Gepräge tragen kann und versäumt nicht, bei einzelnen Fällen (von mundartlichen Besonderheiten entfernter Stadtviertel, S. IX, abgesehen) den Unterschied zwischen echter Vulgärsprache und verfeinertem, gebildeten Ausdruck hervorzuheben. Aber auch Spitta hat nicht versucht, die Grenze dieser beiden linguistischen Sphären zu ziehen und das, was beide scheidet und beide eint, auf einen wissenschaftlichen Ausdruck zu bringen. Begreiflicherweise kann diese Grenze nicht in dieser oder jener syntactischen Wendung, in dem Mehr oder Weniger der Aehnlichkeit mit der Schriftsprache, sei es in lexicographischer oder morphologischer Beziehung, in der grösseren oder geringeren Verwitterung älterer Formen gesucht werden, denn alle diese Functionen sind mehr Erzeugniss freier, persönlicher Geistesthätigkeit und differieren in grösster Mannigfaltigkeit unter dem Einflusse historischer, örtlicher und socialer Verhältnisse, sondern wenn es eine Grenze giebt, so kann diese nur in dem Theile des lebendigen, sprachlichen Körpers liegen, der in physiologischen Verhältnissen seinen Ursprung und seine Gesetze, und vor den obigen Aeusserungen des Sprachvermögens den Vorzug der grösseren Stätigkeit und Beharrlichkeit hat, in der Lautstufe

Es handelt sich hier um die drei Zahnfleischbuchstaben (Wallin ZDMG XI, 618), das Ṯā, ث, das Ḏāl, ذ, und das Ẓā, ظ, die das ägyptische Neuarabisch gegenüber der alten Sprache durch allmähliche Verschmelzung derselben mit verwandten Lauten eingebüsst hat. Während nun die eine Lautrichtung durch allmählige Preisgebung der den genannten Lauten eigentümlichen Lispelung dieselben mit den einfachen Zahnlauten Ṯā mit Tā, Ḏāl mit Dāl, Ẓā mit Ḍād, zusammenfallen lässt, werden dieselben Laute durch einseitige Verfolgung des lispelnden Elementes zu Zungen-Zischlauten, sodass Ṯā zu Sīn, Ḏāl und Ẓā gleichmässig zu Zē werden.

Spitta hat wohl die Doppelheit dieser Lautrichtung verzeichnet (Grammatik, S. 17 u. 19), aber weder die Gesetzmässigkeit derselben erkannt, noch nach ihrer Ursache gefragt: „der Sprachgebrauch verfährt (entscheidet sich, wählt) hier zuweilen (oft) willkührlich“. Ebenso hilft sich Wallin bei der Prüfung der arabischen Lautwerthe mit der Erklärung, dass das ث bei den Aegyptern „ganz nach Belieben des Sprechenden“ bald s, bald t laute, und dass ظ „nach Willkür“ mit ض oder ز vertauscht werde (Z D M G XI, 618 u. 636 f., vgl. C. Landberg, proverbes et dictons, 1883, glossaire s. ظهر). Aber wie will man nur für möglich halten, dass dieselbe durch Herkunft, Sitte, Bildung, Religion und allgemeinen Ideenkreis seit vielen Jahrhunderten zu einer festen Einheit verschmolzene Sprachgenossenschaft, wie es das Volk von Kairo (worauf ich mich hier einstweilen beschränke) ist, gewissen Lauten die ehemals eine einheitliche Geltung gehabt haben, ganz nach Belieben bald diesen, bald jenen Werth giebt, ja so weit gehen soll, dass diese Willkür sogar innerhalb derselben Wurzel Platz greifen kann, z. B. kutr neben kasra, Fülle, ḫad, fassen, neben āḫaz, zu fassen suchen, rügen, ḍuhr, heller Mittag, neben zahar, klar, deutlich werden u. s. w. Haben wir aber einmal aus einer sorgfältigen Musterung des neuarabischen Sprachschatzes die Ueberzeugung gewonnen, dass die eine Lautrichtung, welche sich auf der Stufe t, d, ḍ, hält, unzweifelhaft in dem niederen Volke überwiegt, beziehungsweise ihre Heimath hat, so sehen wir uns gezwungen, eine andere Münzstätte zu suchen, in der jener lautlich heterogene Sprachschatz ununterbrochen geprägt und in Umlauf gesetzt wird, und für jeden, der mit dem eigenartigen Gange des muslimischen Culturlebens vertraut ist, kann es nicht schwer sein, diese Prägstätte zu finden: es ist die Moschee und die Medrese, mit ihrem theologischen, juristischen und philologischen Kastengeist, mit ihrer tausendjährigen starren Tradition, mit ihrer pharisäischen Abgeschlossenheit gegen das profanum volgus, das nichts weiss von Beiḍāwī und den Galālein, von Buḫārī und Muslim, von den Imamen des Rechts, von der Alfīja und der Agrumīja.

Um meine Ansicht von der lautlichen Stellung des ägyptischen Neuarabisch gegenüber der alten Sprache positiv auszusprechen, so meine ich, dass wir zwei gesonderte Strömungen unterscheiden müssen, von denen die eine sich in voller Unabhängigkeit von der Schriftsprache den eignen Trieben folgend gebildet hat, die andere in der litterarischen und philologischen, genauer orthoëpischen Ueberlieferung wurzelt und ihre Ergebnisse darstellt. Wie nun das ungebildete Volk und die unter dem stillen Einfluss der gelehrten Theorie stehende Gesellschaft im Leben sich vielfach berühren und zahlreiche Uebergänge entsprechend den socialen Abstufungen die beiden Enden der völligen Unbildung und der höchsten, sei es gelehrten oder belletristischen oder fachmännischen Bildung ver-

mitteln, so verhält es sich parallel mit den Formen der Umgangssprache: während die untersten Classen, die jedenfalls in den muslimischen Culturstaaten numerisch weit ausgedehnter sind als in der westeuropäischen Gesellschaft, ein Arabisch sprechen, das sich völlig auf der genannten vulgären Lautstufe hält und kaum einige religiöse oder ceremonielle Flüchtlinge sich hierher verirrt haben, wird der Einfluss des Hocharabischen — so möchte ich die zweite Sprachform nennen —, schon merklich in den Kreisen der Handwerker, Krämer u. s. w., die das kuttāb besucht haben, steigt so zusehends und erreicht seine reinste Ausbildung einerseits in den gelehrten Kreisen der Azhar, andererseits in der Sprache der Diwane, des Militärs, der Juristen, der Staatsmänner. Auf das Hocharabische mit seiner unsicheren Abgrenzung und seinen allmählichen Abstufungen bezieht sich das, was Spitta fälschlich auf das Neuarabische überhaupt ausdehnt (Vorwort VI), dass nämlich der Araber „bil'igtihād" spreche: d. h. in dem Maasse, wie der Einzelne, sei es durch directe Berührung mit der Litteratur, sei es durch Umgang mit den gebildeten Classen sich aus der Schriftsprache bereichert hat, ist er im Stande, der grossen Armuth des Vulgärarabischen (im engeren Sinne), in morphologischer, lexicographischer und syntactischer Beziehung durch freiwillige Zuschüsse aus der Schriftsprache abzuhelfen.

Man verzeihe mir hier eine kleine Abschweifung. Spitta schlägt vor (Vorwort, XIV f.), die Umgangsprache (als welche ihm aber nie das Vulgärarabische in der obigen Abgrenzung vorschwebte) zur Schriftsprache zu erheben. Ich halte diesen Vorschlag für unausführbar, so lange man nämlich mit den thatsächlichen, nicht mit unwirklichen Factoren im Orient rechnet. Dagegen fordern die zeitweiligen Verhältnisse zu einer andern Frage auf: wem gehört die Zukunft, der Schriftsprache und ihrer Tochter, dem Hocharabischen, oder dem Vulgär-(Nieder-)Arabischen? Leider dem letzteren, ich sage leider, weil ein solches Urtheil den Untergang der islamischen Civilisation voraussetzt. Der Islām als Religion wird zwar nicht untergehen, das Araberthum wird nicht von der Bildfläche verschwinden, aber unter dem stürmischen Andrange der überlegenen europäischen Cultur wird der politische und wirthschaftliche Bankerott des arabischen Gemeinwesens den intellectuellen Verfall nach sich ziehen, der Zusammenhang mit der alten Sprache und ihren reichen litterarischen Schätzen wird aufhören und das Niederarabische, von seiner Lebensquelle abgeschnitten, als verkümmerte Mundart fortvegetiren und das ehemalige Gebiet des Hocharabischen überwuchern.

Nach diesen allgemeinen Bemerkungen gehe ich zu meiner engeren Aufgabe über, indem ich an dem Faden der Spitta'schen Grammatik fortlaufend einzelne Bemerkungen über die arabische Umgangssprache in Aegypten vorlege. Soweit ich mein Material ohne Bezeichnung lasse, ist es das Ergebniss einer nicht ganz ein-

jährigen Erfahrung in Kairo und Umgegend. Nur selten, wo gewisse Formen oder Wendungen mir eines Zeugnisses werth scheinen, bezeichne ich dieselben mit V. Mein leitender Gesichtspunkt war, die von Spitta ziemlich gleichmässig verarbeiteten Sprachgruppen des Hoch- und des Niederarabischen reinlich zu scheiden: das Niederarabische (als weniger bekannt) zu sammeln war mein Hauptbestreben; wo ich ausgeprägt hocharabisches Sprachgut gebe, bezeichne ich es als solches. Dem historischen Gesichtspunkte habe ich Rechnung getrageu durch Benutzung des Hazz al Ḳuḥūf (HḲ) von Jūsuf aš-Šerbīnī, eines vulgär arabischen Textes, der seit dem Būlāḳer Druck von 1274 (1857) und der Arbeit Mehren's (1872) zwar in Europa bekannt, aber bei weitem noch nicht genügend gewürdigt, geschweige denn erklärt worden ist. Allgemeine litterarische Tendenz und Sprache machen HḲ zu einer auffälligen, vielleicht einzigartigen Erscheinung in der arabischen Litteratur. Aš-Šerbīnī (nicht zu verwechseln mit dem frommen al Ḫāṭib aš-Šerbīnī) schritt auf Veranlassung des berühmten Šafi'iten Aḥmed as-Sandūbī († 1097 H.) zur Abfassung einer Schrift, die den Fellaḥen und das Fellaḥenleben geisseln sollte und bediente sich, um die Wirkung völlig zu machen, dabei der Fellaḥensprache, die in ihrer Plumpheit und Rohheit ein Greuel der Azhariten war und ihren Spott hervorrief. Daneben finden wir die heftigsten Ausfälle gegen die islamische Geistlichkeit, ihre Heuchelei, ihre Scheingelehrsamkeit und sittliche Entartung.

Es ist schwer, diese beiden anscheinend widersprechenden Tendenzen zu vereinigen und nur vermuthungsweise wage ich die Erklärung in einer socialen Wandelung zu finden, die sich in aller Stille an der Azhar, diesem mächtigen Heerde muslimischer Geistesthätigkeit seit der Zeit der Mamluken, vollzogen hat und seitdem zum Abschlusse gekommen ist, ich meine das stärkere Eindringen fellaḥischer Elemente in die lernenden und später lehrenden Kreise der Azhar und die Verdrängung der alten durch Geschlecht und Reichthum hervorragenden Familien durch jene. Der Fellaḥensohn aus Šerbīn wurde ausersehen, dem Aerger der alten Classe Ausdruck zu geben und den genannten socialen Process zu dämmen, so weit es noch möglich war. Ueber das Leben des Verfassers, die Entstehung und Verbreitung seines Werkes, ist wenig bekannt. Die Biographen des 11. Jahrhunderts d. H. haben sein Leben nicht verzeichnet: er war eben ein برّانى, eine rara avis, die aus dem gewöhnlichen Geleise litterarischer Thätigkeit völlig heraustrat. Gemeiniglich pflegt man aš-Šerbīnī als Commentator zu fassen und Abū Šādūf als Verfasser der Ḳaṣide des zweiten Theils, während letzterer nichts ist als eine Maske, die der Commentator erfand, um sein Unternehmen zu rechtfertigen, eine Personification des Fellaḥentypus, was schon der Name andeutet: „der vom Schöpfbrunnen, Sohn dessen von der Gartenschippe, Sohnes dessen von

den Hängekörben, Sohnes der Wasservögel (?), Sohnes des Glotzäugigen, Sohnes des?, Sohnes des Strassenstaubes, Sohnes des Stützsparrens, filii ejus, qui lingit merdam etc." Ich kann nicht umhin, dem Titel des Werkes noch einige Worte zu widmen, da dieser m. W. noch nicht genügend erläutert ist, wenn anders Dozy, der Mehren's Beiträge in seinem Supplément verarbeitet hat, vollständig ist.

قحف vulgär :aḥf (s. u.), Sg. von قُحُوف, zunächst ganz allgemein „Riss, Spalt", ist einerseits die langgeschlitzte faserige, schmutzig gelbe Hülle, welche sich an den Zweig der Dattelpalme (جريد) bei dessen Anschluss an den Stamm anschmiegt, HḲ 2, 14 (2, 12); 3, 14 (3 unten). An die Grundbedeutung (شقّ) erinnert ferner قحف im Sinne von „Oberschädel" (Asās; Meidānī's amṯāl, Būlāḳ 1284, I 252 sub رماه), insofern derselbe offen steht (Ḳāmūs) und weiterhin die aus dem Schädel des Feindes gebildete Trinkschale (Ḳāmūs). Die Bedeutung „Schädel" wird erweitert zu dem des „Kopfes" (so in Spanien) und „Dickkopfes" (als Schimpfwort für den Fellaḥen): Spitta, ḥikājāt X, 4. 5 = HḲ 36, 10 (34, 27); X, 16 = HḲ 28, 6 (27 m. p.); vgl. قف HḲ 91, 30 (88 m. p.). Wenn قحف endlich die Kopfbedeckung, die Filzkappe des Fellaḥen bezeichnet, so geht dies, wie aus Spitta, ḥikājāt VIII, 2 = HḲ 14, 16 (14, 26) (von Spitta S. 285 „lang wie ein Palmenknoten" nicht richtig erklärt) erhellt, auf die Bedeutung des „offenen Schädels" zurück (dā'ir min ġêr saqf"), vgl. HḲ 20, 21 (20, 26); 36, 15 (34, 31); 88, 20 (85 s. p.); 91, 24 (88, 10) und die syrische قحفية.

هزّ القحوف ist also „das Schütteln der Fellaḥenkappen (= köpfe)", nämlich beim Volkstanz auf der Tenne (5, 17 = 6 s. p.). Als eine jüngere von قحف abgeleitete Verbalform (Spitta, Grammatik § 89, c) betrachte ich قلحف z. B. المعانى المقلحفة, aus einem قحف stammende, dürre, alberne Gedanken HḲ 81, 10 (77 i. p.); vgl. قحافة, Dickköpfigkeit (5, 17).

Die Berliner Hs. des HḲ trägt dem gedruckten Verzeichnisse (1871, No. 785) zufolge den Titel كنز القحوف, aber man sieht leicht, dass diese Verbindung unverständlich ist, und wenn nicht die Lesung aus Ahlwardt's Feder stammte, würde ich vermuthen, dass auch hier هزّ statt كنز gelesen werden muss.

Die obigen und nachfolgenden Citate aus HḲ beziehen sich auf eine o. O. und J. (Kairo, Aḥmed aṭ-Ṭūḫi) veröffentlichte Lithographie, 8⁰, 235 S.; die parallelen Stellen nach dem auf Kosten

des Mäcen 'Abd-al-ḥamīd Bey Nāfi' (vgl. Hs. Leiden, Landberg, No. 6) hergestellten Būlāḳer Typendruck (1274, gr. 8⁰, 229 S.) sind gelegentlich in Klammern angemerkt.

Der philologische Werth des HḲ kann nicht hoch genug veranschlagt werden. Wir haben hier, so weit nicht aš-Šerbīnī selbst einleitend redet, sondern den Fellaḥen redend vorführt, die unverfälschte Diction des ägyptischen Landmanns vor uns, wie sie vor etwa 200 Jahren war, genauer genommen die Mundart des nordöstlichen Delta zwischen al Manṣūra und Dumjāṭ. Man hüte sich aber, diese Sprache, die selbst von den Fellaḥen des Delta jetzt theilweise nicht mehr verstanden wird, schlechthin als ägyptische Fellaḥensprache zu fassen. Denn nicht nur bestehen innerhalb der lingua communis, der Sprache der seit langer Zeit assimilirten Ackerbauer, die grösseren linguistischen Gruppen des Delta, Kairo's und Umgegend, des Faijūm, des nördlichen (Beni Sueif und Minje) und des südlichen Ṣa'īd (Asjūṭ u. s. w.), sondern diese verhältnissmässig einfache Sprachkarte wird an zahlreichen Punkten durch die Zwischengebiete der in den letzten Jahrhunderten eingewanderten Beduinen durchbrochen. Man zählt in der soeben veröffentlichten amtlichen Statistik des Landes 98196 Wanderbeduinen (عربان رحّل) und 21313 ansässige (عَ مخالطون)

Kehren wir zu Spitta zurück. Um das zu Hamza abgeschwächte Ḳāf dem europäischen Auge besser vorzuführen, bezeichne ich es mit :, denselben Laut in der fellaḥischen Aussprache mit ġ̇. Ausser HḲ bediene ich mich noch der folgenden Abkürzungen: C = Contes arabes modernes . . . par G. Spitta-Bey. 1883; MŞ = Miḥā'īl Şabbāġ's Grammatik der arab. Umgangssprache in Syrien und Aegypten hgg. von H. Thorbecke. 1886; H. Dulac, dessen: quatre contes arabes en dialecte cairote = mémoires de la mission archéologique franç. au Caire 1881—84. fasc. I. 1884. pp. 55—112 (enthält die Geschichten von Guleida, vom Ḳāḍī, von 'Aṣfūr und Garāda und vom Schädel; hoffentlich säumt Dulac nicht, seinen noch beträchtlichen Vorrath an solchen contes an einem den Arabisten besser zugänglichen Orte in Transscription zu veröffentlichen).

§ 2a, 12) Ṣād — oft schwer vom dentalen s zu unterscheiden, vgl. HḲ 93, 16 (90, 2) ويبدلون الصاد سينا. Das hohe Alter dieser Verwechselung, der wir auch in der Kanzleisprache häufig begegnen, bezeugen Ḥarīrī, durra, Const. 1299 No. 11 und Djawālīḳī, locutions vicieuses 143, 16 ff.

§ 2a, 14) Ṭā nähert sich dem Tē — HḲ 60, 28 ff. (57 i. p.); 62, 23 (59 m. p.) طور = تور Ochse, vgl. Spitta, S. 4 unten.

§ 2a, 18) S. 12: Qâf — in scharfes Hamza verwandelt. — Schwierig ist die Frage zu beantworten, welche Zwischenstufen zwischen den beiden fast unvereinbar erscheinenden Enden dieser

Lautbewegung liegen. Man beachte, dass die äusserste Abschleifung des ق in Hamza, sowohl in Aegypten (schon zur Zeit MṢ's, vgl. 9, 14), als in Syrien gerade in den grossen Verkehrscentren (Kairo, Medînat al Faijûm; Jerusalem, Beirût u. s. w.) seinen Sitz hat, wo begreiflicherweise die Lautverwitterung schneller vor sich geht. Dagegen finden wir in Aegypten auf dem platten Lande und in den Provinzialstädten (sogar in Alexandrien), in Syrien vorwiegend bei Bergbewohnern (Landberg, proverbes p. 209 Anm. 1), ferner in Algier, an beiden Küsten des Rothen Meeres bis nach Ḥaḍramaut hinunter und sogar in der syrischen Wüste bei den Šammar (Sachau's Reise 313: galîb, Brunnen, und gulbân; vgl. aber Wetzstein, ZDMG XXII, 164 s. p.; Huber, bulletin de la soc. de géogr. Par. 1884. p. 479: qoulbân) das ق vorwiegend als ein g (Wallin ǵ) lautend, das zwar jetzt in Aegypten dem Gîm am nächsten steht, während gewisse Zeugnisse darauf hindeuten, dass es in älterer Zeit durch grössere Weichheit und Feuchtigkeit der Aussprache sich dem Ġên genähert hat oder mit ihm gleichlautend gewesen ist; vgl. Wetzstein in ZDMG XXII, 163 unten; MṢ 9, 18 und ferner für die Verwandtschaft des ق (Wallin) mit غ: jiġdar, Spitta, S. 12, § 2a, 16) und § 7b; arab. بقچه = türk. بوغچه Bündel; arab. قرش = türk. غرش; abū ġētim Spitta, ḥikājāt X, 16. 18 = ابو قريطم HḲ 28, 9. 14 (27 i. p. 28 s. p.); J. Richardson, Sahara I 134 = Dozy, suppl. II 228a und 233a. In dieser Verwandtschaft des ق mit غ liegt das Verständniss für die weitere Abschleifung des ق. Wie schon früher die nordsemitischen Sprachen das غ, so hat auch das Vulgärarabische das diesem nahstehende ق mit ع, dem schwächeren Kehllaute, zusammenfallen lassen (vgl. Gr. § 107b mit C. p. 5 Anm. 1; C. II 10. VI, 2. IX, 2.), und von diesem 'zu Hamza ist kein weiter Schritt mehr (vgl. Sp. § 6c). Die in Syrien an meisten ausgedehnte Aussprache des ق als Hamza lässt vermuthen, dass der Vorgang der aramäischen Volksmundarten, wie er sich spärlich im Syrischen, häufig in den der Volkssprache näher stehenden jüdischen und samaritanischen Schriftwerken bemerkbar macht, nicht ohne Einfluss auf die historische Erbin, das Volksarabische, geblieben ist.

Wie Alif (vgl. zu § 3) so fällt auch das zu Hamza abgeschwächte ق im Anlaute ab, so in Syrien ماش = قماش (Muḥiṭ), und im Auslaut schon im spanischen Arabisch des 6. Jahrhunderts H., z. B. سما = سماق (Mosta'ini), vgl. رواء, maġribinisch = رواق.

Aber ausserhalb dieser Lautbewegung liegen diejenigen (neueren?) türkischen Wörter, die im ägyptischen Arabisch nur halb eingebürgert sind z. B. karakōn = قره قول (vgl. zu § 8); muski, russisch ≐ مسقوى, andererseits in romanischen Lehnwörtern bu:: = bocca; :omsijōl (:omsijōn) = commission. Als dritter Radical wird ق ebenfalls wie Hamza behandelt vgl. zu § 103 b.

§ 2, 22) n vor b wie m : C. VII, 11. 14 :umbar = قنبرآء Lerche, von Landberg, glossaire p. 164 nicht erkannt, vgl. Burckhardt, arab. proverbs, 2d ed., No. 662. 767. — § 2, 23) S. 14: fiqy statt fiqyh: vgl. HḲ 16, 25 (16 i. p.): 40, 26 (Bul. فقيه 40 m. p.); 45, 11 (42 i. p.); فقى, ebenso oft in der Kanzleisprache.

§ 3 أ im Anlaute des Wortes ist auch neuarab. meistens Hamza — das ist richtig, so lange man das Hocharabische miteinbegreift, unrichtig, wenn man die sich selbst überlassene, von der litterarischen Bildung völlig abgelöste Volkssprache allein berücksichtigt. Nehmen wir z. B. die von Spitta § 102 e aufgezählten Verba primae hamzatae, so sind viele von denselben bei dem Volke nicht im Gebrauch oder tragen deutlich ihre hocharabische Herkunft auf der Stirn, so: aḫḫad, addib, it'attā, assis, akkid, allif, ânis, it'anna; bei den übrigen stösst die Vulgärsprache das Hamza aus oder wählt dafür Wau (Jē) oder hat andere Wörter im Gebrauch, so: ḫad, waḫry, jasar, za"il statt assif, kal, wagga' statt allim, tawâny, gemächlich (§ 106 f.). Auch auf dem Gebiet der Nominalbildung macht sich deutlich die Abneigung der vulgären Sprache gegen das Hamza bemerkbar, vgl. (ausser Spitta S. 15 f.) baṭ, Achselhöhle V; maijidi = mu'aijadi, alte Münze V; nitāje, Weibchen; mīrī, Fiscus, adj. viceköniglich (türkischer Einfluss?); vgl. طار = إطار HḲ 32, 21 (31 m. p.), طارات ib. 18, 4 (17 i. p.); شارة = إشارة HḲ 80, 17 (77 s. p.); الى خرها zum Ende, HḲ 33, 28 (anders 32 i. p.), endlich die alte Form Būṣīri, aus Abū Ṣir (aus metrischen Gründen لابى صيرى HḲ 78, 24 (74 i. p.)). Wie der Fellaḫe (HḲ 22, 28 (22 i. p.); 23, 23 (23 m. p.); 33, 24 (32 m. p.), so sagt noch jetzt der Kairiner Pöbel: Allāh wakbar! Für Hamza = Jē, vgl. dafīje, langer Kittel, V; milāje, Mantel, V; dafjān, lauwarm, abjār, Brunnen, HḲ 22, 2 (22, 2).

S. 16, t = d: tarabēza = *τράπεζα*, aber darābzīn, Borte, Leiste = *τραπέζιον*, V; nābūd neben nābūt, langer Stock; zawad, Vornehme, C VI, 14; dann, häufiger als tann § 157 b; تدرور HḲ [illegible] (60 i. p.), jetzt nur Dakrūr.

S. 16 unten: ث = t gewöhnlich — vgl. HḲ 50, 16 ff. (47 i. p.); 67, 12 (64 s. p.); MṢ 12, 6 ff.

S. 17, ج = g, — wišš scheint mit وجه zusammenzuhängen. — An dem Zusammenhange selbst kann nicht ernstlich gezweifelt werden; die Erklärung des phonetischen Ueberganges wird durch die Thatsache erleichtert, dass das ägyptische ج im Silbenauslaut und in der Doppelung fast nie wie ein trockenes g lautet, sondern theils mit einer Sibilation, für die ich keine congruente Transscription zu finden weiss, die aber bald mit südslavischem ć (ch) bald mit französisch-slavischem ž verglichen werden kann. Der Name des Hafens an der Ostküste des Rothen Meeres lautet im ägyptischen Munde al Wešš.

S. 17, d wird im Auslaut einige Male zu t, so 'akrūt; marmat, zu MṢ 67, 18 ff.

S. 19, ṣ = z — oft Mánzūr statt Manṣúr; wazafetkū, votre qualité, C III, 17; vgl. IX, 5 (oder = waẓīfetkū? vgl. II, 11).

S. 19, ظ = ḍ — MṢ 10, 14—16; ضلمة Dunkelheit, HḲ 45, 16 (43, 4); عضمتين, عضام (zwei) Knochen, HḲ 28, 5 f. (27 m. p.); sogar عظيم = 'aḍīm, (in Kairo stets 'azīm) ib. 57, 21 ff. (54 m. p.).

S. 20, aber — banḍur, ich sehe. — Wie aus S. 470, Anm. 5 zu ersehen ist, haben wir Fellaḥensprache vor uns. Aber auch bei diesen ist es z. Z. nicht allgemein im Gebrauch, sondern provinziell, am meisten angeblich in Beni Sueif und Minje; vgl. نضر HḲ 23, 16 (23 m. p.); 30, 2 (29 m. p.); 32, 24 (31 i. p.); 39, 29 (37 i. p.); نضرة böses Auge, ib. 17, 24 (17 m. p.). Der jetzige Kairiner hat nur zwei Ausdrücke für „sehen“: 1) šāf, erblicken, wahrnehmen; 2) baṣṣ (seltner baṣbaṣ), hinblicken, besehen. Dagegen ist (abgesehen vom hocharabischen nāẓir [zur Zeit der napoleonischen Expedition nāḍir] und naẓāra), naḍḍāra (Brille, Fernrohr, Observatorium, Wachthurm) in Kairo vulgär gebräuchlich. Das in den Contes häufig wiederkehrende ṭall, f. u, ist in Kairo unbekannt, auf dem Lande nur strichweise im Gebrauch; vgl. Dulac p. 78.

§ 7 b, qadar — vulgär :idir, f. ji:dar.

§ 8. Die Liquidae und Lippenlaute. Die bekannte Flüchtigkeit dieser Laute bezieht sich hauptsächlich auf zwei Gruppen sprachlicher Erscheinungen, erstens auf die Lehnwörter, weiterhin auf eine Reihe von Wörtern und Functionsmitteln, die infolge ihres ausgedehnten Gebrauches, meist in der niederen Umgangssprache, der Abschleifung und Umgestaltung leichter unterliegen. Hat es nun schon ein hohes Interesse, die Gesetze zu verfolgen, nach denen der arabische Volksmund sich seine Lehnwörter ummodelt, so wächst

die linguistische Wichtigkeit dieser Lauterscheinungen noch bedeutend, wenn sich auf diesem Wege mehrere auffällige Eigenthümlichkeiten der Vulgärsprache befriedigend erklären. Am wichtigsten in morphologischer Beziehung ist hier die Verwandtschaft von b und m. So wird matā' zu betā' (vgl. § 77 c), moristan = buristan, C I, 8 Anm. 2; balfa: neben malfa: (zu MṢ 54, 1); kamaš = kabaš, vgl. zu MṢ 53, 4; ferner erklärt Spitta das präsentische mẹ vor der 1. Person plur. des Verbums aus bẹ (bi), welches er als Präposition fasste (vgl. zu § 93 c). M. E. ist die letztere Auffassung unhaltbar und als ein Nothbehelf zu betrachten. Ich kann vielmehr in dem bẹ des Präsens nichts anderes erkennen, als eine Umgestaltung des mẹ der 1. pers. pl., welches seinerseits die letzte Verstümmelung des 'ammāl, 'amma, 'am, ma, (§ 19 d; § 165, b, 4) der gegenwärtigen Handlung ist. Aus b wird m in mantalon (neben bantalon) Hosen; gamălon, Giebeldach (dies aus gabanon = גבנון, nach Wetzstein); itmaḫṭar = تبختر C IV, 20; zweifelhaft ist, ob ba'den oder ma'den (vgl. zu MṢ 67, 2) die Grundform ist. B im Auslaut fällt ab : zē = zēb, § 85, 30. L wird zu r in simsar = sensale; ramram, V, = lamlam, Bocthor „alles ohne Unterschied hinunterwürgen"; sollte ferner nicht Dār Fōr das „Land der Fūla" sein?; burkān, V, = volcano; rēt = lēt (vgl. zu § 86, 4); L wird n in karakōn, Wachtstube; kassarōna = ital. casserola; hantára (§ 86, 3); sinsile neben silsile, Rückgrat; kaum anders erklärt sich nāfūḫ, Scheitel (genauer der fonticulus beim neugeborenen Kinde) als = lāfūḫ, اليافوخ: n wird l in banto (auch manto) = paletot; ladam, vulgär, neben nazam, hocharab. V; Seif Jezel, der Held des Romans; was die Kairiner heute wie schon vor 400 Jahren (1001 N.) šinf (šimf) nennen, heisst bei den Bauern der Daġahlīje šilf, HḲ 67, 24 (64 m. p.); aus Wadi Naṭrọn wird W. Laṭron, und hieraus (vgl. zu § 37) aṭron, V; G̈ordofāl neben G̈ordofān; r wird l — lāḥ, C X, 16 vgl. MṢ 9, 16 f.; dilijet, erfuhr (ein Verb dili, zusammenlaufen, Spitta, S. 330, giebt es nicht), ḥikājāt IV, 26; ṣanṭyl aus ṣanṭūr, C III, 14. r wird n in ṭanṭūr neben ṭarṭūr, Federbusch; bunt Sa'īd = port S.; Umstellung beider Laute in 'anārib, Kaninchen, V; n wird r in marāḫīr neben manāḫīr, Nase; ingirār, Ingenieur; m wird n : بلعنيد Dulac p. 75 exprès = bil'ämid, ḥikājāt IV, 5 vgl. zu § 97 a. n wird m in 'afārīm = türk. āferīn C p. 20 Anm. 1; der fellaḥische Beter sagt ihdimū statt ihdinā, HḲ 33, 26 (32 i. p.). l fällt aus im Inlaut in wod = wuld (besonders im Sudan vgl. Spitta), im Auslaut in 'amma aus 'ammāl (§ 19 b) und in tau (MṢ 54, 11 ff.) aus tawāli. gleich, sofort; zu ta'a vgl. تعا HḲ 18, 24 (18 i. p.); 94, 12 (90 i. p.); تع MṢ 61, 7; zu minjet, Dorf, HḲ 46, 25 (44 m. p.); d fällt aus in

si = sīd (§ 17 b), in jasta = jā ustād (vgl. S. 137 A. 1), Anruf der Kutscher an einander; dem l assimilirt es sich in elly (§ 39 b).

§ 10 b 2). Assimilation des l von 'al — so mit dem l des Artikels HḲ 63, 24 (60 m. p.) عَلْشَان: vgl. 'aššān, wegen, C III, 2 (häufiger 'ala šān).

§ 11 a, d), iššabak, s'entortilla, C IV, 12; ib. b, a) die Liquida n vor r — nicht nur bei min, sondern auch bei in: ir-ra'adet, s'il tonne, C XI, 19. b) n von min vor l — HḲ 63, 24 (60 m. p.) ملتانيه aus dem Hause.

§ 11 e, 5). Im HḲ nuṣṣ (17, 20 = 17 s. p. u. ö.) neben nuṣf (20, 24, anders 20 i. p.), anṣāṣ (17, 8 = 17, 6) neben anṣāf (18, 2).

§ 14. Bei Ḥā und 'Ēn wird i zu e verdunkelt — so in murgēḥe aus murgiḥe vgl. zu 48 g und 100 a; einige Male sogar zu a, so murgaḥa neben murgiḥe; عرابى 'arābi, der Rädelsführer von 1882; im Imperf. und Imperativ von 'amal und 'irif (zu § 93 b).

§ 17 a. — In nicht wenigen rein vulgären Formen ist das aus au entstehende ō weiter zu ū abgeschliffen, so mūlid, Fest eines Heiligen; dū: (neben dō:) Geschmack (hochar. zōḳ); gūḫ, Tuch; ūlād, Kinder, Knaben; ūtād, Pflöcke; ḫuwāne, perfidement, C X, 16. 18; ṭuwāl, lang (vgl. zu § 47 a); gū'ān (dieses sogar zu gi'ān abgeschwächt) (§ 18 a; 56 d); ferner beim Verbum, so ūṛāhā, zeigte ihr § 107 b; ūryny, montre moi, C V, 22; ū'ā (seltner au'ā C VI, 2. IX, 2; V) hüte dich! — „Einige E-Laute sind aus ai entstanden" — so fasst stets in gēj z. B. am Schalter der Eisenbahn rāḥ we-gēj, hin und zurück, hocharab. zaḥāb we-'ijāb; ferner hört man غيبة oft nur als ġēt. Wie au zu ū, so wird ai einige Male zu ī z. B. laḥmẹ mīte, Aas; sīb, lasse!; sīd = saijid; Selīmān; tīl, ital. tela, Leinewand.

§ 17 c, moije, Wasser, aus umaije entstanden — vgl. § 19 d; 20 b; 45 g. Ich kann mich mit der Art, wie Spitta uralte Begriffe wie den vorliegenden nach dem Schema der alten Grammatik behandeln und sogar in eine dreiradicalige Verbalwurzel einzwängen will, nicht befreunden. Neben moije hört man im Delta maije (vgl. C VI, 12); beide Formen sind m. E. nichts anderes als das mā der Schriftsprache (und noch jetzt in Jemen), mit dem in der vulgären Sprache zum Ausdrucke der Einheit verwendeten Suffix ·ja (je) (vgl. zu § 54 b) und (bei moije) mit Trübung des ā zu einem schwedischen å (§ 13 b), vielleicht unter dem Einflusse des vorangehenden m. Dagegen ummaije (umaije) mit nur schwach hörbarer Doppelung des m (vgl. zu § 45 e; 47 a) ist maije mit dem Artikel, dessen a zu einem nach u hinneigenden trüben Halbvocal verdunkelt ist, vermuthlich durch rückwirkende Kraft des m.

[illegible] das Demonstrativ [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] Spitta [illegible]. M. Hartmann [illegible] Sprachführer [illegible] Wagner und Landberg [illegible] [illegible] als [illegible] [illegible] Form [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] sogar im Texte des [illegible] [illegible] [illegible] Spitta ZDMG XXXV. [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] Nayan [illegible].

§ 17 [illegible] HK 17. [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] 17 [illegible]

§ 17 [illegible]. Die hier verzeichneten Formen gehören [illegible] der Kanzleisprache an [illegible] die von Spitta mitgeteilten Lesungen [illegible] sind nicht allgemein gebräuchlich und als Compromiss zwischen der [illegible] Form [illegible] [illegible] und der Kanzleiform [illegible] [illegible] zu betrachten.

§ 21 [illegible] — vgl. [illegible] [illegible] C I. [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] vgl. [illegible] III. [illegible].

§ 25 [illegible] Ausnahmen — dazu gehört [illegible] [illegible], [illegible] sowohl appellativisch [illegible] [illegible] wie als Eigenname [illegible] [illegible] HK [illegible] [illegible] vgl. H. L. Fleischer, Kleinere Schriften I. 2. [illegible] und unten zu § [illegible]

§ 27. 2. [illegible] schwanger. [illegible] [illegible] Schermesser. ist der Endvocal sogar abgefallen.

§ [illegible]. Wegen [illegible] vgl. zu § [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] § [illegible] [illegible] nicht anders ist das vulgäre [illegible] [illegible] [illegible] entstanden zu denken. [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] V.

§ 31 b. 10) vgl. [illegible] HK 45. 2[illegible] [illegible] m. p.[illegible] [illegible] [illegible] C [illegible] — 16) auch [illegible] [illegible] — 17) vgl. [illegible] [illegible]! C II. 17 — [illegible] VI. 15. V; HK 40. 3 [illegible]. 4. daneben [illegible] in ähnlicher Bedeutung — 20) vgl. aḥḥai, aḥḥaija. HK 9. 15 [illegible] [illegible] — ferner [illegible] Ms 56. [illegible]. V. zum Antreiben — (22 [illegible] — 21. V — [illegible] halt! still! HK 31. 10 (30 m. p.) — 24) [illegible] [illegible] zum Locken der Hühner. HK 50. 21 [illegible] 2).

§ 32 b. S. 73 iḥna — HK 16. 20 (16 m. p.)

§ 32 c. 1) ábū oder ábu — in den Contes wiegt die Form ábūwa über: IV. 6. 9. 21. 22. V. 27. — vgl. C [illegible] [illegible] voila! § 32 c. 4) ma byš oder máhiš. — Gewisse Spuren [illegible] byje miš: VI. 2 und IX. 5 miš [illegible] . . . ; vgl. aber III. [illegible] IV. [illegible]. VIII. 3 muš [illegible] lassen erkennen, dass wie muš aus [illegible] [illegible] (§ [illegible]. 7), so miš aus máhiš geworden ist; später wurde miš [illegible] muš syntactisch überwuchert oder auf phonetischem Wege verdrängt.

§ 33 b. S. 75 2. P. Pl. kum, kū — letzteres häufig in C. [illegible] III. 17 intū wazafetkū VII. 1 ʿandukūš; VII. [illegible] [illegible] [illegible] VIII. 2 bintukū; X. 7 nājibkū. 17 sidkū; ebenso in [illegible] Ms 20. 20 f., vgl. 21. 8 ff.

§ 34 b, S. 77 — „10, 18 bilamâre, ohne Zweifel" — Spitta scheint an balä mirā (vgl. HḲ 6, 23 (7, 10)) gedacht zu haben; m. ist der ägypt. Umgangssprache fremd (hochar. šubha, vulg. šakk); jedenfalls ist der Text verderbt.

§ 35 a. Demonstrativum — دا HḲ 13, 28 (14 m. p.); 15, 2; دى HḲ 16, 15; 46, 11 u. ö.; دولا HḲ 35, 20 (دوله 34 m.p.); über die Stellung des Pronomes vgl. zu § 143.

§ 36 a — دييك HḲ 18, 8; داك HḲ 20, 5. 6.

§ 37, al, äl, verliert seinen Vocal — lifrâḥ, C III, 6; einige Male ist dies l bekanntlich anscheinend zum Radical geworden z. B. līwān; vgl. Luksor = الاقصر (Jacut's Wörterbuch I, 338); lāfūḫ (daraus nāfūḫ), Scheitel vgl. zu § 8; andererseits hat man oft ein radicales l für den Artikel gehalten und durch Abwerfung desselben eine neue Form geschaffen z. B. aṭron aus Laṭron (Natron); mīna, Hafen, aus λιμήν (Nöldeke); der pl. mijan zeigt, dass jetzt als Wurzel m j n gilt; vgl. Iskender; jaḫne aus laḫne, MṢ 70, 10 f.

§ 38 b, kâm — vgl. akam, C IX, 6; X, 2; ê oder ēś — ايش HḲ 32, 22 (31 m. p.); ايش علي ib. 38, 20 (36 i. p.); اشحالك ib. 68, 3 (64 i. p.); 69, 11. 12 (65 i. p.). An das von Spitta angeführte Zeugniss aus dem 3. Jahrh. d. H. (l. درر statt دُرّ; das Werk trägt jetzt die Signatur Adab 326) reiht sich K. al aġānī XX, 47, 10; 90, 20; Abu Nowas ed. Ahlwardt p. 24; Djawālīḳī, locutions vicieuses 146, 7 f. — lê „weshalb" — HḲ 24, 24 (24 m. p.) ليه; C IV, 8.

§ 39 a, مِن = min — C II, 4; III, 16; VII, 8 vgl. II, 5: myn elly. § 39 b elly — HḲ 13, 29; 17, 3; 60, 26; jally C IV, 15; ʿally C XI, 17; milly = min elly C X, 4 und Anm. 1. § 40 d abʿad — HḲ 33, 21. 27 (32): قبح (قاتل) الله الابعد.

§ 42 a, ايده seine Hand HḲ 23, 12; Djawālīḳī, loc. vic. 146, 1. Neben sanawât auch sanât, V. Laġwa ist nicht Nebenform von luġa, sondern: provincieller, mundartlicher Sonderausdruck. Dieselbe Tendenz der Sprache, kürzere Nominal- oder Verbal-Formen theils unter den Druck des Accentes, theils mittelst analogischer Bildung auf die dreiradicalige Normalform zu bringen, zeigt sich noch in folgenden Worten: šittä, Winter; ʿišše, Abend; fīje, Preis; kōra (neben ukra), Kugel; min und ʿan vor vocalisch anlautenden Suffixen (§ 79 c); miʿā statt maʿ (§ 79 e); ḥadd (neben wāḥid), einer (§ 80 b); bess (§ 84, 4); inn, dass (§ 88, 14 und § 165 a); akam statt kám (zu § 38 b), endlich aga, kommen (§ 107 a vgl. auch § 106 c).

§ 43 c, fu'la — furṣa, Gelegenheit, ist der einfachen Umgangssprache fremd, dagegen ist f. (ital. forza) der gewöhnliche Ausdruck für „körperliche, materielle Kraft", während :ūwa (:īwa) nur übertragen gebräuchlich ist; qurbe, alliance, C V, 29; kuhne (türk.), abgenutzt; šuhra, derjenige Name einer Person, unter dem sie allgemein bekannt ist vgl. HḲ 11, 3; سُمعة, Ruf, HḲ 81, 22 (78 m. p.); عُلقة Anhänglichkeit, HḲ 51, 23 (49, 2), doppelsinnig, denn عشق ist die Liebe, die mit Prügeln endet, ib. 52, 18 ff. (49 i. p.); مُثلة warnendes Beispiel, HḲ 9, 29 (10 m. p.); dagegen أرباب الخبرة Sachverständige (Dozy خُبرة), HḲ 56, 3 (52 i. p.), V. § 43 d, Segolatformen — waḫal, Schmutz; maġaṣ, Leibschmerz; ḍana, Nachkommen, ḥikājāt IX, 1.

§ 44 c — ġilis, schmutzig-dunkel infolge langen Gebrauches, schäbig, schlecht, HḲ 5, 23 (6 m. p.), vgl. المعانى الغلسة ib. 59, 17 (56 m. p.). Andere fa'il-Formen sind zu fi'l geworden, so kitf, Schulter, nimr, Panther, kilme, Wort; sir:a, Diebstahl.

§ 45 b, fi'āl — ḫināq, lutte, C IX, 7; šijāḫa, Amt eines Zunftmeisters (شيخ الطايفة), dagegen mašjaḫa, Amt eines gelehrten شيخ. § 45 c, fu'āl — qu'ād, C III, 7; sū: al ḫuḍār, Markthalle; qunāṣe, gésier, C IX, 4. § 45 d, fa'yl, Infinitive — نهيق und زعيق, HḲ 89, 23 (86, 9), V. § 45 e, fa'ūl bei Schimpf- und Schmeichelnamen — richtiger fa''ūl, nur dass die vulgäre Aussprache hier wie in manchen anderen Formen (vgl. § 47 a) die Verdoppelung nicht zu ihrem Rechte kommen lässt, so hannūma, Dämchen; ḥaddūta, histoire, C VI, 20. — fa'ūla statt fu'ūla, so marū'a, feines, anständiges Wesen (vgl. § 45 f.). § 45 f., fu'ūl als Infinitiv — in der Umgangssprache sehr beliebt, während die von Spitta als gebräuchlichste Infinitivform bezeichnete fa'l-Form (§ 43 a) mehr der höheren, gewählteren Sprache und dem Kanzleistil angehört, so su:ūṭ, Fallen, burūk, Knieen, durūs, Unterrichten, hugūm, Angriff, burūz, Hervortreten, vgl. ḥumûm, se baigner, C V, 10; fem. rukūbtoh, sa monture, C VI, 11. § 45 g, fe'ēl. — Trotz der fast erschöpfenden Sammlung von Beispielen hat Spitta doch versäumt, das Facit aus diesen Erscheinungen zu ziehen, dass nämlich die fe'ēl-Form ihre alte Function als Deminutivform eingebüsst hat. In den angeführten Beispielen sind zwei Klassen zu unterscheiden, erstens die Namen von Personen, Pflanzen, Thieren, Gerichten u. s. w. (hier ist fe'ēl ursprünglich eine Art Koseform, vgl. J. L. Burckhardt, proverbs no. 520); zweitens eine Reihe von Substantiven und Adjectiven, die, ehemals Deminutiva, jetzt infolge einer bekannten

linguistischen Tendenz, dem in dem Worte liegenden Begriffe sinnlichen, hyperbolischen Ausdruck zu geben, an die Stelle der Normalform getreten sind. Aber bei keiner dieser beiden Klassen ist dem jetzigen Sprachbewusstsein noch der Begriff des Deminutiven gegenwärtig. Einen theilweisen Ersatz hat sich die ägyptische Vulgärsprache in der Form fa''ūl (§ 45 e) geschaffen. Nachzutragen ist noch :uṣaijar, kurz; ḥumēḍ (auch ḥimmēḍ), HḲ 18, 24 (18 m. p.); ġewēše, Armband, V; ferner mit Anhängung der Nisbe: ṣudēri, Weste; ge'ēdi, Spielmann; ḥenēny, pains ronds, C II, 17; zuwēli, écuelle, C IX, 9. Wegen umaije vgl. zu § 17 c. Das dem Neuarabischen eigenthümliche kuwaijis erregt semasiologisch ein besonderes Interesse. Durch das jetzt ungebräuchliche kaijis auf kīs, Börse, hindeutend, zeigt es uns, wie geläufig dem Araber die Uebertragung von dem kaufmännischen Gebiete auf das allgemein menschliche, moralische und ästhetische ist, wie auch ṣāġ von der Münze auf den Charakter übertragen wird (rāgil ṣāġ, ein Biedermann opp. r. šuruk), alles dies nicht befremdlich in einem Culturkreise, wo sogar die vom Stifter des Islām geschaffene theologische Terminologie einen kaufmännischen Beigeschmack hat.

§ 47 a, fa''āl. — Trotz der ungewöhnlichen Ausdehnung dieser Form ist mir kein Beispiel der Vulgärsprache bekannt, dessen Entstehung jüngeren Datums wäre. Dagegen hat sich die neuere Sprache eine parallele Form geschaffen, die mit der inneren Intensivform nicht zufrieden die dauernde wiederholte Thätigkeit durch Verbindung des Plural mit der Nisbe auszudrücken sucht (§ 57 c). Ich füge zunächst den gegebenen Beispielen noch einige weniger bekannte im Aegyptischen heimische hinzu: baṣṣāṣyn, espions, C VII, 8; wazzân, peseur, C V, 26; qabbān, peseur, C V, 27; sauwāḥ, voyageant, C V, 26; طبّال ṭabl-Spieler, HḲ 10, 1 (10 m. p.); صحّاف Händler mit مصحف HḲ 39, 3 (37, 8); جبّان Käsemacher HḲ 44, 30 f. (42 m. p.), 45, 3; حرّاث Pflüger HḲ 47, 5; حصّاد Mäher HḲ 67, 27; كلّاف, علّاف und تّوار Stallknecht HḲ 69, 26—28 (66 m. p.); wa::âd, Lampenanzünder; mallâ, Moscheediener zum Füllen des mēḍa u. s. w.; ḥabbāk, Weber; baššār, Webstuhlmacher; rassām, Zeichner; gammā', typogr. Setzer; ḍammān, Bürge; sabbāk, Typengiesser; 'auwād, Lautenspieler; ferner mit der weiblichen Endung: ṭaijāra, loses Blatt; ḫammāra (ḫummāra), Weinstube (cf. C VI, 10: cabaret), Hotel; gabbāsa, Gipsofen; ṣa::āra, Sperbernest von صقر, Sperber, Pyramidenstätte von Memphis. In einigen Fällen lässt die vulgäre Aussprache das Tešdid fallen z. B. šamām, Zuckermelone; habāb (häbāb), Russ; segāda, Gebetsteppich, ḥikājāt II, 6; ṣuwāna statt ṣauwāna, Zündschwamm; ḫuwāne = خوّانة C X, 16. 18; endlich ist auch ṭuwāl, lang, sg. (S. 95) so zu erklären (als plur.

ist es ṭiwāl). Derselbe Trieb, welcher den das „kleine" bezeichnenden Adjectiven (§ 45 g) die Deminutivform gab, um das Begriffliche auch formell darzustellen, setzte ṭauwāl (ṭūwāl) an die Stelle von ṭawīl und verdrängte die Normalform durch die hyperbolische. Unzureichend ist es, wenn Spitta (§ 71 a) als den Plural der fa''āl-Formen die Endung -yn bezeichnet. Diese bezeichnet vielmehr meist nur einzelne Exemplare der Gattung, Zunft u. s. w., während letztere selbst durch die Femininendung ausgedrückt wird, so fagḡāla, Rettighändler, Stadttheil von Kairo; haggāne, Hegīn-Cavallerie; طوافة Nachtwächter, fell., sg. ṭāīf; gallāba, Sclavenhändler; baḡḡāra, Rinderhirten, Name eines Hirtenstammes bei Gordofān; gammāsa, Büffelhirten, HḲ 64, 19. 25; ǵannāma, Schafhirten, HḲ 64, 22, 25; šaǵǵāla, Tagelöhner; vgl. C XII, 3 ḫaijāle (einzelne) Reiter; zugleich mit der Nisbeendung (vgl. zu § 54 a. E.; 71 b) ṣaijādīja, MṢ 61, 9. § 47 b, fa''ūl — Zu ḫallūf vgl. Dozy, suppl. I, 316 a — farrūg ist fellaḥisch; in Kairo katkūt.

§ 48 a, ǵandar l. ǵandūr, vgl. MṢ 63, 16 f. § 48 f — ḫaflate, Ziererei, vgl. فلفطة HḲ 57, 23 (54 m. p.), die zugehörige Person ist hilfāṭ, V. § 48 g — murgēḫe (= murgiḫe) muss hier abgerechnet werden, vgl. zu § 14 und § 100 a; dagegen gehören hierhin 'ullēq, S. 517 unt.; šuḫšēḫe, Oberlicht; ḳulḳēl, trockner Lehmklumpen zum Bau der Fellaḥenhütte, HḲ 2, 26; 64, 20; 77, 14; 92, 31; ḫirbēṭ, nasser Lehm, HḲ 49, 17; ferner Fremdwörter, wie urnēk (türk.), Muster; kurnēš, corniche.

§ 49 a — an'ām, comme cadeau, C III, 16. § 49 b, af'al — aqwa, plus fort, C IX, 13; a'azzẹ, des plus beaux, C V, 9; arfa', feiner, dünner; u'la, oberer; aǵla, teuerer; arḫaṣ, billiger; a:rab, näher; ahbal, ganz dumm; aḥma:, jähzornig.

§ 51 a, S. 107, maḍrab, baguette, C XII, 9. S. 108 — manḍara, Veranda (C IV, 2 u. ö. Salon) — irrthümlich, denn m. bezeichnet in Kairo nur das Empfangszimmer im kleinen arabischen Hause, während in den grösseren bis jetzt das türk. salāmlik sich erhalten hat. Andere Bildungen: مجاعة „Hungerstelle", Magen, HḲ 66, 29 (63 m. p.); maksala, pl. makāsil, Faulenzerbank, HḲ 3, 19 (4, 3); maǵmara, Kohlenbecken; magjara, Kalkgrube; ma'rafa, Mähne; mabwala, Harnstelle, HḲ 53, 7 (50 m. p.), vgl. mabāl, 54, 18 (51 m. p.)); C. B. Klunzinger, Bilder aus Oberäg. 2. A. 1878, S. 213; ferner Werkzeuge: mahfa, Staubwedel; maframa, Tabaksschneidebrett; mamsaḥa, Fusskratzer. § 51 c, mif'al — mis:ā, Rinne, Wasserfurche.

§ 53 a, S. 112, taf'ile — auch bei anderen Verben als tertiae Jē ist diese Form unter dem Einflusse des Accentes zu taf'īle geworden, z. B. tagryde, guerre, C XII, 11; taǵjīre, Verleihung;

ta'ḳībe, Blattweiser, Custos; — تلقيمة quantité requise, Dulac p. 97. § 53 c — vgl. zu § 91, 6), S. 197. VI. Stamm.

§ 54 b. Ausdruck der Einheit u. s. w. durch die Femininendung a (ä, e). — Bei den schon auf ein a (ä, e) (mag dieses ursprüngliche Femininendung sein oder nicht) ausgehenden Wörtern bildet ja (je) die Einheit, so: qaššāje, brin, C VIII, 2; šilbāje, eine šilbe, S. 87; gillāje, kirsāje, ein Mistballen, HḲ 63, 24 (60 m.p.); 64, 27 (61 m.p.); 65, 9 (62, 2); 67, 11 (64, 1); ḥabbāje, ein Korn, C I, 14; ġuttāje, eine Gurke, HḲ 63, 25 (60 m.p.); nitāje, ein Weibchen; moije (aus māje, vgl. zu § 17 c); ferner viele der von Spitta S. 93. 94. 129 verzeichneten Formen, wie :anāje, ein Rohr, Furche, Geleise, Rinne; 'aṣāje, ein Stock; raḥāje, eine Mühle; bināje, ein Bau; širāje, ein Kauf; ġirāje, ein Stück Leim. § 54 b, kasaḥāne, stark hinkend, vgl. zu § 56 a. Hierher gehört auch die Function der Femininendung zur Bezeichnung des Plurals (des Collectivums) zur Vermeidung voller, schwerfälliger Formen, wie bei fa''āl (§ 47 a) und die Nisbeformen (vgl. § 71 b), ferner zur Bildung von Abstracten (§ 61).

§ 56 a, fa'lān, Adjective — 1. 'aṭšān, durstig; ebenso ḥafjān, barfuss; ġalṭān, im Irrthum begriffen; 'admān ('atmān), mangelhaft; zaurān, würgend, in der Kehle verstopft; die Analogiebildung verräth sich bei den Bildungen bardān, kalt; sa:'ān, frostig; dafjān, lauwarm; ḥarrān, heiss. Auch kasaḥāne (§ 54 b; daneben kusaḥāne) muss hier erwähnt werden, denn während der Halbvocal nach s durch das nachfolgende ḥ hervorgerufen ist (wie man auch za'ạlān, sa:ạ'ān hört) ist das ẹ am Ende jener am Wortende beliebte Zwischenvocal, der zwar nach allen Consonanten eintritt, mit ausgeprägter Vorliebe aber nach Liquiden und Lippenlauten (§ 21 b und fast auf jeder Seite der C). § 56 b, fa'alān — so dawarān, Drehung, HḲ 68, 11 (64 i.p.); tawahān, Verirrung, HḲ 67, 21 (64, 9), V; dawabān, Durchschwitzen, V; ferner auch bei starken Verben, so dass die von Spitta gemachte Einschränkung fortfällt, z. B. akalān, Beissen, Stechen (des Ungeziefers) HḲ 49, 6. 8 (46 i.p.), V; ṭafašān, fuite, C VI, 19.

§ 57 a, S. 116 oben: maṣry „Aegypter" — dagegen weist der analogisch gebildete Plural maṣarwa (Sp. § 75, II, 2 maṣāwara) auf ein maṣrawi (√ṣrw) hin, (vgl. moṣlāwi, A. Socin, arab. Sprichwörter u. s. w. 1878, p. III, neben mūṣalli, Bisṭānī's Muḥīṭ, c. 2258).

§ 58. — Sowohl ă + w als ā + w löst sich in der vulgären Aussprache zu „au" auf, so dass der zwischen § 58 a und b bestehende Unterschied im practischen Leben fortfällt; ebenso mahdawi, zum Mahdi gehörig; mūsāwi, mosaisch; 'īsāwi, christlich. Die C VII, 6. 7 auftretende Form simmāwy, empoisonneur, lässt sich nur durch die Annahme erklären, dass man den Zwischenvocal in simmẹ als Femininendung ansah. Eine zugleich morphologisch und

wegen ihres hohen Alters alleinstehende Form ist ʿabdalāwi, mit dem man z. Z. in Aegypten die grüne Gurke (Abart von cucumis melo, Boissier) bezeichnet, während es ehemals auf die Wassermelone (baṭṭīḫ) bezogen wurde; denn Ibn Ḫallikān (cf. Abd-Allatiphe, relation de l'Egypte) berichtet nach Abu'lḳāsim Ḥusein al Maġribī († 412), dass der obige Name auf den Emir von Ḫorāsān Abu'lʿabbās ʿAbdallāh b. Ṭāhir al Ḫuzāʿī († 230) zurückgehe, so dass wir schon im 3. Jahrh. d. Fl. die Schwäche des h in Allāh wiederfinden, die wir jetzt in jallā, wállā u. s. w. bemerken (vgl. zu § 25 b).

§ 59, faʿlâny — so auwalâny (§ 81 b); aḫrāny, letzter, HḲ 23, 15 (23 m. p.); 35, 15 (34, 5), V; ḥalawāni, Zuckerhändler; vgl. ṭūlānī, der Länge nach; ḳōmāni, Feind, beduinisch, Wetzstein: ZDMG XXII, 126; endlich habe ich den Plural sawā:ine, Marktbesucher, -verkäufer, gehört, aber nicht das zugehörige sū:āni; vgl. ḥowārine, Ḥaurānbewohner, Wetzstein: ZDMG XI, 499.

§ 60. — Die türkischen Nisbenendungen gi (ši, ki) und li haben sich in Kairo bei Ständenamen zahlreicher eingebürgert und erhalten, als man nach der vorwiegend militärischen Occupation der Osmanen erwarten sollte, so kerārgy, officier de bouche, C V, 1; egzāgi (neben egzāʾī) Apotheker; makwagy, Plätter, V; nešeški (statt nāšūḳği), Schnupftabakshändler; tumbakši, Rohtabakshändler; šarbatli, Sorbethändler, vgl. MṢ 70, 9.

§ 61. — S. 122, duḫūlyje ist nicht dasselbe wie duḫūl oder madḫal, sondern die städtische Eingangssteuer, octroi. Ihre eigentliche Heimat hat die hier in Frage stehende Form in der Kanzleisprache und ist aus dieser in die Umgangssprache eingedrungen; gleichwohl kann ich Spitta nicht beistimmen, wenn er hier oft „Wucherbildungen" erkennen will, die sich neben „alte gute" Ausdrücke gesetzt haben. Denn eines Theils liegen hier nicht überflüssige Umbildungen vor, sondern dieselben sind jeweilig einem practischen Bedürfnisse entsprungen, andererseits liegt diesem Urtheil eine Anschauung vom Leben der Sprache zu Grunde, die deren gesunde Fortentwickelung hemmen möchte und, indem sie die einheimische arabische Philologie und die Unterrichtsmethode practisch beherrscht, die Kluft zwischen Schrift- und Umgangssprache unnöthig erweitert hat und einen fruchtbaren Volksunterricht unmöglich macht, vgl. noch ḫissyje, Abmagerung, C III, 7; HḲ 65, 12 (62, 5); nemlīje, Ameisen(Fliegen-)schrank; aulawīje, Würdigkeit; ʿālimīje, Gelehrsamkeit; irsālīje, Mission, Expedition; maʾmūrīje, Auftrag; mīzānīje, Budget; baradyje, § 57 f; badalīje, Ablösung; ginsīje, Eigenart, Nationale; gabrīje, Entschädigung; šāhīje, Gewand, ähnlich der faragīje, nur dass letzteres gestreift ist; bin-na:dīje, baar u. s. w. Eigenartig ist ustuġāmīje, Blindekuhspiel, anscheinend eine verdorbene Nominalform von istaġamm, mit der Hülle (ġumma) verbinden.

§ 63. Zusammengesetzte Nomina. — Rein arabisch ist rismāl

= ra's māl, Einkaufspreis, Capital, V (hocharab. auch rasāmili, Capitalist), vgl. ṣarmīje, 1001 N. Die wenigen mit ḫāne zusammengesetzten, noch jetzt in Kairo amtlich gebräuchlichen Substantiva sind: batrakḫāne, Patriarchat; muhändisḫāne, polytechnische Schule; kāġedḫāne, Papierfabrik (in Būlāḳ); defterḫāne, Archiv; raṣadḫāne, Observatorium; ḍarabḫāne, Münze; egzāḫāne, Apotheke; mesāfirḫāne, zur Aufnahme fürstlicher und diplomatischer Gäste; šifāḫāne, Klinik; — Plurale von Annexionsformen: bujūt al aḫlīje von bēt al ḫalā, HḲ 27, 10 (26 i. p.).

§ 65 a, 3, S. 125 Finger der Hand — aṣ-ṣuġannan = el-ḫanṣar; andere Aufzählung in HḲ 58, 9 f. (55, 5 f.): al-ḫanṣar, al-banṣar, al-wusṭā, as-sabbāba, al-ibhām.

§ 67 a, S. 130 fa'le statt fā'ile — faḥše, des infamies, C VI, 10; mašje, marche, C VI, 11; waqfe, debout, C V, 1; ḥarsa, gardienne, C V, 10 f.; nazle, allait, C IV, 19; nadra, Schnurre; garje, Sclavin; naḫja, Seite, Richtung, vgl. zu § 70 b; 97 a. § 67 c, fa'la fem. — بيضة, شقرة, HḲ 34, 29 (33 m. p.); حولا schielend, 34, 30; 'ōga, courbé, C IV, 4.

§ 68 a, Dual — samaktēn, deux poissons, C IV, 1; ṭorṭēn, seize, C IX, 12; verdächtig ist fi'l-ḥēṭān, aux (deux) murs, C IX, 13.

§ 69, Plural. — Hier ist der gelegene Ort, um an die der neueren Umgangssprache eigenen Pluralia tantum zu erinnern, so bāṭ, Achselhöhle, C III, 9, V; manāḫīr, Nase; beni ādam, Menschenkind, § 71 d, C V, 3 u. ö., V; :aṭāīf, ein Backwerk; burām, Topf, Krug, S. 47; dibbān, Fliege, S. 111; fulūs, Geld, S. 311 Anm. 1; suṭūḥ, Dach, HḲ 44, 19 (42, 8), C III, 9, 11, V; šurūṭ, Contract; zināä, pierre à feu, C XII, 4. 8. 11; nawāḥy, côté, C p. 50 Anm. 1. Doch werden einige dieser Wörter auch noch als echte Plur. behandelt, wie fulūs und saṭḥ neben suṭūḥ, andere sind collectiv, wie :aṭāif und dibbān, und bilden Einheitsnomina.

§ 71 a — ḥiblyn, avaient conçu, C II, 2.

§ 72 a, Femininendung āt. — Man kann nicht verkennen, dass die Vulgärsprache eine Vorliebe für diesen Plural hat und ihn häufig anwendet, wo die Schrift- und feinere Umgangssprache den gebrochenen Plural vorzieht, so :aflāt neben :awāfil, Karawanen, V; šanabāt neben šawārib, Schnurrbart, V; hedījät, Geschenke, C V, 4. VI, 15, V; ġalaṭāt, Versehen, V; kafanāt, linceuls, C VII, 13; waraqāt, feuilles, C I, 6; im Ṣa'īd; ebenso als Buchtitel: „lose Blätter"; nasabāt, gendres, C XII, 7. 8; sittāt, Frauen, C II, 24, V; sanāt, Jahre; wa:fāt statt au:āf habe ich nur bei Berbern gehört; vgl. furagāt, Freuden, HḲ 85, 16 (82, 2); tigārāt, Handelsgeschäfte, ib. 87, 23 (84, 10); kuḥlāt, Augenschminken, HḲ 59, 15. 31 (56 m. p.); wuḫeilāt u. waḫalāt, Schmutzmassen, HḲ 60, 30 (57 i. p.); 61, 12 f. (58, 8); idjāt, Hände, HḲ 59, 16 (56 m. p.); 63, 13 f. (60, 8). § 72 c, Fremdwörter — so tejāturāt, Theater; kuntratāt, Börsengeschäfte; fanārāt, Leuchtthürme; limānāt, Häfen (neben mi-

jan); bostāt, Posten; ḳubūnāt, coupons; esbitaljāt, Hospitäler; šelebījāt, Stutzer, Gecken; ferner alle fremden Münzsorten: ferankāt, šillināt, līrāt, mārakāt, bārīzijāt, vgl. § 74, XVIII; rijālāt, Realen. § 72 d — auffällig ist die ungleichartige Behandlung der Formen von Verben tertiae Wau und Jē, z. B. muštarawāt, Ankäufe; mustašfajāt, hocharab., Hospitäler; munādāt, Vergantungen u. s. w. § 72 e — ḳiṭārāt, Eisenbahnzüge. § 72 f. — Ich muss Spitta widersprechen, wenn er diese Plurale pluritatis als Wucherbildungen bezeichnet, „insofern sie nicht mehr bedeuten als ihre einfachen Plurale". Denn wie man aus den angeführten Beispielen leicht ersieht, sind diese Formen Erzeugniss und ursprüngliches Eigenthum der Kanzleisprache, d. h. der administrativen, juristischen und kaufmännischen Kunstsprache und innerhalb dieser Sphäre haben diese Doppelplurale, so weit meine Erfahrung reicht, ihren vollen Werth, nicht minder wie das bujūtāt der alten Grammatik und dieselben Formen mittelalterlicher Prosa, wie furūḍāt, Beiträge (Maḳrīzī); ṭurūḥāt, Tuchsorten (Ibn Baṭṭūṭa); ḳulubāt, verzuckerte Früchte (Maḳrīzī); fujūḍāt, überströmende göttliche Gaben bei den Ṣufis. So sind z. B. rusūmāt Gebühren mit Bezug auf die einzelnen Waaren, Urkunden u. s. w.; ḳušūfāt, Listen, Indices, mit Rücksicht auf die einzelnen Waaren eines Magazins oder auf die Abtheilungen einer Bibliothek; ʻugūzāt, Lücken bei Revisionen, mit Rücksicht auf die einzelnen Gattungen des Lagers, auf die Zimmer des Bureaus u. s. w., ebenso fuṭūrāt, patisseries, C XI, 16; ʻuṭūrāt, Drogen; dušūṭāt, Fragmente; šuṭūbat, Tilgungen; gurudāt, Auszüge; furūḳāt, Differenzen in Rechnungsabschlüssen; ḥubūbāt, Körnersorten; lawāzimāt, Zubehör, Erfordernisse und so fort. In anderen Fällen haben wir es nur mit einfachen Pluralen zu thun, z. B. šuruṭāt, Contracte, von šurūṭ; ʻuḳūbāt, Strafen, von ʻuḳūba; ʻulūfat, Gehälter, Dulac p. 96, von ʻulūfa; ašjāt, Sachen, weil ašja (ašjā) als Fem. von √ ʼšj gilt, da šē (šę, š) zur Partikel degradirt ist.

§ 73 unten. — Dass dasselbe Wort mehrere Plurale hat, sei es lauter innere, oder einen äusseren und einen inneren, ist in der neueren Sprache nicht häufig und bei genauerer Betrachtung findet man meist feinere Unterschiede im Gebrauch der Formen, so ist ṣęġaijarīn adjectivisch, ṣuġār substantivisch (Spitta S. 135 Anm. 1), vgl. faʻʻāla neben faʻʻālīn, zu § 47 a; ḳāʻat neben ḳīʻān, Zimmer (vgl. zu § 72 a); lambāt neben lumaḍ, Lampen; buḥūr neben biḥār, Flüsse; gornālāt und garānīl, Zeitungen; ḫammārāt und ḫamāmīr, Gasthäuser.

§ 74, der gebrochene Plural. — Indem Spitta bei der Anordnung dieser Formen im allgemeinen diejenige Form zu Grunde legte, welche er jeweilig gehört hatte, ohne hierbei hocharabisches und echt vulgäres Sprachgut zu sondern, sind Unzuträglichkeiten entstanden, wie die, dass einerseits vulgäre Schemata unnöthig von den zugehörigen classischen abgetrennt sind (so VII fuʻāl neben V fiʻāl, XV ifʻāl und ufʻāl neben XIV afʻāl, XIII ufʻul neben XII

af'ul), andererseits entstellte vulgäre Formen in classische Schemata gerathen sind, mit denen sie nichts gemein haben, so sijās (aus sījās, sūjās) unter V statt unter VIII; ġafara und ḫafara unter IX, 2 statt unter XXII, 1. Zu den einzelnen Formen: I fu'al — uwaḍ, Zimmer, vgl. owaḍ, C XII, 7, meist ōda, owad geschrieben; bukar, vierges, C VII, 11; ḥubal, enceintes, ib.; qufaf, grands paniers, C II, 8; ḫuraṭ, Karten; eigenthümlich qulalât, gering, C VI, 14. II fu'l — ḫurs, Taubstumme; ġurb, Fremde, C VI, 5, V. IV fi'al, — ḥiṭeṭ, morceaux, C IX, 5. 13; ḥilal, marmites, C II, 4. V fi'āl — sibā' vgl. subā', C X, 12; 'iḍām, Knochen, vgl. 'uḍām, C XI, 8; ḥibāl, Stricke; widān, Ohren; bizāz, Brüste. In einigen Fällen ist af'āl vulgär zu fi'āl (fe'āl) geworden, so ḥęnâk, Mund, ḥikājāt IV, 5; sęnān, Zähne, V; V, 3 rigâle, Männer, HḲ 24, 11 (24, 3). Das in diesen Formen (vgl. Anm. 1 und wuḥūše, bêtes féroces, C X, 19, vgl. 11; bunûke sub VI; قحوفة HḲ 21, 17 (21 m. p.)) auftretende Schluss-e ist ursprünglich nur der Zwischenvocal ẹ (§ 21 b), scheint aber von dem vulgären Sprachbewusstsein als Femininum aufgefasst zu werden, so HḲ 21, 17 (21 m. p.) ḳuḥūfat ar-rīf, vgl. simmāwi, zu § 58 b. VI fu'ūl — sehr häufig, so gudūd, Voreltern; ġuṣūn, Zweige; buḥūr, der weisse und der blaue Nil; ṣuḥūn, Schüsseln; zujūt, Oelsorten; zufūt, Harze; ḫudūd, Wangen; ḫuṭūṭ, Ackerfurchen; nuhūd, Brüste; wuḥūš, C VI, 12; XI, 11, vgl. 19; subū', lions, C X, 16. 17; dumū', larmes, C VII, 14; X, 17; 'urūq, veines, C X, 17; qurūn, cornes, C V, 1; IX, 13; mulūk, anges, C VII. 12. 13. 14. 15, mit Verwechselung von mälik und mälāk; diwi = دُوِى Dintenfässer; روس, rūs, Köpfe, HḲ 21. 19. 27 (21 m. i. p.), vgl. ru'ūs, C IX, 6; XI, 19. VII fu'āl — gudād, neue; ḫufāf, feine, dünne; 'uḍām, C XI, 8. VIII fu''āl, — ḥiggāg, vulg. statt ḥuggāg, Pilger. XII af'ul — aṣḥun, Schüsseln; ashum, Loose, Coupons. XIII uf'ul — ušhur, C X, 11; XI, 2; uẓruf, Couverte. XIV af'āl — ūlād, Knaben; āmāl, Hoffnungen; aḥjān, dann und wann; abjār, Brunnen, HḲ 22, 2; aḫšāb, Holzsorten; aḥbār, Dinten; anġām, Melodien; a'ḍām, os, C II, 9, vgl. XI, 8; aṭjān, Ländereien; aḳrān, Altersgenossen; ferner von Völkern, in Analogie von akrād: arwām, Griechen, Rumelioten; aḳbāṭ, Kopten (vulgär :ibaṭ, :ebaṭ, auf dem Lande ġebaṭ). XV if'āl — ihrām, Pyramiden; iḫtām, cachets, C III, 1; ikjās, bourses, C III, 10. 16. 18; ibzāz, seins, C II, 17; ikfān, linceuls, C VIII, 7, 8. XVI af'ilā — sehr beliebt in der Vulgärsprache, asbilā, öffentliche Brunnen; azminā, Zeiten; a'ṭinā, Ställe; aḥṣinā, Pferde (collectiv ḫēl); amši:ā, Schriftproben, -muster, meist als Wandschmuck; atribā, Staubwolken; amti'ā, die auf den Propheten zurückgeführten heiligen Gewänder, in der Reliquienkammer der Citadelle; afdinā, Feddane (hochar.: fadādīn); a:nījā, Wasserröhren; أقمشة Stoffe, HḲ 26, 6 (25 i. p.);

arǵife, galettes, C III, 3. XVII fawā'il — ḍawāfir, HḲ 12, 4 (12 m. p.); 58, 22 (55 m. p.). XVIII fa'ā'il — genā'in, Gärten; da:ā'i:, Minuten; 'amā'il, Thaten; safā'in, Schiffe, fell.; ḍafā'ir, Locken. XIX fi'lān — ǵylān, ogres, C II, 18; šylān, turbans, C X, 6; ǵiṭjān, Decken; ḫīrān, Erdschrunden; widjān, Bäche; :imṣān, Hemden; firsān, chevaliers, C IX, 7. XX fu'lān — lumḍān, Lampen; ṣu'bān, Finger, V. XXI fa'lān — ḫarfān, Schafe. XXII fu'ala — 'umana, Vertrauensmänner; 'u:ala, kluge; 'ubaṭa und busaṭa, dumme; ṣulaḥa, fromme; 'uṣa, Empörer, endlich, auf Sachen angewandt, :imnä, Kalköfen von :amīn (in der Schriftsprache كمين und قمين, *κάμινος*). XXIII fa'āly — kesāwi, Kleider; sarāri, Betten; :ahāwi, Kaffeehäuser; kelāwi, Nieren; ḥadāwi, Hufe, vgl. حداون HḲ 71, 30 (68, 10); حدادى Weihen, HḲ 76, 22 (72 i. p.). XXIV fa'āla — ḥabālä, schwangere.

§ 75, II, 2, Maṣarwa (aus Maṣāwara); Ḥaḍarma, aus Ḥaḍramaut. § 75, III garānīl, Zeitungen; ḫamāmīr, Gasthöfe; fanägīn, Tassen; fawātīr, Facturen; ma'āmīr, Inhaber einer ma'murīje (eines märkäz); maḥābīs, emprisonnés, C VII, 8; taṣālīb, Räder an der ساقية, vgl. 'amāwyd statt 'awāmyd, C V, 3; عاجاجيل und هبابيل HḲ 31, 15f. (30 i. p.); Niamāniam, G. Schweinfurth, Im Herzen von Afrika. 1868. S. 97. 225.

§ 76. Accusativendung an Stellen, wo syntactisch der Nominativ erwartet wird — HḲ 42, 25 (40 m. p.): معلّق فى رقبته فارا; ميتا; 54, 12: وكان فيها رجلا (Būl. 51 m. p. رجل); 56, 30 (53 i. p.): كان سببها امراة عجوزا; 57, 29f. (54 i. p.): ألسنة اهل الريف تنصب المرفوع وترفع المنصوب كما يقولون عبد الرحمن برفع راء الرحمن الخ.

§ 77c, — بتاع HḲ 17, 13 (17, 10) u. ö.; بتوع HḲ 23, 6 (23, 2) § 77f, Accusativ — nihā'ijan, definitiv; šifāhijan, mündlich; fi'lan, thatsächlich; aḥjānan, dann und wann, vgl. § 74, XIV; hūwa 'ārif al 'arabi ṭab'an, er kann arabisch lesen.

§ 79a, — byh, C IV, 10; VII, 10; XI, 6; lyh, C p. 27 Anm. 1; V, 26; VII, 2; IX, 10; lik, masc., C XI, 5; ly, mir, mit الى MŞ 39, 8, السو „ilu", ihm, HḲ 93, 27 (90, 13); byhum, C II, 19; IV, 11; VII, 9; IX, 10; luku, C VI, 20. § 79e — معايا mit, bei mir, HḲ 27, 8 (26 i. p.); معاى ib. 36, 21. 22; (35, 5. 6 معايه); 24, 16 (24, 8), aber معى ib. 24, 15 (24, 8); معاهم ib. 23, 5 (23, 1).

§ 80 f, — die Form māje gehört nicht der Umgangssprache an, sondern ist Eigenart derjenigen Halbgebildeten, die mit der Schrift täglich verkehren, ohne in dieselbe methodisch eingeführt zu sein, also vor allem der Schreiber, der öffentlichen Erzähler u. s. w.

§ 82 b. — Auch die Procente werden durch fī ausgedrückt, x fi'l-mīje.

§ 83 b, a. E. — Beizufügen ist hier (23) ḥadā, bei, neben, gegenüber, fellaḥisch, V; HḲ 18, 24 (18 i. p. (من حدا); 21, 22 (21 i. p.); 31, 9 (30 m. p.); 93, 24 (90, 10); 94, 9 (90 i. p.), Dulac p. 89. § 83 c, — Hier müste vor allem betā' (§ 77 c) erwähnt werden, denn da nicht nur die Uebereinstimmung in Genus und Numerus mit dem vorangehenden Substantiv sich immer mehr lockert (vgl. § 119), sondern auch b. sowohl den Besitz, als alle anderen Beziehungen, welche die alte arabische Bindeform ausdrückt, bezeichnen kann, so muss es als Partikel betrachtet werden, nicht anders wie אֲשֶׁר = أَثَر oder ܒܐܬܪ = بأثر (vgl. ZDMG VI, 200).

§ 84, 6, mā beim Ausruf — C X, 19; HḲ 44, 5 (41 i. p.) ما مات; 79, 29 (76, 3) يبا ما: no. 12) kemān — mit Suffixen, kemāni, HḲ 20, 19 (20 i. p.); 28, 15 (27 i. p.).

§ 85, 1, — ba'dēn wird hocharab. gern mit summa (ṯumma) verbunden: summa ba'dēn u. s. w. Die von Wallin mitgetheilten Formen عقبان und عودان der Beduinen bei Muweiliḥ (ZDMG VI, 204) legen die Vermuthung nahe, dass in dem parallelen ba'dēn auch ein alter Dual steckt; später hat Wallin diese Combination selbst angedeutet (ib. XII, 674); es ist derselbe dualische Begriff (vgl. J. Olshausen, hebr. Sprache. 1861. § 122 und Formen wie עַרְבַּיִם, צָהֳרַיִם, البحرين). den wir in dem allen semitischen Sprachen eigenen 'alā ('alē), in ḥauwalē (§ 83, b, 20), in מִנֵּי (Jesaias XXX, 11), אַחֲרֵי, תַּחְתֵּי, בֵּינֵי, בַּעֲדֵינוּ (Amos IX, 10), עֲדֵי, אֱלֵי wiederfinden, vgl. auch die Endung āny bei Ortsadjectiven (§ 59). § 85, 7, „albatt, gewiss" (vgl. ḥikājāt VII, 13; elbattẹ, albattị, C II, 23) ist mir nie in meiner Erfahruug vorgekommen; dagegen ist das hieraus entstandene halbatt (hälbätt) (A. v. Kremer, Beitr. z. arab. Lexikogr. II, 68 [494]) in der niederen Umgangssprache Kairo's ganz gewöhnlich im Sinne von „möglich, vielleicht; nicht wahr?", synonym mit jimkin (hocharab. jumkin, rubbáma), vgl. MṢ 40, 4; 69, 8; Dulac p. 90. An den Küsten des Roten Meeres soll man albätt in gleichem Sinne gebrauchen. § 85, 24, duġry, sehr beliebt in der Umgangssprache, sowohl eigentlich, als übertragen. Für den nicht gelehrten, frommen Muslim umfasst d. alles das, was die ḳorānischen Ausdrücke الهُدَى und الصراط المستقيم u. s. w. ein-

schliessen, was dem alttestamentlichen Frommen יָשָׁר bedeutet: „jimšī duǵrī, er führt einen religiös-sittlichen Lebenswandel, er ist ein guter Muslim". § 85, 29, kēf — substantivisch, HḲ 21, 2 (21, 6), Gestalt, Aussehen. § 85, 30, zē, substantivisch, HḲ 54, 10 (51, 13) ويزيوها بزّى رجل. — Als entartete Sprache muss es gelten, wenn (besonders Europäer) zē mit dem selbständigen Pronomen statt mit dem Suffix verbinden: zē anä statt zēji anä, zē inte u. s. w.

§ 86, 4. Man muss ein zweifaches rēt unterscheiden: 1) rēt statt رأيت, vgl. ريت HḲ 16, 9; 20, 9, 30; 23, 4 u. ö., wie noch jetzt die Fellaḥen in einzelnen Verbindungen sagen; 2) die aus lēt entstandene (§ 8) Wunschpartikel, vgl. HḲ 61, 15 f. (58, 10 f.) من لغة الريافة واصلها يا ريتني بابدال اللام راء (= 73, 9 (69 m.)) يا ليتني, vgl. MṢ 14, 11 f.; 42 oben; 58, 11.

§ 88, 5, lammä, b) „bis dass". — Unrichtig ist die Behauptung Landberg's (C, glossaire p. 212), dass diese Bedeutung ausschliesslich der ägyptischen Mundart zukomme, vgl. ZDMG XXII, 74, Text, Z. 5, لمّا دعاه, vgl. 91, 3; 117, 2, aus dem Lager der 'Aneza-beduinen (Wetzstein). — c) „damit". — Ebenso scheinen mir Spitta (S. 355 oben; C p. 4 Anm. 2; p. 22 Anm. 1) und Landberg (C, glossaire p. 164) zu irren, wenn sie ammā (amm, amma) (vgl. C, glossaire) mit lamma identificieren, während es in vielen Fällen nur eine Verstümmelung von 'ammäl (§ 165, b) 4) ist, das in der Verbindung mit dem Perfectum die strenge abgeschlossene Handlung (vgl. § 84, 6; 161 e), mit dem Imperfectum die gegenwärtige Handlung bezeichnet (vgl. zu § 93 c).

§ 89 b. Verdoppelung einer zweibuchstabigen Wurzel, — kaskis, auch: vor Angst weglaufen (Hund), V; mešaršar, schartig, anders in HḲ 52, 29 (50, 5 f.); 54, 6 f. (51, 9 f.); laḫlaḫ, geschwätzig sein, wohl irrthümlich statt la:la:; ferner šakšak, brodeln, schwatzen; itnaḥnaḥ, hm hm sagen, räuspern, HḲ 28, 27 (28, 9); 27, 21 (27, 5), Dulac p. 85. 100; ṭaqṭaq, craquer, tomber, C II, 14; XII, 13; ṭanṭan, lärmen, prunken, vgl. zu MṢ 58, 13; ramram, fressen, würgen, V. § 89 c. Einsetzung einer Liquida — ḫalbaṭ, verwirren, HḲ 5, 11 (5 i. p.); 9, 28 (10, 11); 59, 11 (56, 7); laḫbaṭ, HḲ 59, 19 (Būl. 56, 15 ḫalbaṭ); قلحف von قحف s. S. 371; المعانى المسخمطة والمبانى الملغمطة, die gemeinen Gedanken und verworrenen (laǵmaṭ = laḫbaṭ, vgl. Dulac p. 104) Verse, HḲ 57, 25 (54 i. p.); تحنجل nach der Erklärung des HḲ 31, 21 (30 i. p.) „leichtfüssig dahinlaufen und wilde Sprünge machen" (vgl. حاجل); ḫalbūṣ, leichtsinnig, zuchtlos, gehört zu خبث, vgl. MṢ 57, 16 f.

§ 89 e, maf'al, itmaf'al. — Ohne Analogie im altarab., wie Spitta meint, sind diese Formen nicht, insofern wir sie wenigstens bei hohlen Verben schon in der ältesten Sprache antreffen, z. B. مكّن (Ḳor'ān) von مكان (√k w n); معّن (Asās) von معين (√'j n); مهّن (Asās) von مهين (√h w n), vgl. ferner itmaḥziq, rire, C XII, 10; itmašda:, تشدّق, gewählt, geziert sprechen; تملقش, tändeln, HḲ 19, 2 (19, 9); تمكرم, gütig sein, ib. 82, 13 (79, 4). Unregelmässig ist das (syrische?) تمعّن, nachdenken, den Sinn prüfen, von معنى z. B. Sīrat Benī Hilāl, Beirūt 1885 (1302), Buch 10, S. 57 unten.

§ 90, 4). Wie jūkal, so werden auch ju:āl, man sagt (fell. jugāl), tūfī (tuwuffi), er ist von Gott abberufen; jūgad, il y a, C I, 12 (= jagid?) und einige andere gerade der Pöbelsprache angehörige Ausdrücke vom ungelehrten Volke gebraucht; ferner hat sich die fu'ila-Form, zum Intransitiv erstarrt, in der fu'ul-Form erhalten (§§ 91, 1; 95 a, S. 207; vgl. vulgär رُعُف statt des classischen رَعَفَ. Commentar des Ḫafāǧī zur Durra des Ḥarīrī, Constantin., 1299, p. ٧ unten); gleichwohl muss mit aller Bestimmtheit behauptet werden, dass der Begriff des durch innere Abwandelung gebildeten Passivs (fu'ila, juf'alu) der Vulgärsprache vollkommen abhanden gekommen ist, wie die begriffliche Abwandlung der maf'ūl-Form (§ 97 a), die Verwischung des Unterschiedes zwischen mufa''il und mufa''al (§ 98 c), mefā'il und mefā'al; muf'il und muf'al und die Regelung dieser Formen nach den Gesetzen der Wahlverwandtschaft der Vokale mit den umgebenden Konsonanten, endlich die Verwendung der VII. und VIII. Form zur Bezeichnung des Passivs zur Genüge beweisen.

§ 91, 1, fi'il und fu'ul nebeneinander — ferner so ġilib und ġulub; biṭil und buṭul; wi:if und wu:uf (§ 18 a); ruḍjum, consentirent, C VII, 5. 6, neben dem gewöhnlichen riḍi; kimil, fertig sein, V, und kumul, V; ṣi'ib, faire de la peine, C V, 22 und ṣu'ub, V; suḫun, heiss sein, V, während jisḫan, C V, 23 auf siḫin hinweist; ṭul'u, sortirent, C X, 5 neben dem gewöhnlichen ṭili'; wirim, Sp. § 104 a, und wurum, V (wurmet el-'ēn); wiṣil und wuṣul; ġiṭis, tauchen, untergehen (Sonne), V neben ġuṭus, descendit, C V, 27. Vgl. zu § 95 a, am Ende. § 91, 2, II. Stamm. — Das a in kattafum wird zu i verkürzt durch Hinzutritt des Suffixes hā, kattifuha, C V, 28. — 3) III. Stamm, — šāhid fi, regarder, C XI, 6;

bārak li, féliciter, C V, 21; hādi, beschenken, C IV, 15; rāwig, zu hintergehen suchen, V; ʿāriḍ, rāgiʿ, widerstreben, V u. s. w. — 4) IV. Stamm. — Durch den häufigen Zusammenfall der Futura des I. und des IV. Stammes (beide jifʿil) war dem Sprachbewusstsein eine natürliche Grenze gezogen für den Gebrauch, bez. Nichtgebrauch des IV. Stammes, d. h. der letztere hat sich erhalten, wo entweder der I. Stamm ausser Gebrauch war oder das Futurum jifʿal (jufʿul) hatte. Zu aḫbar vgl. iḫbaret, C XII, 6. 10 und feaḫbaru, C XII, 7. 12; zu atʿab, C VII, 9 und die Redensart mā titʿibnīš! lass mich in Ruhe! Ich habe noch folgende Imperfecta beim Volke gefunden: jif:ir, macht arm, vgl. HḲ 32, 6 (31, 8); jiṣliḥ, macht gut; jisbit, bestätigt; jinkir, leugnet; jimḍi, unterzeichnet; jiẓhir und jibdi, zeigt; jinʿim, erweist Güte; jiḥsin, billigt; jim:it, ärgert; jisni ʿal, lobt; vgl. abkāk, te fait pleurer, C XII, 1; tetimmẹ, tu complètes, C III, 12; tiḫli, fais évacuer, C VI, 3. Ferner gehören hierher diejenigen jifʿil-Formen, deren Perfect durch lautliche Abschleifung aus dem IV. in den I. Stamm übergegangen ist, so jiʿgib, findet Gefallen, von ʿagab statt aʿgab; jeḥibb, liebt, von ḥabb statt aḥabb (von Spitta, S. 206, anders erklärt), vgl. Burckhardt, proverbs no. 642; dagegen hat das aus aṭall entstandene ṭall das Imperf. jeṭull, sieht hinab. 5) V. Stamm, Vorsatz von it — اتعلمت, habe gelernt, HḲ 18, 10 (18, 4). 6) VI. Stamm. — Der VI. Stamm findet sich allerdings in der Vulgärsprache sehr selten, nicht nur, weil man die Gegenseitigkeit durch baʿḍ ausdrücken kann, sondern auch, weil dem einfachen Volke das Bedürfniss sich nicht aufdrängt, die feineren Nebenbeziehungen, die der gebildete Araber so geschickt mit dem VI. Stamm verbinden kann, formell anzudeuten. Nach meiner Erfahrung ist der VI. Stamm, besonders der Infinitiv (§ 53 c), in der gebildeten Umgangssprache recht beliebt, so mutaʿāraf, gebräuchlich (von عُرِفَ); tadāḫal, sich einmischen; taṣāʿad, s. ausbreiten (Dunst); mutawātir, zusammenhängend; taʿāṭa, sich abgeben mit, vgl. HḲ 31, 23 (30 i. p.); 65, 31 (62 i. p.); 69, 28 (66, 11); 76, 24 (72 i. p.); 87, 25 (84, 12); bit-taṣāduf, zufällig, V; Dulac p. 63. 91, vgl. 96; tadāʿa, processieren; tamāsak, fest zusammenhalten; tanāzil, abdanken, verzichten, Dulac p. 88; tarākum, Aufschichtung, Anhäufung; tašāʿub, Verzweigung; tanāsul, Zeugung; vgl. titʿāzim, tu prononceras des paroles magiques, C II, 13; nitġālib, luttons, C IX, 10; titḫanqum, vous vous querellez, C IX, 8; iddārā, se cacher, C X, 2. 4. 12; desgleichen häufig in HḲ und anderen vulgären und halbvulgären Texten. § 91, 10), X. Stamm, — istaḥḍa, sich eine حظية nehmen, C II, 1. 26.

§ 93 b, — jifʿul-Formen sind: jiqʿodum, C III, 13; jimfuḫ, bläst, V; jibġuḍ, grollt, V. Das Praeformativ der 1. p. sg. (a)

verschmilzt mit der Bindepartikel we meist zu wa, vgl. HḲ 25, 16 f. (25, 6 f.) اعمل واخذك ولبسك وخليك واعملك وحط وعلمك „ich werde thun und nehmen und kleiden und dich machen zu und aus dir machen und legen und dich lehren“. — Dass das ع einen hervorragenden Einfluss auf das i der Praeformative ausübt, hat Spitta hier kurz angedeutet (vgl. § 14); nachzutragen ist noch, dass die beiden Verba ʿamal, f. i, thun und ʿirif, f. a, wissen, hier eine Sonderstellung einnehmen, insofern das Praeformativ hier unter dem Drucke des ع öfter zu a wird, nämlich Perf. ʿamal, C IV, 24, V; Fut. jiʿmil, C IX, 13, Gramm. S. 40, V; selten jaʿmil (jäʿmil), V; tiʿmil, C II, 6; IV, 16 u. ö. fem. VI, 10; plur. niʿmil, C IV, 2. 9; VI, 17 u. ö., V; tiʿmilu, C VII, 7; jiʿmilu und jaʿmilu; Imperativ, masc. in Kairo aʿmil, so stets in der Redensart aʿmil maʿrūf!, ebenso C VII, 5; aber iʿmil, C II, 17; V, 29; VII, 5; fem. aʿmily, C V, 24; dagegen iʿmily, C III, 2; VI, 9; X, 11; plur. iʿmilu, C IV, 18; ʿirif, fut. jaʿraf, C IV, 14. 17; V, 2. 3. 26, seltener jiʿrif, V; 3. p. fem. taʿraf, C V, 4. 16; X, 3; 2. p. fem. taʿrafy, C II, 26; V, 24; 3. p. pl. jaʿrafum, C IV, 7; 2. p. fem. imper. aʿrafy, C X, 3. Darnach ist M. Hartmann, arab. Sprachführer (1880) S. 23 f. zu berichtigen. § 93 c, — bi (bẹ) ist aus mẹ (ma) entstanden, dieses aus ʿammāl, vgl. zu § 8. Im HḲ ist das Präfix schon häufig, z. B. 14, 22 (14 i. p.) بانظر, ich sehe; 15, 6 (15, 13) باسمع, ich höre; 17, 5 (17, 2) بنجرى, wir laufen (liefen); 24, 24 (24 m. p.) بتبكى, du weinst; 33, 8 (32, 4) باشكى, ich klage; 38, 23 (36 i. p.) كلب بينبح, ein bellender Hund; 81, 3 (77 i. p.) بتسأل, du fragst; u. s. w. Der Annahme A. Socin's, dass dieses bi zu einem dem beduinischen Dialect eigenen Verbum أبى „wollen“ gehöre (LCBl. 1880, no. 25, c. 817; briefliche Mittheilung vom 16. März 1887; vgl. Fleischer zu Wallin, ZDMG VI, 210), steht vor allem das syntactische Bedenken entgegen, dass abi, nabi u. s. w. das Wünschen, die nahe Zukunft bezeichnen, also dem ägyptischen bidd (S. 350) entsprechen, während bi die gegenwärtige, im Fluss befindliche Handlung anzeigt. Durch die Vermittelung unwissender Schreiber wird es oft auch in die Kanzleisprache hineingetragen.

§ 95 a, S. 206, — das i in jeḥill steht nicht unter dem Einflusse des doppelten l (in dem Falle müssten wir eher „ä“ erwarten), sondern jeḥill ist ein dem Hocharabischen angehöriger theologischer terminus, der sich unverändert erhalten hat; den gleichen Begriff drückt jiṣaḥḥ im gewöhnlichen Leben aus. Ebenso ist das i in jeḥibb nicht von „bb“ abhängig, sondern jeḥibb ist ein Futurum des

IV. Stammes, dessen Perfectum seit langer Zeit den Vorschlag أ verloren hat (vgl. Ḥarīrī's durra, al Gawā'ib 1299, no. 6); das Particip lautet stets meḥibb, vgl. andererseits חֹבֵב liebend, Deuteron. XXXIII, 3. S. 207. — Wie fi'il und fu'ul, so stehen auch seltner fa'al und fu'ul neben einander, z. B. naqaṣ C III, 4 und nuquṣ, C IX, 3; ḥaṣal, C VII, 3 und ḥuṣul, C X, 3; ḥaḍar, V und ḥuḍur, C XII, 5. 8. 11; ḫurub (ḫurbet el medīne) und ḫarab (ḫirib?). Ich habe bereits zu § 90a, 4) erklärt, dass in dieser Nebenform fu'ul ein Rest der Passivform fu'ila zu erkennen ist und hoffe demnächst diese Ansicht, sowie das Verhältniss des vulgären Verbalvocalismus zu dem der classischen Sprache näher begründen zu können.

§ 96 Imperativ — selten ist if'alum in Analogie des Perfects (§ 94a) z. B. 'mtilum, füllt euch! ḥik. IX, 32; qūmum C VI, 17; itfaḍḍalum, VII, 6; vgl. لمون المدافيعى sammelt die Geschütze! Sirat Benī Hilal X, ٩٠, unten.

§ 97a — fā'il wird vulgär gern zu fa'l verkürzt (vgl. zu § 67a; § 68d; § 70b), so HḲ 49, 12 (46 i. p.) كاتب الدخل والخرج Secretär der Einnahmen und Ausgaben; baḫtak, t'envoie, C X, 11, بالعند bil'and statt bil'āmid Dulac p. 75, vgl. zu § 8; maf'ūl statt des Participiums eines zusammengesetzten Stammes, so malbūs (neben melabbis § 98c) statt multabis (al ginn), besessen; maṣḥūḥ, corrigirt, vgl. § 98c; mašmūl, einbegriffen, vom ungebräuchlichen šamal. Nicht selten bedient sich die Vulgärsprache der maf'ūl-Form theils infolge syntactischer Verkürzung da, wo wir ein fā'il oder eine verwandte Form erwarten; ein neuer Beweis, wie wenig dem Volke noch das passivische Element in maf'ūl gegenwärtig ist, z. B. mauḥūl, schmutzig; mafrū', effrayé, C X, 4; maġlūṭ, fehlerhaft; malḥūn, sprachlich falsch; mafrūḍ, obligatorisch u. s. w.

§ 98c — mufa''il und mufa''al nicht unterschieden: mẹšauwiš, unwohl; meḥaggib, porte un talisman, C IX, 7; mekabbibe, enroulé, C IX, 8; milauwināt, de differentes couleurs, C VII, 4; ḥagar meṭaffil, schlechter ṭafl-artiger Sandstein, der ausbröckelt; mišmiš menaššif, trockene Aprikosen; mẹṣaḥḥaḥ, Corrector; مُعَثَّر „Stolperer", MṢ 67, 13, s. u., vgl. auch HḲ 93, 14 (89 i. p.) ميم محمد يكسروا والحاء ايضا عندهم قد تكسر.

§ 99 III. Form, Participium — der Bettler ruft: jōm al ḫamīs al mẹbārik; ferner: muḥafẓa (mẹḥafẓa), Polizeiamt; al meḥafẓīn, die Schutzengel zur Rechten und zur Linken des Menschen.

§ 100 a — islim neben islam; mislim neben muslim; eine andere echt volksthümliche muf'il-Form ist munšid, der Leiter (Vorsänger) beim Zikr; murḍa'a, Amme; murgaḥa neben murgiḥe (und murgēḥe, zu § 14 und 48 g), Schaukel, Wiege; dieselbe Vermengung des activen und passiven Particips im Granadischen, vgl, Dozy, Suppl. I, 292 b. — § 100 e — seltnere Formen sind: titwehir C II, 18 und titlefit, C XI, 8 neben titlifit, II, 18; jitfataḥ, C II, 19 neben jitfitiḥ, XI, 8, V. — § 100 f — wie miṣfirr werden auch miḫḍirr, grünlich, mibjiḍḍ, weisslich gebraucht; diese Formen sind, wenn auch selten, doch vulgär verständlich und gebräuchlich. — § 100 g Participien — musta:rab, nahe; mustahgan, hegīnartig, unecht, unedel, ordinär.

§ 101 d — meḥibb, Freund; mišidd, Regierungsaufseher, HḲ 13, 20 (14, 1 شدّ) 21, 22 (21 i. p.); muhimmāt al ḥarb, Artilleriepark; istagninet, a rendu fou, C IV, 5. نستحمّا, wir wollen uns baden HḲ 21, 24 (21 i. p.).

§ 102 e — īgār, Vermiethung; atā (vgl. § 107 a) hat sich ausserdem noch erhalten in dem seltenen jet (jett), bijett, er kommt vgl. in Jemen īt, komm her, Ed. Glaser in A. Petermann's Mittheilungen, 1886, XXXII, 7 b; *ana — hierher gehört das S. 235 verzeichnete vulgäre tawāny, Zögern, bi-tawāny, gemächlich. Eine Secundärbildung aus istanna, warten, scheint das gleichbedeutende ṣann, V; C II, 14. 25; VI, 16; VII, 10 zu sein.

§ 103 a. — Insofern das ق zu Hamza geworden ist, muss auch ba:a hier erwähnt werden, vgl. zu § 107 a. Eine weitere VI. Form dieser Art ist das auch vulgäre tafā'al (itfā'al), eine (gute) Vorbedeutung in etwas finden. — § 103 b. — Wie das ursprüngliche, so geht auch das aus ق abgeschwächte Hamza hier in Jē über, z. B. itḫānēnā, تخانقنا, wir haben eine Prügelei gehabt; liḥēt, ich habe erreicht; ba:ēt und la:ēt, (§ 107 a) u. s. w.

§ 104 a. Imperfecta a) يوصل HḲ 44, 12 (42, 2); تولد HḲ 44, 15 (42, 4) u. ö. b) tiqaf C X, 5; tiqafy, C V, 22; VIII, 5; jyqa', C V, 20. Während die Bildungsweise a) nach Ursprung und Gebrauch echt vulgär, vielleicht aber jüngerer Entstehung, diejenige b) eine vulgäre Weiterbildung des classischen Substrates ist (z. B. jaṣilu, jiṣal, jyṣal), ist die S. 224 sub c) aufgeführte Form dem Volke unbekannt und gehört strenge genommen nicht in eine Grammatik des Neuarabischen. — § 104 b — Form II waṣṣafū, on a ordonné, C XII, 3; III: mewaṣfe (muwāṣafa), Schilderung; X istaufa, mestaufi, vollständig, erschöpfend.

§ 105a, Während das ältere وقد in der Vulgärsprache ganz durch قاد (statt أقاد). fut. je:id verdrängt ist, hat es sich in dem Derivat mistauqad, foyer C V, 12 erhalten. Bei den Verbis mediae Wāw bewährt sich die auch in anderen Erscheinungen (§ 3; 104a) gemachte Wahrnehmung, dass die Vulgärsprache in geradem Gegensatz zum classischen Arabisch eine Vorliebe für das Wāw hat, vgl. ʿāwiz, ʿāuz (§ 105e), عاوز HḲ 92, 13 (88 i. p.), عاود „wieder", ib. 45, 21 (43, 8), ṭiwil, f. jiṭwal, fellaḥisch, hoch wachsen; ziwir, f. a, würgen; ḥauwud, ausweichen neben حاد, f. i; kuwaijis von √kjs; šuwaije (§ 45g); vgl. § 9a; die parallelen zerstreuten Erscheinungen im Hebräischen רְוָח, גָּוַע u. s. w. — § 105e — wie râḥ auch nâb, profit, C II, 26. — § 105f, III. Form, interessant ist das vulgäre, morphologisch hierher gehörige menauwara (munāwara), manoeuvre, hochar. istiʿrāḍ. IV. Form, amāt, töten; beqym, leva, C I, 11. V. Form, iḍḍaijiq, se vit serré, C I, 11. VI. Form, itḥautum, entourèrent, C V, 28. VII. Form, inḍaijaʿ, est perdue, C I, 12, eine Parallele zu istaraijaḥ (s. u.): Bildungen, die ihren Ausgangspunkt in der II. Form statt in der wegen ihrer Kürze wenig gebräuchlichen (vgl. auch § 91, 2) II S. 194 unten) I. Form nehmen.

§ 107a, 2) adâ (idâ), Imperf. jidy ist die vulgäre abgeschwächte Aussprache für ḳaḍa, jiḳḍī (ji:ḍī, jiḍḍi). Ausgehend von Verbindungen wie :ada ḥāge (in mannigfachen Wendungen z. B. C VI, 1. 2. 3; XI, 15), :ada ʾl-ʿaṣāje, Prügel zuertheilen u. s. w. hat sich die Bedeutung von ada allmählich verallgemeinert zu der von „gewähren, leisten, erfüllen, genügen, geben" und es ist kaum zu bezweifeln, dass das philologisch nicht geläuterte Sprachbewusstsein :ada mit aʿṭa vermengt, vgl. C V, 19. 20 HḲ 18, 18 (18 m. p.) وادى لكى neben 18, 20 واعطى لكى. — 4) aza, ji'zy — das Partic. mūzi ist vulgär beliebt und zum Adjectiv erstarrt, im Sinne von zänkisch, lärmend, ungezogen. 6) ata, vgl. zu § 102e. — Hierher gehören auch infolge der Schwäche des ق die Verba la:a, treffen und ba:a (bi:i) werden, sein. Im Imperfectum von ba:a werden : und b mit Vorliebe umgestellt, V; vgl. C III, 19 p. 42 Anm. 2 und jiqba, C IV, 2. 22; V, 9; vgl. VI, 3; VII, 11; tiqba V, 18 neben tibqa, IV, 14; aqba, VII, 5. — § 107b. — Hat man einmal den Zusammenhang von aurâ und warrâ mit √r'j anerkannt, so kann man sich nicht erwehren, in paralleler Weise das theologisch wichtige הורה von הראה abzuleiten, so dass bei Gesenius sub ירה nicht weniger als drei Stämme 1) ירה, äthiop. warawa 2) ראה, 3) רוה sich vereinigt finden. — S. 238 isṭaḥjâ, sich

schämen, Imperf. jistiḥī, Imper. istiḥī, V. Das C X, 12. 13. 14. 15. 16 auftretende moijet elmeḥaijā, scheint eine Uebersetzung des eau de vie zu sein, obwohl mit Nebenbeziehung auf das ältere poetische ماء المُحَيَّا. In dem Fall müsste es aus Algerien eingeführt sein, vgl. Dozy, Suppl. I, 344 a nach Daumas; ib. II, 626 a, (nach J. Gr. Jackson), wo mahayha irrthümlich unter مائيّة steht.

§ 109 c, am Ende. — Spitta hat die Einschränkung auf die I. Form in den C p. 17 Anm. 2 bereits aufgehoben, vgl. C V, 8 megauwizāh, XI, 19 menazzilāhum.

§ 120. — Selten wird in ähnlichem Sinne rabb angewendet, z. B. rabb ad-dēn, Gläubiger, r. al-maṭlūb, Schuldner.

§ 130 c. — Veraltet ist jetzt rūḥ im Sinne von selbst, vgl. HḲ 18, 5 (17 i. p.) 23, 17 (23 m. p.); C II, 21, vgl. 22; IV, 22. 23. 24; VIII, 6; X, 18. Burckhardt, proverbs no. 650; ebenso ʿaḳl HḲ 21, 27 (21 i. p.).

§ 140 c ḫallyk — so schon in 1001 N., vgl. HḲ 18, 28 (18 i. p.) تتخليك und 19, 2 (19, 9) خليك.

§ 143 b. — In HḲ wiegt ebenfalls die Voranstellung des Demonstrativums über, z. B. 16, 15; 25, 12; 13, 28; 15, 2; 29, 6; 32, 14; 46, 11; 62, 26 u. s. w., dagegen nachgestellt 15, 23. 25; vgl. Dulac p. 59.

§ 157 b — tann ist die vulgäre Entstellung des älteren von 1001 Nacht (Dozy, Suppl. I, 151 b) Bocthor und J. L. Burckhardt (arabic proverbs, 2 ed., no. 618) als ägyptisch bezeugten tamm, fortfahren, verharren. Wegen des Lautwechsels, vgl. zu § 8; t = d, zu § 3, S. 16.

§ 163 b — ṣār scheint zur Zeit der Volkssprache fremd zu sein, findet sich aber um so häufiger in der Kanzleisprache. Dagegen wird volksthümlich gi (ga) ähnlich verwendet, V; C IV, 22; V, 20, vgl. 23; VI, 12; VII, 12; IX, 1; vgl. auch rāḥ C V, 19. 25.

§ 165 b, S. 349 f. — Dass bidd = بودّ ist, lässt sich kaum bezweifeln, wenn wir بودّ schon in der ältesten Sprache in Verbindungen finden, wo man in der jetzigen Umgangssprache bidd erwarten würde, z. B. Ṣaḥāḥ s. ودّ Vers = Muḥīṭ s. v. = Dozy, Suppl. II, 791 a; Asās s. ودّ: بودّى لو كان; بودّى لو dichterisch bei al Ḫafāgī (šifā al ġalīl, 1282, S. 58). Andererseits hat sich

das بُدّ der alten Sprache, mit dem Dozy das neuere bidd anfangs verbinden wollte, in der neueren Sprache mit einer gewissen syntactischen Verschiebung erhalten, nämlich min (bi) kull bidd, mit aller Sicherheit, durchaus, jedenfalls (in Kairo häufig, V; Bocthor; HḲ 44, 4 (41 i. p.) (من كل بدّ وسبب). — § 165 b, 2) S. 352 oben. — Die Verbindung der Präposition li mit dem Imperfectum ist so wenig zulässig wie die gleiche Verbindung von bi (§ 93 c). Mag ein Gehörfehler seitens Spitta's oder eine syntactische Unklarheit seitens des Ḥaggẹ Muḥammed vorliegen, so steht doch fest, dass hier li aus lā verderbt ist; vgl. zur Sache § 197 d, lā nach ḫāf, wie in der alten Sprache, zum Texte HḲ 14, 23 (15, 1). — § 165, 4) S. 354 f — vgl. zu §§ 8; 88, 5; 93 c.

§ 167 a — Accusativ der Richtung, vgl. gebel Qāf, C IX, 9 mit ʿala g. Q. ib.; lig. Q. IX, 10.

§ 168 b, 2), vgl. HḲ 62, 27 (59 m. p.) يباكل بفرقلة; C IV, 16 ʿamal bi; ib. V, 6. 9. bāʿet bi.

§ 198 b. — Nicht selten tritt in der nachlässigen Redeweise muš an die Stelle von mā — š zur Verneinung des Verbums, V, vgl. C p. 10 l. 3.

§ 210 c — ebenso HḲ 7, 28 f. (8, 12) 21, 20 (21 m. p.) 23, 2 (22 i. p.).

Hiermit verabschiede ich mich von Spitta und aš-Šerbīnī und gehe (dem Wunsche des gelehrten Herausgebers folgend) zu der Grammatik des Ṣabbāġ über, werde mich hier aber auf zerstreute Bemerkungen über das Verhältniss der jetzigen Kairiner Sprache zu dem lexikalischen Theil dieses Werkes beschränken in der Hoffnung, auch auf die grammatischen von aṣ-Ṣabbāġ angeregten Fragen später eingehen zu können.

S. 50, 2. 3 اصطفل. — In Kairo hört man iṣṭafil, iṣṭifil, iṣṭiflu. Die letztere Form lässt vermuthen, dass es eine Verstümmelung des allerdings ungebräuchlichen iṣṭifi + lo (lu), „vertrage dich mit ihm!" ist. Zu lo (lu), vgl. Spitta, Gr. § 33 b. — S. 50, 7 بخّ — baḫḫ, in dem angegebenen Sinne in Kairo gebräuchlich. — S. 50, 13 بازرجان, dafür in Kairo šāhbender. — S. 50, 14 برقعيدى Barḳaʿīdi „ein frecher, schamloser Kerl", vgl. Ḥarīrī's 7. Maḳāme; Jacut's geograph. Wörterbuch I, 571 f. — S. 50, 16 f. برمكى — Bermeki = marraṣ (mẹʿarraṣ), bermekīja = birgāsa, :aḥaba u. s. w.

S. 51, 6 بقجه — bu'ge, Bündel, vgl. zu Spitta S. 12, Qâf. — S. 51, 19 بُضَلا buzala ängstlich, muthlos, blöde in der Gesellschaft. — S. 51, 20 بطبط baṭbaṭ, denominativ von baṭṭa, Ente (Spitta § 89 b), bedeutet zunächst das Plätschern im Wasser, weiterhin das Geräusch des خارى unter gewissen Umständen. — S. 51, 21 bazzaz, gebräuchlich.

S. 52, 3, vgl. zu S. 67, 2. — S. 52, 10 f. barṭa', vom widerspänstigen Zugthier und vom wilden, ausgelassenen Kinde. — S. 52, 12 بوجه, bōga, tröste dich! — S. 52, 15 f. bōġāz, in Aegypten jetzt noch von den Hafenbefestigungen in Dumjāṭ, Rašīd und Alexandrien gebraucht. — S. 52, 20 f. — baḥbaḥ, etwa unser vulgäres „bummeln", sorglos schlendern u. s. w. — S. 52, 22 f. برجمة, bargam ist 1) das Girren der Taube, das Brodeln des Wassers, das Knistern des Feuers u. s. w., 2) flüstern, beschwatzen, vgl. die bezeichnende Lage HḲ 84, 1 (81 i. p.): „er deutelte und beschwatzte und grunzte und murmelte und schäumte".

S. 53, 1 baġdada, Sprödigkeit, Geziertheit des Weibes. — S. 53, 3 banadora, aus pomma d'oro, in Aeg. seltner als bedingān aḥmar. — S. 53, 4 بقبشه l. بكبشه, bakbišoh, ich fasse es! wie der im Finstern Tappende ausruft.

S. 54, 1 بلفكى l. بلفق balfa:, auch malfa:, listig, verschmitzt, vgl. أحاديث ملفّقة, gefälschte Traditionen. — بوليصة, polizza, gebräuchlich. — S. 54, 4 bāla, Schwert, türk., mit تفخيم des Lām d. h. wie das polnische ł; ital. balle, Ballen Zeug, ohne تفخيم. — S. 54, 5 bahwara, auch bihwār, synonym mit takabbur und fašār, Grossthuerei, Scheinenwollen, Gerede ohne Sinn und Zweck, vgl. فشروى im HḲ (Dozy, Suppl. II, 268 b). — basīsa, im Ṣa'īd bissīsa, vgl. Dozy s. v. — S. 54, 8 tūhā, auch teihā (tihā), Itbā'-Reimendungen zu abūha (abīhā). — S. 54, 11 tau, gebräuchlich, ferner tau mā, wann = مَتَى. — S. 54, 19 تنبيقة, vgl. Ṣ. 68, 9 f., Reizung, Aerger.

S. 55, 1 tarrās, Lastträger, Packesel, eigentlich und bildlich. — S. 55, 3 tabāt, balā t., das geht nicht, das ist zu viel! — S. 55, 6 gädä' 1) junges Kalb, fell., 2) Bursche, Junge, zumal beim Anruf, jā g.!, 3) schlau, pfiffig, geweckt, unser vulgäres „helle". —

S. 55, 9 ge'ēdi, vgl. Spitta, C gloss.; ḥik. IV, 1. — S. 55, 13 ga'īṣ, seltner gi'īṣ, stark, selbstbewusst, tyrannisch, vgl. HḲ 46, 24 (44, 11) und kalbẹ gi'āsy, Spitta, ḥikājāt IV, 5. — S. 55, 22 früher gōḫdār und giwāḫdār, jetzt wenig gebräuchlich. — S. 55, 23 gursa, vulgär girse.

S. 56, 3 gäbä, davon gabba, umsonst geben. — S. 56, 4 gauwan, ausfragen, durch schlaues Ausfragen herauslocken. — gahrama, balä g., ohne Scherz, Spott! — S. 56, 17 ḥētin, حيث أ(ن), in Aegypten nur auf die Zeit angewandt. — S. 56, 20 ḥās, weg damit! — ḥōs we-dōs, Mühe und Noth, lauter Plage. — S. 56, 21 meṭhaijin ist ein vulgärer Ausdruck für reich, begütert, etwa unser: er sitzt im Fett! — S. 56, 22 ḫaswak, von einem Kunden, der beim Verkäufer alles durchstöbert und den Laden verlässt, ohne gekauft zu haben.

S. 57, 1 ḥimla, vulgür hamlä, plur. ḥimal, jetzt Eingangszoll, wie meks, während firḍe zur Zeit Gewerbesteuer ist. Die zugehörigen Beamten heissen ḥimali und makkās. — S. 57, 12 l. كالكحل, d. h. das Schminken der Augen mit kuḥl giebt ihnen nicht dasselbe schöne Schwarz, wie die natürliche schwarze Farbe der Augenwimpern oder Brauen (schon durch das Citat im Vorwort berichtigt). — S. 57, 15 ḫuršūf, vulgär ḫaršūf, ḫäršūf, sachlich und etymologisch „Artischocke“. Die unsinnige Ableitung des letzteren Namens (Littré s. artichaut) von أرضى شوكى ist sogar in den Muḥīṭ übergegangen. — S. 57, 16 ḫalbūṣ, ḫalbūs, vgl. zu Spitta § 89c. — S. 57 unten, daḫḫ ist ein Deutewort der Kinderstube und bezeichnet 1) alles Schimmernde, Schöne, Reizende, 2) das Feuer, als verzehrende Macht, die schmerzende Flamme u. s. w.

S. 58, 1 dardaš, dummes Zeug reden, vgl. HḲ 85, 30 (82 m. p.) 86, 6 (82 i. p.) 92, 9 (88 i. p.). — S. 58, 2 duš, beim Schachspiel, Triktrak u. s. w. gebräuchlich, :idētẹ loh duš, ich habe ihn besiegt. — S. 58, 7 دمنجا(ن), italien. damigiana, während Dozy (Suppl. I, 459b) auffälliger Weise den Ursprung des Wortes unsicher nennt. Romanisten müssen entscheiden, ob damigiana oder dame-jeanne ursprünglicher ist. — S. 58, 9f. dandūf, pl. danādīf und danadfe, von Mehren-Dozy (vaurien) nicht ganz richtig verstanden; d. ist derjenige, welcher es schlau anzugreifen glaubt und doch nichts fertig bringt, weil er linkisch und täppisch ist, besonders im geschäftlichen Verkehr, vgl. Spitta, amsāl no. 30: „eitler Thor“. — S. 58, 10 duġrī, vgl. zu Spitta § 85, 24. — S. 58, 11

rēt, vgl. zu Spitta § 86, 4. — S. 58, 13 f. ranna, gein verbunden mit ṭanna, vgl. ṭanṭana 62, 7 und ṭašša 62, 2. Alle diese Wörter gehören zu jener Klasse von Empfindungslauten und gereimten Klangwörtern, die im familiären Verkehr, in der Kinderstube und im Strassenleben ihre Heimath haben, ohne in der Litteratur ans Tageslicht zu kommen; ranna (we-ṭanna) geht z. B. auf den Empfang von Gästen: „warum so viel r. ṭ.?“ „macht doch nicht so viel r. ṭ. (grosse Geschichten)!“ — S. 58, 15 rahdala, gebräuchlich. — S. 58, 19 raḫīṣ, vom Manne, lästig, geschwätzig, unerträglich, synonym te:īl, vgl. 61, 15. — S. 58, 20 rište pers., vgl. (bi)-maristān, im Ṣa'īd rašde, eine Art Macaroni, vgl. Dozy s. v.; ferner bedeutet es im Delta (V) und in Syrien (M. Hartmann, arab. Sprachführer (1880) S. 175 a) das sich nudelartig langziehende Dotter des weichgekochten Eies (bēḍ birište).

S. 59, 7 zanṭarah, itzanṭar, jitzanṭar u. s. w., gebräuchlich. — S. 59, 11 zabūn, vulgär zubūn ist 1) eine Art Weste, ein Wamms mit langen Aermeln, HḲ 25, 23 (25 m. p.), 2) der Kunde sowohl als sein ständiger Verkäufer, 3) von 2) entlehnt, خليل المرأة (al Busṭānī), auch ägyptisch, vgl. MṢ 62, 15. — S. 59, 13 zaijiḳ, fein, artig, im gesellschaftlichen Verkehr.

S. 60, 14 daher der Fluch al'an sansafīlak!

S. 61, 9 šuraṭi, vorzugsweise Taschendieb. — šanjara, davon mešanjar 1) gerändert, von Münzen, 2) vergnügt, aufgeräumt. — S. 61, 15 ṣadāġa, synonym mit raḫāṣa 58, 17. — S. 61, 16 f., vgl. hiermit HḲ 89, 19 (86, 5); 90, 17 (87, 3): „beständig in harter Arbeit und Plage“ u. s. w.

S. 63, 1 'afara, allein HḲ 9, 20 (10, 3) oder verbunden mit ġabara, ib. 87, 29 (84 m. p.); 89, 14 (86, 10) „Staub aufwirbeln“, unnützer Lärm, vgl. עֲפַר יַעֲקֹב Numeri XXIII, 10 und mit anderer Wendung des Bildes עָפָר (וָאֵפֶר) Genes. XVIII, 27. Psalm. CIII, 14. — S. 63, 18 balā ġōš „ohne Lärm“! sage nicht so!, das ist zu viel gesagt!, zur Einschränkung einer Aussage.

S. 64, 2 فلاتى nicht von فلت, sondern von فأل (vgl. Bocthor unter bonne aventure) Wahrsager, Schwindler, Gauner; unsittlich, verkommen. Von dem Secundärstämme فلت leiten sich فَلّت und فالِت ab.

S. 66, 19 لقمة القاضى statt des türkischen لُ قادن „Damen-Brot“.

S. 67, 2 ma'den, auch ba'den, in Kairo (und ganz Aegypten) Partikel des Beifalls, der Zustimmung. Welche von beiden Formen

ursprünglicher ist, wage ich nicht zu entscheiden (vgl. zu Spitta § 8; Dozy unter عدن). Das sowohl syrische (52, 3f.) als ägyptische (1001 N.) ba'di, Lieber, Freund! kann nicht gut von ba'den (ma'den) getrennt werden. — 67, 8 me'aggab! so im Ṣa'īd, in Kairo 'agīb und 'agā'ib! auffallend, schön, heiter, drollig! — S. 67, 10 mihjāṣ 1) ein unbrauchbarer, überflüssiger Mensch, 2) wohl infolge einer Volksetymologie (aus mi:jās?), der Sekundenzeiger an der Uhr. — S. 67, 12 mēṭ, schon der älteren Sprache angehörig (Ḳāmūs); in Kairo sagt man balā mēṭ, lass mich in Ruhe! — 67, 13 me'attar (vgl. zu Spitta § 98 c), in Aegypten: einer, der viel stolpert, Pechvogel. — S. 67, 18 f. marmata von marmat statt marmad, mit Asche (ramād) bestreuen, beschmutzen, verderben, plagen, erniedrigen, vgl. Dozy s. مرمت und مرمط; davon verschieden ist itmarmat, Küchenjunge sein, Spitta S. 192. — S. 67, 21 maḥḥāṭ, mit schwerer Arbeit belastet.

S. 68, 1 mi'lāḳ, vulgär ma'lā: 1) Schlinge, Strick, so im Ṣa'īd, 2) = احليل in Kairo, 3) wie unser „Geschlinge", die in der Bauch- und Brusthöhle befindlichen Körpertheile.

S. 69, 1 nemrūd, auch mit dem Nebenbegriffe: listig, gemein (شقّى). — S. 69, 15 وشوش, vulgär statt وسوس, wie لطش statt لطس, قَشّ statt des untergegangenen قسّ (nach קָשׁ).

Die Wasserweihe nach dem Ritus der äthiopischen Kirche.

Von

Carl von Arnhard.

In dem Werke Hydragiologia, welches zu Rom im Jahre 1586 erschien [1]), ist unter Anderem auch der Ritus der Wasserweihe bei den Aethiopen besprochen und der diessbezügliche Text nebst lateinischer Uebersetzung mitgetheilt worden.

Der Vollständigkeit halber führe ich die schon in meiner Vorrede zur Liturgie des Tauffestes der äthiopischen Kirche erwähnte Einleitung des betreffenden Abschnittes der Hydragiologia auch in dieser Abhandlung an, um den Leser von der Geschichte des Textes in Kenntniss zu setzen. Letzteren habe ich trotz aller seiner Fehler möglichst genau copirt, und in den Anmerkungen nur die gröbsten Verstösse mit sic! bezeichnet; die Restituirung des äthiopischen Textes in Originallettern habe ich noch hinzugefügt.

Der in den Anmerkungen citirte griechische Bibeltext wurde Reithmayr's Ausgabe des Neuen Testamentes (München 1847) entnommen.

Die Transcription mit romanischer Schrift, welche ebenfalls in dem Buche vorgetragen ist, lohnt kaum die Mühe des Abschreibens; sie ist durchaus so verworren und unrichtig, dass daraus nicht die mindesten sicheren Anhaltspunkte für richtige Aussprache und Accentuirung der Wörter gewonnen werden können. Es steht, um nur ein einziges Beispiel anzuführen, für: ከመ፡ ንፈጽም፡ ዛተ፡ ዐለተ፡ ቅድስተ፡ ኵሉ፡ መዋዕለ፡ ሕይወትነ፡ በኵሉ፡ ሰላም፡ ምስለ፡ ፈሪሆትከ፡ chama nephazzem ratha (sic!) nghelatha (sic!) qedsetha chuelo mauanghla (sic!) hhijuathana bachuelu salam mesla phariho thacha u. s. w.

Wir wollen nun zur Einleitung des Kapitels in der Hydra-

1) Der vollständige Titel des Buches ist: M. Antonii Marsilii Columnae Bononiensis J. C. Archiepiscopi Salernitani Hydragiologia sive De Aqua Benedicta.

giologia mit dem Titel „die Wasserweihe nach dem Ritus der Aethiopen" übergehen. Bemerkt sei, dass jene Texte und deren lateinische Uebersetzungen vorangehen, welche auf die Weihe des Wassers und des Salzes bei den Griechen, den Armeniern und den Syriern Bezug haben.

Auf Seite 521 lesen wir:

Libet postremo adjicere ritum Aethiopum Indorum, seu Abyssinorum, qui sub ditione Preti Joannis degunt, quo in sanctificanda aqua utuntur.

Hic vero ritus excerptus est ex illorum sacerdotali libro, quem Sincsar [1]) appellant. Qua tamen in re illud lectorem admonemus, preces nimirum, quae huic sanctificationi adhibentur, esse apud eos communes cuicunque rei benedicendae. Sed huic addi ex Evangelio lectiones, quae inferius sunt adscriptae et adjici salis misturam cum signo crucis, licet inibi non sit adnotatum. Id quod testatus est nobis Jacobus Abbas Aethiops ordinis S. Antonii, vir pius et religiosus, Prior in Ecclesia S. Stephani, quae sita est ex posteriori parte Vaticanae Basilicae, et hujus nationis peculiaris, qui a multis annis in Urbe commoratur, huc a fe : re : [2]) Paulo III. Pont. Max. evocatus. Cum vero Aethiopici characteres nobis in promptu non essent, curavimus eorum loco substituendos Arabicos, qui et ab Aethiopibus plane intelliguntur, quibusque interdum et ipsi uti solent.

In his vero characteribus omnibus Armeniis, Chaldaicis et Arabicis exprimendis et componendis, ac in latinum vertendis amantissime nobis operam praestiterunt Timotheus Nordinus, Patriarcha Antiochus, Jo. Baptista Raymundus, et Thomas Terracinensis ex Praedicatoria familia, et Marcus Antonius Abagarus Romanus, ex Armenia oriundus, viri docti et insignes, atque huic negotio a sede Apostolica praepositi.

Sacerdos igitur aquam benedicturus signat se prius signo crucis, praemissaque ex animo oratione Dominica, recitat reverenter psalmum: Miserere mei Deus, ac deinde dicit orationem, quae sequitur: deinceps recitat alterum Evangeliorum S. Marci, vel S Joannis: demum submissa voce claudit hanc benedictionem, cum Credo et Ave Maria.

Aethiopum igitur ritus sic habet:

---

1) sic!   2) sic!



أَبُونَ زَبَسَمَايَاتْ تَشَاهَلَنِى	አቡነ፡ ዘበሰማያት፡፡ ተሠሀለነ፡
اِغْزِيَاو بَكَمَ عَبَيَا * يِبِلْ كَهْن	እግዚኦ፡ በከመ፡ ዐበየ፡ [ሠሀልከ፡፡][1] ይብል፡ ካህን፡
صَلُتَا أَكُوءِتِتْ * نَااكُوءتُ	ጸሎት፡ አኰቴት፡፡ ናእኵቶ፡
لَغَبَرَ شَنَايِت لَعْلِنَ اِغْزِيابِحِرْ	ለገባሬ፡ ሠናይት፡ ላዕሌነ፡ እግዚአብሔር፡
مَحَرِى أَبُوهُو لَاِغْزِيَاءِن و	መሐሪ፡ አቡሁ፡ ለእግዚእነ፡ ወ
أَمْلَكَنَ ومَدْخَانِينَ يِيَاسُوسْ	አምላክነ፡ ወመድኅኒነ፡ ኢየሱስ፡
كَرِسْتُسْ اِسْمَ سَوَرَنَ ورَدْأَنَ	ክርስቶስ፡ እስመ፡ ሰወረነ፡ ወረድአነ፡
وَعَقَبَنَ وتَمَاحْصَنَنَ أَقْرابَنَ	ወሀቀበነ፡ ወተማሕፀነነ፤ አቅረበነ፡
خبِاهُ وَتَوَكَفَنَ وَأَصْنِعَنَ وَ	ኀቤሁ፡ ወተወከፈነ፡ ወአጽንዐነ፡ ወ
أَبْصِحَنَ اِسْكَ زاتِى سِعَتَ	አብጽሐነ፡ እስከ፡ ዛቲ፡ ሰዐት፡፡

1) Ps. 50, 1.

ንስአል : እንከ : ካዕበ : ኪያሁ : ከመ :	نسألُ إنْكَ كَعْبَ كِيَاهُ كَمَا
ይዕቀበነ : በዛቲ : ዕለት : ቅድስት :	يِعْقَبَنَ بَزَاتى عِلَتَ قِدْسِتْ
ኵሉ : መዋዕለ : ሕይወትነ : በኵሉ :	كُوءلَ مَوَعْلَ حِيوَتَنَ بكُوءلُ
ሰላመ : አኃዜ : ኵሉ : እግዚአብሔር :	سَلَمْ إحَزِ كُوءلُو إغزِيَابِحرْ
አምላክነ :: ጸልዩ : እግዚኦ : እግዚኦ : 1)	إمْلَكَنَ صَلْيُوْ إغزِيْاء إغزِيَا
እግዚአብሔር : አኃዜ : ኵሉ : አቡሁ :	إغزِيَابِحِرْ أَحَزِ كُوءلُ أَبُوهُ
ለእግዚእነ : ወአምላክነ : ወመድኃኒነ :	لَإغزِياءنَ وأَمْلكنَ وَمدْخَنِينَ
ኢየሱስ : ክርስቶስ : ናአኵተከ :	يِاَسوس كَرِسْتُسْ نَاكُوءتَكَ
ላዕለ : ኵሉ : ግብር : ወበእንተ : ኵሉ :	لَعْلَ كُوءلُ غِبِرْ وبَاءنْتَ 2) كُوءلُ
ግብር : ወውስተ : ኵሉ : ግብር : እስመ :	غِبِرْ وَ وُسْتَ كُوءلُ غِبِرِ إسْمَ
አንተ : ሰወርከነ : ወረዳእከነ : ወ	أَنْتَ سَوَرْكَنَ ورَدَاكَنَ وَ

ዐቀብክነ ፡ ወተማሕፀንክነ ፤ አቀረብክነ ፡	عَقَبْكَنَ وتماخْصَنْ كَنْ(3 أَقْرَبكَنَ
ኀቤከ ፡ ወተወከፍክነ ፡ ወአጽንዕክነ ፡	خابِكَ وتَوَكَفْكَنَ وأَصْناعْكَنَ
ወአብጻሕክነ ፡ እስከ ፡ ዛቲ ፡ ሰዐት ፡	وَأَبْصَحْكَنَ اِسْكَ زَتى سَعِتْ
ወበእንተ ፡ ዝንቱ ፡ ንስእል ፡ ወናኅሥሥ ፡	وَبَاءنْتَ زَنْتُ نَسْاءل ونخَشِشْ
እምነ ፡ ኂሩትከ ፡ አመፍቀረ ፡ ሰብእ ፡፡	اِمْنَ حيرُوتِكَ اِمَفْقَرَا سِبِاء
ይብል ፡ ዲያቆን ፤ ንሡ ፡ ወአስተብቍዑ ፡፡	يِبِلْ دِيَاقُنْ حِسُو وَأَستبقُوء عُو
ይብል ፡ ካህን ፤ ሀበነ ፡ ከመ ፡ ንፈጽም ፡	يِبِلْ كَهْن هَبَنَ كَمَ نِفَصِمْ
ዛተ ፡ ዕለተ ፡ ቅድስተ ፡ ኵሎ ፡	زَتَ عِلَتَ قَدْسِتَ كُوءلُ
መዋዕለ ፡ ሕይወትነ ፡ በኵሉ ፡ ሰላም ፡	مَوَاعْلَ حيِوَتَنَ بكُوءلُو سَلَمْ
ምስለ ፡ ፈሪሀትከ ፤ ኵሎ ፡ ቅንአተ ፡	مِسْلَ فريهْتَكَ كُلُو قِنَاتْ

1) እግዚአ ፡ ist hier vielleicht irrthümlich wiederholt. 2) H. يَاءنْتَ. 3) sic!

ወኵሉ : መክሬ : ወኵሉ : ምግባረ : ሰይጣን :	وكُوءلُو مَكَرَ وكُوءلُو مِغْبَرَ سَيْطَنْ
ወምክረ : ሰብእ : እኩያን : ወትንሣኤ :	ومَكَرَ سَبْاء إكويَانْ وتَنْشَاء
ፀር : ዘኅቡእ : ወዘገሃድ : አርሕቆሙ :	صَرْ زَحِبُواء وَزَغَهَدْ أَرْحِقُمُو
ወአሰስሎሙ : እምኔየ : ወእምኔ :	وأَسَسْلُمُو إمْنَى وإمْنَ
ኵሉ : ሕዝብከ : ወእምዝንቱ : መካን :	كُوءلُو حِزْبِكَ وإمْزِنتُ مَكَنْ
ቅዱስ : ዘዚአከ ፧ ኵሉ : ሠናያት :	قِدُوْسْ زَزِيَاكَ كُوءلُو شَنَيَاتْ
ዘይሤኒ : ወዘይኄይስ : አዝዝ :	زِيشَاءنِي وزَيِحَايِّسْ أَزِزْ
ለኒ : ቦሙ : እስመ : አንተ : ዘወሀብከኒ :	لَنَبُامُوْ[1] إسْمَ أَنْتَ زَوَهَبْكَنَ
ሥልጣነ : ከመ : ንኪድ : ከይሴ : ወ	شِلْطَاْنَ كَمَ نِكِيدْ كَيْسِي و
ዐቃርብተ : ወደበ : ኵሉ : ኃይለ : ጸላኢ :[2]	أَقَارْبِتْ وديبَ كُوءلُوْ خَيْلَ صَلَى
ወኢታብአኒ : እግዚአ : ውስተ : መንሱት :	وإتَبَانَ إغْزِيَا وُسْتَ مَنْسُوتْ

أَلْ أَنْخِنَنَ وَبَلْتَحَانَ إِمْكُوئِلُو	አላ : አድኅኒ : ወባልሐኒ : እምኵሉ :
إِكُوىْ بِصَّاغَا وَبَشَاهْلْ وَبِفِقَرَ	እኩይ : በጸጋ : ወበሠህል : ወበፋቅሪ :
سِبْاء زَلْوَلْدِكَ وَاخْدْ إِغْزِيَاءِنَ	ሰብእ : ዘለወልድከ : ዋህድ : እግዚእነ:
وَأَمْلَكَنَ وَمَدْخَانِيِنَ يَاسُوس	ወአምላክነ : ወመድኅኒነ : ኢየሱስ :
كَرِسْتُسْ زَبُأَتُو لَكَ مِسْلَاءِهُو	ክርስቶስ : ዘቦቱ : ለከ : ምስሌሁ :
وَمِسْلَ قِدُوسْ مَنْفَسْ سِبْحَتْ	ወምስለ : ቅዱስ : መንፈስ : ስብሐት :
وَإِخِيزْ يَأَزِنِى وَزَلْفَنِى وَلَعْلَمَ	ወእኂዝ : ይእዜኒ : ወዘልፈኒ : ወለዓለመ :
عَلَمْ أَمِنْ ،	ዓለም : አሜን::

---

1) Den einzig richtigen Aufschluss über diese Stelle verdanke ich der Güte Herrn Prof. Dr. Aug. Dillmann's in Berlin. Die sinnlose Uebersetzung des Textes mit: praecipe ut ea (sc. bona) loquamur, wie sie im Buche auf pag. 531 verzeichnet ist, war selbstverständlich unter allen Umständen zu verworfen. 2) Die Bibelstelle Lucas 10, 19 lautet jedoch: ወናሁ : ወሀብኩክሙ : ሥልጣነ : ትኪዱ : ዲበ : ዐቃርብት : ወዲበ : አሬዊተ : ምድር : ወዲበ : ኩሉ : ኀይለ : ጸላኢ : ወአልቦ : ዘይነክየክሙ ::

ወእፌ፡[1] እንከ፡ታጠምቅ፡[ለእመ፡] ኢኮንከ፡ክርስቶስሃ፡
ወኢኤልያስሃ ፡ ወኢነቢየ፡፡ ወአውሥአ ፡
ዮሐንስ ፡ ወይቤሎሙ ፡ አነሰ ፡ ኣጠምቀክሙ ፡
በማይ ፡ ወማእከሌክሙ ፡ ሀሎ ፡ ይቀውም ፡
ዘኢታአምርዎ ፡ አንትሙ ፡ ዘኢይደልወኒ ፡
እፍታሕ ፡ ቶታኒ ፡ አሣእኒሁ ፡ ዘይመጽእ ፡
እምድኅሬየ[3]፡፡ ወከመዝ ፡ ኮነ ፡ በቢታንየ ፡
በቤተራባ ፡ በማዕዶተ ፡ ዮርዳኖስ ፡[5]
በኀበ ፡ ሀሎ ፡ ያጠምቅ ፡ ዮሐንስ ፡፡[6]
ቀዳሚሁ ፡ ለወንጌለ ፡ ኢየሱስ ፡ ክርስቶስ ፡
ወልደ ፡ እግዚአብሔር ፡ በከመ ፡ ጽሑፉ ፡ ውስተ ፡

وِفُ إِنْكَ تَاطَمْقْ يَاءكَنْكَ كْرِسْتُسِهَا
وَاء إِلِيَاسِهَا وَإِنبِيَا، وَأَوْشَا
يُحَنِسْ وِإِيلُمُ[2] أَنَسَ أُطامقَكْمُو
بَمَاى وَمَاإِكَلِكْمُو هَالُ يِقَوْمْ
زَيِتَأَمِرُو أَنْتِمُو زَإِيدَلْوَنِي
إِفْتَحْ تُتَانِ أَشَاءنِيهُو زِيمَصْاءْ
إِمدَخْرِاءِيَا وَكَمَزْ كُأنَ ببيتَانيا[4]
بِبِتَ راب بماعدُأتَ يُرْدُنُسْ
بَخَبَ هَلُ يَاطَمِقْ يُحَنِسْ،
قَدَمِيهُ لَوَنْجِلْ إِيَاسُوسْ كْرِسْتُسْ
وَلْدَ إِغْزِيَابِحِرْ بَكَمَ صِحُوفْ وُسْتَ

نَبِيَات نَاهُ أَنَ اِفَانُو(7 مَلْكِيَا	ነቢያት ፤ ናሁ ፡ አነ ፡ እፌኑ ፡ መልአክየ ፡
قِدْمَ غَصْكَ زِيَصَيِّح فِنُتَكَ قَالَ	ቅድመ ፡ ገጽከ ፡ ዘይጼይሕ ፡ ፍኖተከ ፡፡ ቃለ ፡
أُوَادِي زَيِسَبِّك بِغَدَمْ صِيحُوا(8	ዐዋዲ ፡ ዘይሰብክ ፡ በገዳም ፡ ጺሑ ፡
فِنُتَ اِغْزِيَابِحِرْ وَعَرِّيُو فِنُتَ	ፍኖተ ፡ እግዚአብሔር ፡ ወዐርዩ ፡ ፍኖቶ ፡[9])
وَهَلَوُ يُحَنِس يَاطَامِقُ بِغَدَمْ	ወሀሎ ፡ ዮሐንስ ፡ ያጠምቅ ፡ በገዳም ፡
وِيَسَبِك طِمْقَت كَمَ يِنْسِحُ وِ	ወይሰብክ ፡ ጥምቀተ ፡ ከመ ፡ ይንስሑ ፡ ወ
يِتَّخَدَغْ لُمْ خَطِيَاتُمْ وَيِحَاوُرْ	ይትኀደግ ፡ ሎሙ ፡ ኀጢአቶሙ ፡ ወየሐውሬ ፡

---

1) Platt: በእሬ፡ 2) sic! 3) Platt: ዘይመጽእ ፡ እምድኅሬየ ፡ ወውእቱ ፡ ዘሀሎ ፡ እምቅድሜየ ፡ ዘኢይደልወኒ ፡ እፍታሕ ፡ ቶታኒ ፡ ለሠእኒሁ ፡ እምእገሪሁ ፡ ወውእቱ ፡ ያጠምቀክሙ ፡ በመንፈስ ፡ ቅዱስ ፡ ወበእሳት ፡፡ Der griechische Text lautet: [*αὐτός ἐστιν*] *ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος,* [*ὃς ἔμπροσθέν μου γέγονεν·*] *οὗ ἐγὼ οὐκ εἰμὶ ἄξιος, ἵνα λύσω αὐτοῦ τὸν ἱμάντα τοῦ ὑποδήματος.* 4) H. بيتانيا.

5) Der griechische Text lautet: *Ταῦτα ἐν Βηθανίᾳ ἐγένετο πέραν τοῦ Ἰορδάνου, ὅπου ἦν Ἰωάννης βαπτίζων.* — Herr Prof. Dr. Aug. Dillmann theilte mir über diese Bibelstelle Folgendes mit: „Bekanntlich ist (Joh. 1, 28) im griechischen Texte *Βηθανια* die ältere, *Βηθαβαρα* die jüngere (seit Origines) Lesart. Betaraba ist nur schlechte Variante für Bothabarâ". 6) Ev. Joh. 1, 25—29. 7) sic! = እፌኑ፡, Subjunctiv, ich will schicken (?). 8) ጺሑእ፡ (?) s. Grammatik § 162. 9) Platt: መጽየሕቶ፡

ኀበሁ ፡ ኵሉ ፡ ሰብአ ፡ ይሁዳ ፡ ወኢየሩሳሌም ፡	خَبهُ كُوءِلُ سَبَا يِهُودْ وَإِيرُوسَلِمْ
ወያጠምቆሙ ፡ ለኵሎሙ ፡ በፈለገ ፡ ዮርዳኖስ ፡	وِيَاطَمْقَامْ لَكُولُمْ بَفَلَغْ يُرْدُنَسْ
ወይትአመኑ ፡ [1] ኀጢአቶሙ ፡ ወልብሱ ፡ ለዮሐንስ ፡	وِيتَامَنْ خَطِيَاتُمْ وَلِبْسُ لَيُحَنِسْ
ዘጸጕረ ፡ ገመል ፡ ወቅናቱ ፡ ዘአዲም ፡	زَصَغُوءِرْ غَمَلْ وَقِنَاتُ زَأَدِيمِ
ውስተ ፡ ሐቌሁ ፡ ወሲሳዩ ፡ አንበጣ ፡	وُسْتَ حَقْوَاهُ وَسِيسَيُ إِنْبَطَا
ወመዓረ ፡ ጸደና ፡ ወሰበከ ፡ ወይቤ ፡ ይመጽእ ፡	وَمَعَرَ صَدَنَ وَسَبَكَ وِيبِ يِمَصْاء
ዘይጸንዐኒ ፡ እምድኅሬየ ፡ ዘኢይደልወኒ ፡	زِيصنعنى اِمَدْخَرِاءِيَا زاءيِدَلْوَنِى
እድንን ፡ ወእፍታሕ ፡ ቶታኒ ፡ ለሠእኒሁ ፡፡	إِدْنِنْ وَإِفْتَح تُتَانُ أَشَاءِنِيهُ
ወአንሰ ፡ ኣጠምቀክሙ ፡ በማይ ፡ ወውእቱሰ ፡	وَأَنَسَ أَطَمْقَكُمْ بَمَايْ وَوَاتُوسْ
ያጠምቀክሙ ፡ በመንፈስ ፡ ቅዱስ ፡፡ [2]	يَاطَامْقَكُمْ بَمَنْفَسْ قِدُوسْ،
ሰላም ፡ ለኪ ፡ ማርያም ፡፡ አአምን ፡ በአምላኪ ፡፡	سلام لَكِي مَارْيَامْ، أَأَمَنْ بَاَمْلَكَى،

1) Platt: እንዘ ፡ ይትአመኑ ፡

2) Ev. Marcus 1, 1—9.

Haec vero omnia ita Latine sunt reddita:

Pater noster, qui es in coelis. Ignosce mihi, Domine, secundum magnitudinem [clementiae tuae].

Dicit sacerdos orationem gratiarum actionis [1]).

Gratias agimus [2]) ei, qui bene fecit nobis [3]) Deo (videlicet) [4]), misericordi [5]), Patri domini nostri et Dei nostri, ac Salvatoris nostri, Jesu Christi, quandoquidem (ipse) protexit [6]) nos, adjuvit et custodivit nos ac factus est nobis protector: fecit [7]) nos appropinquare ad eum et suscepit [8]) nos et confirmavit nos [9]) et fecit nos pervenire [10]) usque ad hanc horam. Petamus igitur ab eo iterum, ut nos custodiat [11]) hac sancta die, per omne tempus [12]) vitae nostrae in [13]) omni pace omnipotens Deus, Dominus noster [14]).

Orate: Domine, Domine, Deus omnipotens [15]), Pater Domini nostri et Dei nostri ac Salvatoris nostri Jesu Christi, te laudamus super omne opus et propter omne opus et in omni opere [16]) quatenus tu protexisti [17]) nos, et auxilio fuisti nobis, ac custodisti nos, defensorque factus es nobis; fecisti nos appropinquare ad te et susceptor factus es nobis: corroborasti ac pervenire fecisti nos usque ad hanc horam; et propter hoc petimus ac requirimus [18]) a benignitate tua o benigne! [19])

Dicit [20]) diaconus: Petite et rogate!

Dicit [21]) sacerdos: Da nobis perficere hanc diem sanctam per omne tempus [22]) vitae nostrae in omni pace cum timore tuo: † omnem (autem) invidiam [23]) ac omnem tentationem [24]) et Satanae omnia opera consiliumque hominum malorum et inimici incursum secretum et apertum [25]), † fac distare et recedere a me (pariter) et ab omni populo tuo ac (etiam) ab isto loco sancto tuo; omnia (deinde) bona, egregia et praestantiora, praecipe nobis ea [26]) quoniam tu es, qui nobis dedesti facultatem [27]), † ut conculcare possi-

---

1) Fehlt bei H. — Die lateinische Uebersetzung des Textes beginnt erst mit: Gratias agimus. 2) H. schaltet ein: sive benedicimus. 3) H. qui bona fecit super nos. 4) Die in ( ) stehenden Wörter fehlen im Texte, finden sich jedoch in der Uebersetzung. 5) H. misericordiae. 6) H. absolvit. 7) H. fac. 8) H. suscipe. 9) fehlt bei H. 10) H. ac etiam valeamus pervenire. 11) H. schaltet nach custodiat ein: praeservet. 12) H. omni tempore. 13) H. cum. 14) H. incipe omnia Deus, Deus noster. 15) H. incipe omnia. 16) H. gratias agimus tibi propter omne opus; eine deutsche Uebersetzung dieses Satzes würde etwa lauten: Wir preisen Dich über alle Werke, wegen aller Werke, und in allen Werken. 17) H. liberasti. 18) Das Object dieser beiden Verba kann nur der darauffolgende Satz sein: da nobis perficere e. c. 19) H. et propter hoc petimus ac requirimus ob adventum tuum amore ipsius hominis mundo exhibitum. 20) H. hic dicit. 21) H. deinde dicit. 22) H. omnibus temporibus. 23) H. servitutem (also ቅንዓት፡) vel invidiam. 24) H. omne consilium. 25) H. et inimici secretum incursum scilicet adversus nos ac molestiam. 26) oder: jusso tuo mitte nobis ea. H. omnia deinde bona, quae bonificant et quae etiam vivificant, praecipe, ut ea loquamur. 27) H. potestatem ac virtutem.

mus serpentem ac scorpionem et omnem potestatem inimici † [1]. et ne inducas nos, Domine, in tentationem, † sed salva et libera nos ab omni malo per gratiam et misericordiam ac humanitatem [2]) filii tui unici, Domini nostri et Dei nostri et Salvatoris nostri. Jesu Christi. per quem tibi cum ipso et cum spiritu sancto gloria et dominatio nunc et semper et in saecula saeculorum [3]). Amen.

Cur ergo baptizas, si tu non es Christus, neque Elias, neque Propheta? Et respondit Joannes et dixit eis: ego autem baptizo vos in aqua; medius autem vestrum stetit, quem vos nescitis, ejus corrigiam calceamentorum solvere mihi non convenit, qui post me venturus est [4]); sic autem factum est in Bethania, in Betaraba [5]), trans Jordanum, ubi erat baptizans Joannes.

Initium Evangelii Jesu Christi. filii Dei. sicut scriptum est in prophetis:

Ecce ego mitto angelum meum ante faciem tuam, qui praeparabit viam tuam, vox praeconis qui praedicat [6]) in deserto: Parate viam Domini et rectam facite viam ejus [7]). Et erat Joannes baptizans in deserto et praedicans baptismum, ut poenitentiam agerent [8]) et remitterentur [9]) eis peccata sua et veniebant [10]) ad eum omnes [homines] Judaeae et Hierosolymorum [11]) et baptizabat omnes in flumine Jordanis et confitebantur peccata sua. Vestimentum autem Joannis [erat] ex pilis camelorum et cinctorium ejus [12]) pelliceum in lumbis ejus [13]), et cibus ejus locustae [14]) et mel apis terrestris [15]). Et praedicavit [16]) dicens: Veniet qui fortior me est [17]), post me, cujus [18]) non sum dignus, ut procumbam et solvam corrigiam calceamentorum ejus: Et ego quidem baptizo vos in aqua, ille [19]) autem baptizabit vos in Spiritu sancto.

Ave Maria [20]). Credo in [unum] Deum [21]).

---

1) Siehe die Anmerkung zum Texte! — H. ut conculcare possimus serpentem, ac scorpionem inimicum nostrum, videlicet, † et super omnem virtutem inimici mei. 2) = ac φιλανθρωπίαν quae est filio tuo. — H. ac etiam amorem hominis, qui est unicus filius tuus, Dominus noster et salvator noster Jesus Christus. 3) H. in quo sibi cum ipso et cum spiritu sancto gloria. sicut in principio etiam nunc et etiam semper et in saeculum saeculi. 4) H. Qui post me venit et ante me factus est. 5) Siehe die Anmerkung zum Texte. 6) H. vox clamantis ac praedicantis. T. Gr. Φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ. 7) H. et rectas facite vias ejus. 8) Oder resipiscerent; H. paeniterent. 9) H. dimitterentur. 10) H. venerunt. 11) H. omnes ex Judaea et Jerusalem. 12) Fehlt bei H. — Wörtlich übersetzt hiesse die Stelle: et cinctorium ejus corii. Siehe hierüber Grammatik pag. 259. 13) H. circum renes ejus. 14) H. locusta. 15) H. mel silvestre; über ጸደና፡ siehe Dillmann's Lexicon pag. 1313. 16) H. praedicabat. 17) H. erit. 18) H. cui. 19) H. ipse. T. Gr. αὐτὸς δέ. 20) und 21) fehlen bei H.

Ueber die Auszüge aus griechischen Schriftstellern bei al-Ja'qûbî.

Von

Dr. M. Klamroth.

III. Philosophen[1]).

Was wussten die Araber von den griechischen Philosophen, deren Kenntnis sie später dem Abendlande vermitteln sollten, zu einer Zeit, wo sie selber deren Werke noch nicht in ihre Sprache übertragen hatten? Einen Beitrag zur Beantwortung dieser Frage liefern die anekdotenhaften Notizen und oberflächlichen Inhaltsangaben des Ja'qûbî. Derselbe schöpfte, wie sich zeigen wird, aus einer sehr abgeleiteten und trüben Quelle; insonderheit können ihm die Schriften, welche er bespricht, weder im griechischen Originale noch in einer syrischen oder arabischen Version vorgelegen haben, sondern er nahm schon vorhandene arabische Auszüge aus griechischen Commentaren und Philosophengeschichten minderer Güte unverändert, zum Teil wohl auch unverstanden, in sein Werk auf. Gewifs nun sind diese Auszüge, bevor Ḥunain und seine Mitarbeiter ihr Werk begannen, an den Stätten der Wissenschaft im Chalifenreiche verbreitet und in Gebrauch gewesen; wir haben also an denselben ein Denkmal des erwachenden Interesses der Araber an den Philosophen und philosophischen Schriften der Griechen. Deshalb halte ich es für angezeigt, von dieser Partie des Ja'qûbî-Werkes eine wörtliche Übersetzung oder wenigstens den Versuch einer solchen vorzulegen[2]), wenn auch teils

1) Ich trage die Einleitung (p. 106—7) nach und verspare die als Mathematiker und Mechaniker charakterisierten Philosophen für den nächsten Teil. Es ist wohl kaum nötig zu bemerken, dass es mir beim dritten und vierten Teile noch viel weniger als bei den beiden vorangehenden in den Sinn kommen kann, alle Fragen berühren oder gar erledigen zu wollen, welche sich möglicherweise an den Ja'qûbî-Text anknüpfen liessen. Vielmehr sind die Fälle der Entschuldigung bedürftig, wo ich die durch meine Aufgabe mir gesteckten Grenzen zu weit überschritten habe.

2) Es darf nicht unerwähnt bleiben, dass mir Herr Prof. A. Müller an mehr als einer Stelle aus der Not geholfen, bez. mich angeregt hat, zweifelhafte Stellen und Ausdrücke von neuem zu prüfen und nach einer angemessenen Lösung zu suchen.

wegen der nicht durchweg erfreulichen Beschaffenheit des Textes, teils weil eine Kontrolle durch die griechischen Originale in vielen Fällen unmöglich ist, manches Rätsel ungelöst bleiben und stellenweise ein Sinn, bez. Unsinn zu Tage treten wird, an welchem gewiſs die Urquelle, vielleicht aber auch die abgeleitete Quelle und der Verfasser selber unschuldig sind [1]).

Die wenigen von mir gefundenen und, wie ich hoffe, glücklichen Textverbesserungen sind folgende [2]):

p. 134, l. 4 statt للجواهر lies للخواطر cf. Uṣ. I p. 43, l. 5 v. u.

p. 134, l. 6 st. ايعطبطس l. تيطيطس (schwerlich wohl ابقطيطس).

p. 134, l. 8 st. تسبر l. تسيّر (für تتسيّر): doch ist nach A. Müller (vgl. seine Conjectur zu يشير Uṣ. I p. 59, l. 22) سبر „prüfen" denkbar.

p. 135, l. 9 st. والاصوات l. والصفات (doch vgl. die Anm. zu der Stelle).

p. 145, l. 5 st. ومما l. وبما (es steht dem vorangehenden بما parallel).

p. 145, l. 15 st. الجدّ (?) l. الجدة wie p. 171, l. 3 [3]).

p. 146, l. 6 st. تناصبا l. تناقضا (doch vgl. die Anm. zu der Stelle).

p. 146, l. 7 st. المضارّة l. المضادّة, l. 9 لا يكذب st. يكذب (wegen des griech. Originals).

p. 146, l. 8 اسم ist sinnlos, denkbar wäre اثنين.

p. 146, l. 12 ist das störende في الامر gewiſs eine durch die vorhergehende Zeile veranlaſste Wiederholung.

p. 148, l. 15 st. الصنعة l. الطبيعة (wegen des griech. Originals).

p. 150, l. 5 st. في الادوات erwartet man etwa في الاحداث.

---

1) Alles sprachlich Zweifelhafte oder sachlich Verdächtige, ferner alles was auf einer Conjectur beruht oder einer solchen zu bedürfen scheint, ist gesperrt gedruckt.

2) Wer gröſseren Scharfsinn besitzt und die groſse Mühe nicht scheut, wegen einer verdächtigen arabischen Stelle ganze griechische Werke durchzuarbeiten, würde gewiſs noch manche Emendationen finden.

3) Hier heisst es ثم الجدة وهي الملك. Zunächst dachte ich an الاخذ wegen des syrischen ܐܘܚܕܢܐ, welches Wort die Araber aber regelmässig durch المُلك wiedergeben.

Übersetzung.

Die Griechen hatten Weise, welche sich Philosophen nannten, und Philosophen im Turban[1]). Von ihnen handelten die einen über die Arzneikunst, die andern über die Wesenheiten der Dinge, die dritten über das Rechnen und die Zahlen, die vierten über die Sphären und Sterne, die fünften über das Rechnen und die Teilkunst[2]), die sechsten über die Geometrie und den Landbau[3]), die siebenten über die (schwarze) Kunst[4]) und die Elixire, die achten über die Physiognomik, die neunten über die Talismane und (Zauber-)Apparate[5])[6]). p. 10(p. 10'

Derjenige, welcher unter den Häuptern der Weisen dem Hippokrates nachfolgte, war **Sokrates**, das Haupt der Weisen, der erste, welcher seine Weisheit aussprach, was er von ihm behalten und aus seinem Munde gehört hatte. Man erzählt, Timäus habe ihn gefragt: O Lehrer, warum zeichnest du uns deine Weisheit nicht auf Blätter auf? Er antwortete: O Timäus, wie fest ist doch dein Vertrauen auf die Felle der toten Tiere, und wie stark dein Argwohn gegen die lebendigen, ewigen Gedanken![7]) p. 13

---

1) Die Bedeutung von متكور an dieser Stelle ist sehr zweifelhaft. Prof. A. Müller in einer brieflichen Mittheilung übersetzt „von der Natur dazu beanlagte" und leitet es ab von كور Naturel s. Dieterici, Handwörterbuch 1881.

2) Diese fünfte Klasse ist wohl eine durch die Abschreiber verschuldete Dublette.

3) Schwerlich las Ja'qûbi's Gewährsmann in seiner Quelle γεωμετρία und γεωργία neben einander; vielmehr scheint فلاحة auf falschem Verständnis des Wortes γεωμετρία zu beruhen.

4) Daſs صنعة auch ohne weiteren Zusatz „Alchymie, Goldmacherkunst" bedeutet, zeigt Flügel in den Anmerkungen zu Fihr. 311, 27 und 351, 17.

5) آلة (μηχανή), mehrfach von Maschinen und physikalischen Instrumenten gebraucht, kann neben طلسم wohl nur die angegebene speziellere Bedeutung haben.

6) Diese Einteilung der von den Griechen übernommenen Wissenschaften erinnert in mehreren Punkten an die im Fihrist Buch VII sq. Hier handelt vom siebenten Buche der erste Abschnitt p. 238 über die logischen und physischen Philosophen (= Ja'q. 2), der zweite p. 265 über Geometer, Arithmetiker, Musiker, Rechenkünstler, Astronomen, Verfertiger von Apparaten und Meister von Instrumenten und Maschinen (= Ja'q. 3, 4, 5, 6), der dritte p. 286 über die Mediziner (= Ja'q. 1), vom achten Buche der zweite Abschnitt p. 308 über Beschwörer, Gaukler, Zauberer, die Meister der Behexung, der Betrügerei und der Talismane (= Ja'q. 9), das zehnte Buch p. 351 über die Chemiker und Schwarzkünstler (= Ja'q. 7), während die Physiognomik (Ja'q. 8) unter dem „Verschiedenen" im dritten Abschnitte des achten Buches nur gelegentlich p. 314 erwähnt wird.

7) Diese Form der Erzählung findet sich auch in den Anekdotensammlungen des Ḥunain (Steinschneider, Hebr. Bibliogr. XVII p. 19) und des Mubaššir ibn Fâtik (A. Müller, ZDMG XXXI p. 516). Nach Mubaššir erzählt auch Uṣ. I

Wie kann die Weisheit aus der Grube der Thorheit kommen, während doch der Grund davon im Urquell des Verstandes entspringt! Da sprach zu ihm sein Schüler Theätet: O diktiertest du mir ein Buch, welches als dein Werk verewigt würde! Er antwortete: Die Weisheit bedarf nicht der Schafsfelle [1]). Da sprach einer seiner Schüler: O schenktest du uns eine Schrift von deiner Weisheit, wonach sich unser Verstand richten könnte! Sokrates antwortete: Begehre doch nicht, daſs die Weisheit auf Schafsfelle aufgezeichnet werde, so daſs dies in deinen Augen wertvoller wäre als dein Wissen und deine Zunge! [2]) Als ihm der Tod nahte, baten ihn seine Schüler, er möchte sie mit einer Weisheit ausstatten, worauf sie zurückgehn könnten. Da hielt er einen Vortrag über die Anlagen der Seele, darauf über die Himmelssphäre [3]), und er sagte, dieselbe sei kugelrund. Und er nahm Gift und starb.

---

p. 43; doch dieser hat aus dem Schüler Timäus einen Lehrer Timotheus gemacht und lässt diesen dem jungen Sokrates die Lektion erteilen und hinzufügen: Nimm an, dir begegnete jemand unterwegs und legte dir eine wissenschaftliche Frage vor, wäre es da schicklich, denselben auf die Rückkehr in deine Wohnung und das Nachsehen in deinen Büchern zu vertrösten? Ist dies aber unschicklich, so halte dich an das Gedächtnis!

1) So (aber ohne Nennung des Theätet) bei Qifṭi. Vgl. A. Müller, Die griechischen Philosophen in der arabischen Ueberlieferung, p. 37 Anm. 5.

2) Woher diese drei in der Sache identischen Aussprüche des Sokrates? Die Bevorzugung des Gedächtnisses vor der Schrift, obwohl sie aus anderen Motiven auch bei andern Völkern vorkommt (vgl. z. B. Caes. Bell. Gallic. VI, 14, 3—4) ist gewiss mehr eine orientalische als griechische Eigentümlichkeit. So hat uns Ǵauharî unter ودع folgenden Vers aufbewahrt (auch in de Sacy's Chrestomathie arabe, II p. 354 sec. édit.):

أُستُودِع العِلْمَ قِرطاسٌ فضيّعها

فبئس مستودَعُ العلم القراطيسُ

Unsere Anekdoten beruhen gewiſs lediglich auf der kahlen Thatsache, daſs Sokrates keine Schriften hinterlassen hat, und ebenso gewiſs ist die Abneigung des Sokrates gegen schriftliche Aufzeichnungen aus der Luft gegriffen. Die Griechen erzählen Ähnliches nur von den Cynikern. Von Antisthenes heiſst es Diog. Laert. VI, 5: *γνωρίμου ποτὲ πρὸς αὐτὸν ἀποδυρομένου, ὡς εἴη τὰ ὑπομνήματα ἀπολωλεκώς, ἔδει γάρ, ἔφη, ἐν τῇ ψυχῇ αὐτὰ καὶ μὴ ἐν τοῖς χαρτίοις καταγράφειν*, desgleichen von Diogenes Diog. Laert. VI, 48: *Ἡγησίου παρακαλοῦντος χρῆσαι τι αυτῷ των συγγραμμάτων, μάταιος, ἔφη, τυγχάνεις, ὦ Ἡγησία, ὃς ἰσχάδας μὲν γραπτὰς οὐχ αἱρῇ, ἀλλὰ τὰς ἀληθινάς· ἄσκησιν δὲ παριδὼν τὴν ἀληθινὴν ἐπὶ τὴν γεγραμμένην ὁρμᾷς.* — Aus jüngerer Zeit muss die Form der arabischen Anekdote bei Ja'qûbi schon deshalb stammen, weil man zur Zeit des Sokrates in Athen nicht auf *διφθέραι* schrieb. Übrigens stellen sich durchaus nicht die Araber durchweg den Sokrates als Bücherfeind vor. Im Fihrist p. 10 l. 29—30 lesen wir: Man fragte den Sokrates: Fürchtest du nicht für deine Augen, wenn du so lange in die Bücher siehst? Er entgegnete: Wenn nur der Anblick gesund ist, kümmert es mich nicht, ob der Blick krank wird.

3) Ähnlich Us. p. 46: Nachdem das Gespräch über die Seele beendet war, und sie darin das gewünschte Ziel erreicht hatten, fragten sie ihn nach

Zu ihnen gehört **Apollonius,** der Zimmermann[1]), welcher der Einzige[2]) heisst. Er ist der Erfinder der Talismane, der für jegliches Ding einen Talisman machte.

Zu ihnen gehört **Diogenes,** der Meister der Geometrie und der Teilkunst und der Arten der Philosophie. Man pflegte ihn Diogenes den Hund zu nennen. Man fragte ihn: Warum wirst du der Hund genannt? Er antwortete: Weil ich die Bösen anknurre, die Guten anwedele und mich auf den Strafsen aufhalte[3]). p. 135

Zu ihnen gehört **Polemon,** der Meister der Physiognomik und (Verfasser) einer Schrift, worin er zeigt, was die Physiognomie für den Charakter, die Eigenschaften und die Vorzüge bedeutet, und hierfür den Nachweis liefert[4]).

Zu ihnen gehört **Demokrit.** Dieser behauptet, die Welt sei aus Atomen[5]) zusammengesetzt. Auch giebt es von ihm eine Schrift über die natürlichen Eigenschaften des Tieres und diejenigen davon, welche denen des Menschen entsprechen[6]).

---

der Beschaffenheit der Welt und den Bewegungen der Sphäre und der Zusammensetzung der Elemente. Plato's Phädon c. LVIII—LIX (108 D — 110 C) bietet kaum einen Vergleichungspunkt.

1) النجّار auch Fihr. 266, 10, desgleichen Ḥâǵ. Chalf. nr. 10472, doch hier wie dort vielmehr von dem Mathematiker Apollonius.

2) Wer die übertragene Bedeutung von يتيم hier beanstandet, ist, da Apollonius nirgends der „Verwaiste" genannt wird, gezwungen, irgend ein Misfsverständnis des arabischen Uebersetzers anzunehmen. Für تميم : يتيم zu lesen und dies für eine ungeschickte Übertragung des Wortes *τελεσματικός* zu halten, liegt doch wohl zu fern. Aber konnte nicht ein Araber, welcher *γεωμετρία* und *γεωργία* verwechselt, auch *ὀρφικός* als *ὀρφανός* misfsdeuten?

3) Es ist dies wohl die hübscheste Anekdote, welche sich an den Beinamen des Diogenes knüpft; weniger ansprechend bei Diog. Laert. VI, 60 *ἐρωτηθεὶς τί ποιῶν κύων καλεῖται, ἔφη, τοὺς μὲν διδόντας σαίνων, τοὺς δὲ μὴ διδόντας ὑλακτῶν, τοὺς δὲ πονηροὺς δάκνων.* Andere *Κύων*-Anekdoten Diog. Laert. VI, 2, 33, 40, 45, 55.

4) كتاب الفراسة Fihr. 314, 10 Leid. catal. codd. orient. III p. 166. (In den Capitel-Ueberschriften lesen wir hier auch „de sono vocis", so dafs die Veränderung von أصوات in صفات nicht unbedingt nötig erscheint.)

5) هباء Šahrasṭ. p. 277 الاجسام لا تتجزّى اى لا تنفعل ولا تنكسر, so auch Abû-l-Faraǵ., Hist. dynast. p. 85 انحلال الاجسام الى اجزاء لا تتجزّى.

6) Diog. Laert. IX, 46 (Cobet p. 238, l. 40) *περὶ φύσιος πρῶτον, περὶ ἀνθρώπου φύσιος ἢ περὶ σαρκῶν β'.* Gemeint ist wohl die erste dieser Schriften, deren Fragmente B. ten Brink in Schneidewins Philolog. VIII (1853) p. 414 sq. gesammelt hat.

Zu ihnen gehört **Plato** [1]). Derselbe war ein Schüler des Sokrates. Er ist es, welcher über die Seele und ihre Eigenschaften sich aussprach, wie Hippokrates über den Leib und seine Eigenschaften. Er sagt [2]): Die Seele hat drei Kräfte [3]); die eine ist im Gehirn, darin ist das Nachdenken und die Anschauung [4]); die zweite ist im Herzen, darin ist der Zorn und der Mut [5]); die dritte ist in der Leber, darin ist die Begierde [6]) und die Liebe. Darauf folgt die Abhandlung vom seelischen Geiste. Dann beschreibt er alle Glieder [7]). Darauf erwähnt er, was die Seele bessert, und was sie verdirbt [8]). Er sagt: Jedes Laster widerstreitet der Reinheit der Seele; wir müssen nicht das Leben allein, sondern auch den Tod recht einrichten [9]) und müssen Leben und Tod in gleicher Weise recht einrichten [10]).

p. 144 Zu ihnen gehört **Aristoteles** [11]), der Sohn des Nikomachus aus Gerasa, ein Schüler des Plato. Derselbe handelte über die obere und untere Welt, über die Einrichtung und den Untergang der Welt, über die Anlagen der Seele und über die Wahrheit der Logik. Er legte die Grundlagen der Weisheit und (begründete) ihre Einteilung und Verzweigung. Die **erste** seiner Schriften ist die **Einleitung in die Wissenschaft der Philosophie,** die auf griechisch Isagoge heisst [12]). **Zuerst** handelt er darin über die

1) A. Müller a. a. O. p. 6—9 und Anm. 14—18, p. 39—45.

2) Ja'qûbi's Quelle ist ein Auszug aus dem Timäus, dem Dialoge, welcher auch später den Arabern vor allen andern bekannt war. F p. 246, l. 12, 15—16, 18. W p. 118. Auch Abû-l-Farağ (Hist. dynast. p. 90) nennt unter den vier zu seiner Zeit bekannten Schriften des Plato den Timäus.

3) 87 a *τρεῖς τόποι τῆς ψυχῆς.*

4) 77 b *λογισμὸς καὶ νοῦς.*

5) 70 a *ἀνδρεία καὶ θυμός.*

6) 70 d *τὸ σίτων τε καὶ ποτῶν ἐπιθυμητικόν.*

7) 73—76 (cap. 33).

8) 86 b *νόσος τῆς ψυχῆς.*

9) Statt „Leben und Tod" erwartet man „Leib und Seele". 87 c *τὸ περὶ τὰς τῶν σωμάτων καὶ διανοήσεων θεραπείας αἷς αἰτίαις σώζεται.*

10) Was der Spanier Šemtôb b. Palquera (schr. um 1240) nach einer „älteren" arabischen Quelle über den Inhalt des Timäus sagt (Steinschneider, Al-Farabi p. 185), ist noch viel allgemeiner und dürftiger.

11) Obwohl sich keinerlei direkte Beziehung zwischen unsern Auszügen und den griechischen Originalen nachweisen lässt, habe ich bei Aristoteles doch, so weit es anging, die Originalstellen (nach der Berliner Ausgabe) kurz citiert. Diese Citate wollen also keine Quellennachweise sein, sondern sollen dazu dienen, teils die Übersetzung zu unterstützen und zu erläutern, teils eine bequeme Vergleichung der termini zu ermöglichen, teils auch zu zeigen, wie weit die Inhaltsangaben zutreffend sind; was mir unzutreffend oder ganz fehlerhaft erschien, ist durch Sperrdruck kenntlich gemacht. Am Schlusse gebe ich eine Übersicht des Aristoteles-Kanons bei Ja'qûbî.

12) Daſs hier die Isagoge des Porphyrius als ein Werk des Aristoteles gilt, hat gar nichts Auffallendes, da sie bei den späteren Arabern z. B. al-Farâbi

Definition, woraus sie besteht, woher ihr Name stammt, welches ihr Vorzug ist, worauf ihre Untauglichkeit beruht, dann über den Unterschied zwischen Definition und Definiertem [1]). **Zweitens** handelt er über die Philosophie und darüber, wie man sie ableitet [2]). **Drittens** das Buch von den Seelenkräften, welche bestehen im Denken, Zürnen und Begehren. Was von dieser Mittelstrafse abweicht, ist verderblich [3]). Das **vierte** Buch (handelt) von der Logik, der Grundlage der Philosophie. Im **fünften** Buche bespricht er die Einteilung der Dinge in zwei Klassen, das unbedingt Erforderliche z. B. die Nahrung, und das nicht unbedingt Erforderliche z. B. die Reinigung des Kleides. Das **sechste** Buch (handelt) über die Aussagen, deren es drei giebt, die apodiktische [4]), wie wenn man sagt: das Feuer ist heifs; die problematische, wie wenn man sagt: Zaid ist ein Schreiber; die unmögliche, wie wenn man sagt: das Feuer ist kalt. Das **siebente** Buch (handelt) über die Gattung [5]), von welcher es drei Arten giebt, die Gattung infolge der Sitte, die Gattung von Natur (und) — — — Im **achten** Buche bespricht er das Unteilbare, welches in vier (Klassen) zerfällt, sei es dafs es keine Teile hat wie der Punkt, oder wegen seiner Kleinheit wie das Senfkorn, oder wegen seiner

(Prantl, Gesch. der Logik II p. 305) in der Regel als notwendiger Bestandteil des Organons galt. Sehr auffallend ist aber die völlig unzutreffende Inhaltsangabe. Dieselbe erklärt sich nur in ihrem Anfange aus den Scholien zur Isagoge. Der Inhalt von „Buch 3—9“ ist zum grofsen Teil dem Thema der Isagoge geradezu heterogen und enthält eher Reminiscenzen von einzelnen Stellen der Metaphysik. Ich glaube aber, dafs es sich kaum verlohnen würde, der Quelle dieser Verwirrung weiter nachzuspüren.

1) Schol. 11a 37 (Philoponus) *πόθεν εἴρηται ὅρος, πόθεν λαμβάνεται ὅρος, πόθεν συνίσταται ὅρος, ποῖος τέλειος ὅρος, τίς ἡ κακία ὅρου παντὸς πράγματος, τί διαφέρει ὅρος ὁρισμοῦ ὑπογραφῆς καὶ ὑπογραφικοῦ ὁρισμοῦ.* Schol. 13a 14 (David) *ἐννέα τινὰ κεφάλαια παραδίδομεν· καὶ πρῶτον μέν ἐστι κεφάλαιον, ἐν ᾧ λέγομεν, τί ἐστιν ὁρισμὸς, δεύτερον δέ, ἐν ᾧ λέγομεν, τί διαφέρει ὁρισμὸς ὅρου — —, τρίτον ἐν ᾧ λέγομεν, πόθεν λέγεται ὁρισμός, — — πέμπτον ἐν ᾧ λέγομεν, ποῖος τέλειος καὶ ποῖος ἀτελὴς ὁρισμὸς καὶ τίς ἡ κακία καὶ τίς ἡ ὑγίεια τοῦ ὁρισμοῦ.*

2) *ἕκτον ἐν ᾧ λέγομεν, πόσοι ὁρισμοὶ τῆς φιλοσοφίας — —.*

3) Dieser Satz, welcher in dem weiteren Zusammenhange des Originals Sinn haben mochte, steht hier völlig in der Luft. 1106b 25 (Nikom. Eth.) *ἡ μὲν ὑπερβολὴ ἁμαρτάνεται καὶ ἡ ἔλλειψις ψέγεται, τὸ δὲ μέσον ἐπαινεῖται καὶ κατορθοῦται.*

4) واجب, gewöhnlicher موجب (was zugleich *καταφατικός* bedeutet) oder ضرورى, ersteres auch p. 146, 2.

5) Das جنس des Textes ist gewifs unrichtig. Könnte man ein Wort im Sinne des sonst üblichen سلب oder عدم = *στέρησις* dafür lesen, so liefse sich denken an 1498a 34 (*Περὶ ἐναντίων*) *αἱ μὲν στερήσεις τῶν κατὰ φύσιν λέγονται, αἱ δὲ τῶν ἐν ἔθει, αἱ δὲ τῶν κτημάτων.*

Härte wie der Stein, oder weil es nicht auf Teilen (beruht) [1]. Das **neunte** Buch (handelt) über das Verhältnis, und zwar in vier (Klassen), entweder von Natur wie das Verhältnis des Vaters zu seinem Sohne [2], oder als Unterordnung wie das des Schülers zu seinem Lehrer, oder durch freie Wahl wie das des Freundes zum Freunde, oder aus Zufall [3] wie das des Dieners zu seinem Herrn.

p. 145 Ferner seine darauf folgenden Schriften (zerfallen) in vier Klassen, erstens die logischen, zweitens über die Naturwesen, drittens über das, was an den Körpern sich findet und mit ihnen verbunden ist, viertens über das, was nicht an den Körpern sich findet und auch nicht mit ihnen verbunden ist [4]. Seine Schriften über die Logik sind acht.

Die erste heifst **Kategorien.** Darin will er reden über die zehn einfachen Aussagen. Er bestimmt sie durch die Merkmale, durch welche sie sich von einander unterscheiden, welche ihnen allen, und welche einigen von ihnen gemeinsam sind, und welche jeder von ihnen eigentümlich sind. Auch werden die Fragen erledigt, deren Behandlung vorausgehen mufs, z. B. dafs eine Substanz als Prädikat [5] nichts Substantielles, sondern nur Accidentelles ent-

---

1) 1023 a 2 (Metaph.) *οἷον τὸ ἄτμητον οὐ μόνον τῷ μὴ τέμνεσθαι, ἀλλὰ καὶ τῷ μὴ ῥᾳδίως ἢ μὴ καλῶς· ἔτι τῷ πάντῃ μὴ ἔχειν.* Cf. Schol. (David) 20 b 31 *τὸ δὲ ἁπλῶς τετραχῶς λαμβάνεται* etc.

2) 1021 a 22 (Metaph.) *πρός τι, οἷον τὸ πεποιηκὸς πρὸς τὸ πεποιημένον — — — οὕτω γὰρ πατὴρ υἱοῦ λέγεται πατήρ — —.*

3) b 8 *τὰ δὲ κατὰ συμβεβηκός.*

4) Merkwürdig ähnlich lautet ein dem Sokrates zugeschriebener Ausspruch Uṣ. I p. 44: Forsche nach drei Wegen — — d. h. nach der Wissenschaft von den Körpern, nach der Wissenschaft von dem Unkörperlichen und der Wissenschaft von dem, was zwar unkörperlich ist, doch in Verbindung mit den Körpern steht. — Die letzte (bei Ja'q. dritte) Kategorie soll wohl Psychologie und Ethik umfassen. Sonst pflegten die Araber die psychologischen Schriften zu den physischen zu rechnen. Vgl. ZDMG. XXXVII p. 479 und 485 (Steinschneider). Die später übliche Einteilung der Aristotelischen Schriften bei den Arabern entspricht durchaus der bekannten griechischen: Fihr. p. 248, Uṣ. I p. 57 a) *Λογικά* F المنطقيّات, U فى الآلة المستعملة فى علوم الفلسفة. b) *Φυσικά* F الطبيعيّات, U فى العلوم الطبيعيّة. c) *Μεταφυσικά* s. *Θεολογικά* F الالهيّات, U فى علوم الالهيّات. d) *Ἠθικά* F الخلقيّات, U فى اعمال الفلسفة.

5) Die Worte وجوهرا حاملا (und eine Substanz als Subjekt) sind vermutlich zu streichen; statt وعرضا in der nächsten Zeile erwartet man او عرضا, da محمول zwar Prädikat, محمول عليه aber so gut wie حامل Subjekt bedeutet.

hält, und dafs ein Accidens als Subjekt d. h. (der Satzteil) dem annektiert wird — — (zur Substanz erhoben ist), um zu zeigen, dafs vom Wahrnehmbaren bald wahrnehmbare (erste) Substanzen und nicht wahrnehmbare zweite Substanzen[1]), bald wahrnehmbare (erste) Accidentien und nicht wahrnehmbare zweite Accidentien[2]) ausgesagt werden. (Dann) erklärt er die zehn durch ihr Wesen und ihre Merkmale, durch das, was ihnen gemeinsam, und was (jeder von) ihnen eigentümlich ist. Und dies sind die zehn: 1) die Substanz, 2) die Quantität, 3) die Qualität, 4) die Relation, 5) das Wo, 6) das Wann, 7) das Thun, 8) das Leiden, 9) die Lage, 10) das Haben[3]). Sie heifst aber darum die Schrift von den Aussagen, weil dieselben Gattungsbegriffe sind, welche von den Arten und vom Individuum ausgesagt werden. Z. B. die Substanz. Dieselbe wird ausgesagt vom Körper, der Körper vom Belebten und Unbelebten, das Belebte vom Tiere und von der Pflanze, das Tier vom Menschen und Pferde und Löwen, der Mensch von Zaid, 'Amr und Châlid[4]), die Individuen sind, desgleichen das Pferd von diesem und jenem bestimmten Pferde wegen (ihrer) Ähnlichkeit (?). Die Quantität wird ausgesagt vom Continuierlichen und Discreten[5]) und ihren andern Klassen. Ähnlich ist es bei allen andern Gattungsbegriffen.

Die zweite Schrift heifst die **Hermeneutik.** Darin will er reden von der Erklärung der (etwas) bedeutenden[6]), den p. 146

1) Der Zusammenhang scheint hier, nicht, wie Houtsma will, erst in der nächsten Zeile وجواهر für واعراضا zu verlangen. 2a 11 *Οὐσία — — κυριώτατά τε καὶ πρώτως καὶ μάλιστα λεγομένη* — l. 14 *δεύτεραι δὲ οὐσίαι* cf. 2b 7.

2) Die اعراض entsprechen hier wohl den *ποιότητες*, von denen Aristoteles vier Arten aufzählt. غير محسوسة vielleicht = *ἀσώματοι* Schol. 67a 5. Eine Untersuchung über Entstehung des Namens und Bedeutung des accidens secundum wird man an dieser Stelle und von mir nicht erwarten.

3) Die Namen der Kategorien weichen nur wenig von denen in Zenkers Ausgabe der Übersetzung des Isḥâq ibn Ḥunain ab: J جوهر, كمّية, كيفيّة, مضاف, اين, متى, فاعل, مفعول, وضع, جدة, Z جوهر, كمّ, كيف, اضافة, اين, متى, يفعل, ينفعل, موضوع, ان يكون له.

4) Ähnlich Schol. 38b (Philoponus). l. 33 *σῶμα — ἀσώματον*, l. 31 *ἔμψυχοι — ἄψυχον*, l. 30 *ζῷον — φυτόν*, l. 18 *ἄνθρωπος — κύων — ἵππος*, l. 17 *Σωκράτης — Πλάτων — Ἀλκιβιάδης*.

5) 4b 20 *Τοῦ δὲ ποσοῦ τὸ μέν ἐστι διωρισμένον, τὸ δὲ συνεχές.*

6) معلمى 17a 1 *σημαντικός*, syr. ܡܣܡܢܐ vgl. G. Hoffmann, De Hermeneuticis apud Syros Aristoteleis.

Schlüssen vorangehenden Urteile, d. h. der Sätze [1]), die teils bejahende, teils verneinende, teils — — — (problematische) Aussagen sind. I m A n f a n g e d e r S c h r i f t zeigt er, woraus die Urteile bestehen, (nämlich) aus dem Nomen und (dessen) F l e x i o n [2]) und dem Verbum [3]) und (dessen) Flexion. Darauf folgt die Lehre vom Verbum und den Urteilen, die aus Nomen und P a r t i k e l [4]) und einem dritten und vierten [5]) bestehen, wie wenn man sagt: Das Feuer ist heifs, m i t d e n b e g l e i t e n d e n U m s t ä n d e n [6]). Dann die Untersuchung, welches Urteil einen stärkeren G e g e n s a t z [7]) bildet, ob das bejahende zu dem entsprechenden verneinenden, oder aber

---

1) جامعة hat nach Fleischer, Hist. anteisl. Anm. zu p. 108, l. 16 die Bedeutung „Sinnspruch, Sentenz". Gewifs ist diese Bedeutung erst eine abgeleitete, und جامعة ist wie جملة einfach = *σύνθεσις*, Satz. Auch sonst weichen ja die philosophischen termini unseres Schriftstellers von den sonst gebräuchlichen ab; so sagt er معنى für حدّ (Begriff), مقول für حملىّ (kategorisch), معلمىّ für دالّ, دليل (bezeichnend), مجازىّ für شرطىّ (hypothetisch), مناسبة für مضاف (Verhältnis), استخبار für استفهام (Frage), عنصر (sonst „Element") für مادّة (Materie).

2) 16 b 1 *πτώσεις ὀνόματος*. Für صرف setzte ein an die drei arabischen Redeteile gewöhnter Abschreiber حرف; dadurch ist auch der nächste Satz sinnlos geworden.

3) قول = *ῥῆμα* 16 b 6, syr. ܡܠܬܐ begreift im Gegensatze zu فعل auch das nominale Prädikat in sich.

4) Der Text lautete wohl ursprünglich وصرف القول (17 a 10 *ἐκ ῥήματος ἢ πτώσεως ῥήματος*); daraus machte man وحرف وقول; schliefslich fiel وقول aus.

5) Unter „Dritturteil" und „Vierturteil" verstand man eine einfache Aussage, der eine adverbielle (z. B. zeitliche), bez. noch aufserdem eine modale (z. B. „notwendig") Bestimmung hinzugefügt ist. Vgl. Dieterici, Die Logik und Psychologie der Araber im 10. Jahrh. n. Chr. p. 48.

6) Ob ما يعرض فى ذلك dies bedeuten kann, ist mir zweifelhaft. Ein ähnlicher Sinn ist durchaus erforderlich, da das angeführte Beispiel ohne weiteren Zusatz nur ein Zweiturteil wäre.

7) 23 a 27 *Πότερον δὲ ἐναντία ἐστὶν ἡ κατάφασις τῇ ἀποφάσει ἢ ἡ κατάφασις τῇ καταφάσει.* Hoffmann (Probus) p. 68, l. 7 ܡܢܐ ܕܝܢ ܡܚܣܢ:. Ist Ja'qûbi's Quelle aus dem Syrischen geflossen, so könnte man statt تنصّبا: تناصبا lesen, was sonst die Bedeutung hat „handgemein werden, sich in die Haare geraten" s. Dozy.

das bejahende zu dem ihm entgegengesetzten bejahenden. Er nennt es aber deshalb Buch der Erklärung, weil er im Sinne hat das einfache, kategorische, aussagende Urteil[1]) ohne conjunctionale Verknüpfung von zweien[2]). Er will unterschieden wissen zwischen diesem (aussagenden) Satze und demjenigen, der keine Aussage enthält, welcher (deshalb) weder falsch noch wahr ist. Von dieser (Klasse von Sätzen) giebt es neun[3]): 1) die Frage, wie wenn man sagt: Woher bist du gekommen? 2) die Aufforderung, wie wenn man sagt: O du, N. N., komm her! 3) der Wunsch, wie wenn man befehlend sagt: Ich wünsche, dafs du so und so thust. 4) die Verwunderung, wie wenn man sagt: Woher mag dies kommen! 5) (der Schwur,) wie wenn man sagt: Ich schwöre bei Gott, du wirst gewifs weggehen! 6) der Zweifel, wie wenn man sagt: Vielleicht ist die Sache, wie man sagt. 7) die Festsetzung, wie wenn man sagt: Es sei dieser Acker ein Legat für die Armen! 8) die Vergeltung, wie wenn man sagt: Wenn du so und so thust, werde ich dir so vergelten. Der Satz hat in verschiedenen Beziehungen verschiedene Beinamen. Bezeichnet nämlich das Prädikat etwas für etwas als notwendig, so heifst er

---

1) Hoffmann (Probus) p. 66, l. 32 ܡܛܠ ܡܐܡܪܐ ܦܣܘܩܐ ܡܦܣܩܢܝܐ ܦܣܝܩܬܐ. مقالة ist hier offenbar = ܡܐܡܪܐ. — على الجزم = ܦܣܘܩܐ; auch Hoffmann p. 58, l. 11 ist جازم = *ἀποφαντικός*, aussagend; sonst heifst *ἀπόφανσις* bekanntlich قضيّة (iudicium) oder حكم.

2) 17 a 9 *οἱ δ᾽ἄλλοι (λόγοι) πάντες συνδέσμῳ εἷς* cf. Schol. 96 a 35 sq., b 13—16. Die angenommene Bedeutung von اشتراك wird gestützt durch die entsprechende Bedeutung von مشترك bei Dozy.

3) Um die Zahl neun zu erhalten, genügt die Annahme, dafs in der griechischen Quelle die Aussage als erste Satzart voranstand. In der Regel zählte man blofs fünf Satzarten, vgl. Prantl, Gesch. d. Log. I p. 550, Hoffmann a. a. O. p. 115, Aussage (*λόγος ἀποφαντικός*), Frage (*ἐρωτηματικός*), Anruf (*κλητικός*), Bitte (*εὐκτικός*), Befehl (*προστακτικός*) Arist. Schol. 93 a 22. Die Stoïker fügten nach Schol. 93 b 22 hinzu: den Zweifel (*διαπορητικός*), den Schwur (*ὀμοτικός*), die Voraussetzung (*ὑποθετικός*), Erklärung (*ἐκθετικός*), Verwunderung (*θαυμαστικός*), Erzählung (*ἀφηγηματικός*) und den einem Axiom nahekommenden Satz (Sentenzen u. dgl. *ὅμοιος ἀξιώματι*). Ähnlich Diog. Laert. VII, 66—67 (zu Zeno); dazu Prantl I p. 441 f. Die *λόγοι κλητικός*, *ἀφηγηματικός* und *ὅμοιος ἀξιώματι* fehlen also bei Ja'qûbî; zwei andere, den *ἐκθετικός* (7) und den *ὑποθετικός* (8), hat er (oder vielmehr sein Gewährsmann) mifsverstanden. Wenn er sich bei der letzten Satzart durch die gewöhnlichere Bedeutung des Wortes verleiten liefs, so ist doch dieser Irrtum der unverzeihlichere, weil der hypothetische Satz keinen Gegensatz zur Aussage bildet, sondern sich zu derselben verhält wie die Art zur Gattung. Vgl. Hoffmann p. 67 oben.

bejahend; wenn dasselbe aber etwas von etwas ausschliefst, so heifst er verneinend. Geht er voran, um etwas aus ihm zu folgern, so heifst er Vordersatz [1]; wird er hingegen aus vorangehenden Vordersätzen gefolgert, so heifst er Schlufssatz [1]. Stehen die Vordersätze und ihr Schlufssatz zusammen, so heifst das Schlufsform [1].

Die dritte heifst **Analytik,** d. h. Auflösungen. Darin erklärt p. 147 er die einfachen Sätze [2], nämlich was, wie und wozu sie sind [3]. (Er richtet) sein Augenmerk auf die Art (von Sätzen), welche die drei Begriffe [4] enthält, und das, was zu sagen ist über den einfachen Satz und das Wesen des Satzes, und wie die Sätze verbunden werden, und wie viele Arten (von Schlüssen?) es giebt, und welche wahren (Folgerungen?) von selbst herauskommen, und welche (nur) auf Umwegen (?) [5].

Die vierte Schrift heifst **Apodiktik,** d. h. Richtigstellung. Darin erklärt er die evidenten, dem Beweise dienenden Urteile [6] und ihre Beschaffenheit und ihre Verknüpfung [7]. Diese Schrift heifst auch **Erklärung und Beweis,** da er darin den Unterschied zwischen dem Richtigen und Falschen, der Wahrheit und der Lüge [8] beschreibt. Er sagt: Die Prämissen beruhen auf einer ihnen gemeinsamen, allgemein anerkannten Prämisse [9], welche aus vorher bekannten Bestandteilen zusammengesetzt ist, wie wenn man sagt:

---

1) مقدّمة (*πρότασις*) und نتيجة (*συμπέρασμα*) sind bekannt; für صيغة (*σχῆμα*) ist بناء und شكل üblicher s. Schmölders.

2) Man erwartet „die einfachen Schlüsse" Schol. 139 a 37 *περὶ τοῦ ἁπλῶς συλλογισμοῦ.* Vielleicht bedeutet hier جامعة den Schlufs, vgl. Schol. 142 b 16 *ὁ συλλογισμὸς σύνθεσίς ἐστι καὶ συναγωγὴ πλειόνων λόγων.* مُرسَل = *ψιλός* (syr. ܦܫܝܛ Hoffmann a. a. O. p. 212).

3) Vgl. 25 b 26 *διὰ τίνων καὶ πότε καὶ πῶς γίνεται πᾶς συλλογισμός.*

4) معانى hier statt des gewöhnlichen حدود 25 b 32 *ὅροι τρεῖς.*

5) Ich vermute, dafs in حركة ein Begriff wie *ἀπαγωγή* (29 b 5 *διὰ τῆς εἰς τὸ ἀδύνατον ἀπαγωγῆς*) steckt. Die vier Zeilen über die Analytik wimmeln von Schwierigkeiten, und ich bin zufrieden, wenn meine Übersetzung den ungefähren Sinn getroffen hat.

6) الامور eig. Dinge. Bei Annahme einer syrischen Vermittelung scheint mir die Bedeutung „Aussagen, Urteile" nicht unmöglich. Auch p. 146, l. 11 und 12 müfste man, falls das zweite فى الامر nicht zu streichen ist, die nämliche Bedeutung annehmen.

7) eig. und was da verknüpft werden mufs. Man erwartet: und wie sie verknüpft werden müssen.

8) Schol. 199 b 34 *τὸ ἀληθὲς διαιροῦν (εἶδος τῆς ἀντιθέσεως) καὶ τὸ ψεῦδος.*

9) 71 a 1 *ἐκ προϋπαρχούσης γίνεται γνώσεως*, 6 *διὰ προγινωσκομένων.* Cf. Schol. 196 a 48 *ἐκ προεγνωσμένου τινὸς καὶ προομολογουμένου.*

Jeder Mensch ist lebendig [1]). Eine zweite (Art von Prämissen), durch welche die Dialektik veranlafst wird, ist die, welche zwar an sich wahr, aber nicht allgemein bekannt ist und darum einer Vermittelung [2]) bedarf, um ihre Wahrheit zu erkennen, wie wenn man sagt: Jeder Mensch ist eine Substanz.

In seiner fünften Schrift, welche **Topik** heifst, will er die f ü n f Namen, Gattung, Art, Unterschied, wesentliches und zufälliges Merkmal erklären, sodann die Definition [3]). Das Wesen der Gattung und das Wesen der Art mufs man kennen lernen, damit man weder die eine noch die andere (bei der Definition) unberücksichtigt lasse. Diese (Definition) wird deutlich durch den Unterschied, welcher zwischen Art und Gattung besteht [4]), und durch das, was ihnen beiden wesentlich, und was (blofs) zufälliges Merkmal an den Substanzen ist.

In seiner sechsten Schrift, welche **Sophistik** heifst, will er über den Trugschlufs reden. Er zeigt, wie viele Arten Trugschlüsse es giebt [5]), und wie man sich vor diesen Trugschlüssen hüten kann [6]). In dieser Schrift bekämpft er das Sophistenwesen. p. 148

Seine siebente Schrift heifst **Rhetorik**, d. h. Beredtsamkeit. (Sie handelt) von den drei (Rede-)Gattungen, Rechtsurteil, Ratschlag, Lob und Tadel oder mit einem Worte Festrede [7]).

In seiner achten Schrift, welche **Poëtik** heifst, will er über die Dichtkunst reden und darüber, was im Gedichte gestattet ist, und welcher Versmafse man sich bedient [8]), und über jede Art — — —. Dies sind seine Absichten in seinen logischen Schriften, den vier vorangehenden und den vier folgenden [9]).

---

1) Schol. 199 b 19 *ἆρά γε ὁ ἄνθρωπος ζῶον ἢ οὐκ ἔστι ζῶον;* cf. 200 a 30—38.

2) وساطة wird klar durch seinen Gegensatz *ἄμεσος*. 72 b 19 *τὴν τῶν ἀμέσων (ἐπιστήμην) ἀναπόδεικτον.* Der *διαλεκτικὸς συλλογισμός* ist das Thema der Topik 100 a 22, 29.

3) 101 b 38 *Λεκτέον δὲ τί ὅρος, τί ἴδιον, τί γένος, τί συμβεβηκός.*

4) 103 b 15 *ὁ ὁρισμὸς ἐκ γένους καὶ διαφορῶν ἐστιν.*

5) 165 a 34 *πόσα δ' ἐστὶν εἴδη τῶν λόγων τῶν σοφιστικῶν* vgl. 169 a 22 *ἡ δ' ἀπάτη*, sonst meist *παραλογισμοί.*

6) 175 a 17 *πῶς ἀπαντητέον πρὸς τοὺς τοιούτους λόγους*, sonst *λύειν, διαλύειν παραλογισμούς.*

7) 1358 b 7 *τρία γένη τῶν λόγων τῶν ῥητορικῶν, συμβουλευτικὸν δικανικὸν ἐπιδεικτικόν* (تقريظ). b 12 *ἐπιδεικτικοῦ δὲ τὸ μὲν ἔπαινος τὸ δὲ ψόγος.*

8) 1449 b 28 *λέγω δὲ ἡδυσμένον μὲν λόγον τὸν ἔχοντα ῥυθμὸν καὶ ἁρμονίαν καὶ μέλος.*

9) Diese Zweiteilung der acht Schriften des Organons habe ich sonst nirgends gefunden. Sie ist gewifs sachgemäfs, sofern die zweite Analytik mit den drei vorbereitenden Schriften (Uṣ. 1 p. 59 unten, dazu: Steinschneider al-

Seine physikalischen Schriften. Die **Vorlesung über die Natur,** d. h. die physikalische Abhandlung [1]). Darin behandelt er die fünf physischen Dinge, die alle Naturwesen umfassen, und ohne welche keinem Naturwesen Existenz zukommt, nämlich Stoff, Form [2]), Ort, Bewegung und Zeit. Der Zeit kommt nur durch die Bewegung Existenz zu [3]), der Bewegung nur durch den Ort, dem Orte nur durch die Form [4]), und der Form nur durch den Stoff. Von diesen fünf sind zwei Substanzen [5]), nämlich Stoff und Form, und drei sind substantielle Accidentien.

Die zweite heifst die Schrift **vom Himmel und von der Welt.** Darin will er die sphärischen Dinge besprechen, welche dem Untergange nicht unterworfen sind. Diese (zerfallen in) zwei Klassen. Die erste Klasse (umfafst) das von Natur Kreisförmige [6]), dessen Bewegung der Kreis ist; das ist die Sphäre, welche die Dinge umgiebt; dieselbe ist ein fünftes Element [7]), welchem weder Entstehen noch Vergehen zukommt [8]). Die zweite Klasse (umfafst) das in seiner Entstehung Sphärenartige und Kreisförmige, wenn es auch in seiner Bewegung nicht kreisförmig ist; das sind die vier Elemente, Feuer, Luft, Erde und Wasser; dieselben haben keine kreisförmige, sondern eine gradlinige Bewegung und sind (nur) in der Entstehung kreisförmig [9]). Unter dem Kreis-

---

Farabi p. 14 sq.) die vollständige Theorie der Logik umfafst, während die vier folgenden die praktische Anwendung der logischen Regeln in der wissenschaftlichen Unterhaltung sowie in der ungebundenen und gebundenen Rede zeigen; oder, wie al-Farâbî (Schmölders, Documenta philosophiae Arabum, Text p. v, Übersetzung p. 21) meint, den Unterschied zwischen dem richtigen und falschen Beweise.

1) Schol. 322 a 13 *φυσικὴν τὴν πραγματείαν ὠνόμασεν.*

2) 190 b 20 *γίγνεται πᾶν ἔκ τε τοῦ ὑποκειμένου καὶ τῆς μορφῆς.*

3) 218 b 21 *ἀλλὰ μὴν οὐδ' ἄνευ γε μεταβολῆς (ὁ χρόνος).* 219 b 1 *ὁ χρόνος ἀριθμός ἐστι κινήσεως.*

4) 211 b 10 *διὰ μὲν τὸ περιέχειν δοκεῖ (ὁ τόπος) ἡ μορφὴ* (weiterhin = *εἶδος*) *εἶναι.*

5) Vgl. 1042 a 26 (Metaph.) *ἔστι δ' οὐσία τὸ ὑποκείμενον, ἄλλως μὲν ἡ ὕλη - - -, ἄλλως δ' ὁ λόγος καὶ ἡ μορφή.*

6) 269 a 6 *σῶμα ἁπλοῦν ὃ πέφυκε φέρεσθαι τὴν κύκλῳ κίνησιν κατὰ τὴν ἑαυτοῦ φύσιν.*

7) Schol. 454 b 23 *πέμπτη τις οὐσία,* ib. 455 b 14 *τὰ πέντε στοιχεῖα,* vgl. Sahr. p. 318.

8) 277 b 28 *ἀΐδιος ἄφθαρτος ὢν καὶ ἀγένητος (οὐρανός),* 298 b 6 *περὶ μὲν οὖν τοῦ πρώτου τῶν στοιχείων εἴρηται, καὶ ποῖόν τι τὴν φύσιν καὶ ὅτι ἄφθαρτον καὶ ἀγένητον.*

9) Die Stelle, wie sie vorliegt, ist nicht völlig klar. Gemeint ist offenbar der (nur bildlich so genannte) Kreislauf des Entstehens. Vgl. 331 b 2 *κύκλῳ*

förmigen in der Entstehung versteht man das, was aus einander entsteht [1]) durch Übergang (in einander) [2]) wie etwas, das im Kreise herumläuft und (ineinander) übergeht. So z. B. das Feuer, welches wie im Kreise (in anderes?) übergeht: dasselbe entsteht aus der Luft, die Luft aus dem Wasser [3]), das Wasser aus der Erde [4]). Alle diese Elemente entstehen im Kreislauf eines aus dem andern. Feuer und Luft (bewegen sich) nach oben, Wasser und Erde nach unten [5]). p. 149

Seine dritte Schrift heifst das Buch **vom Entstehen und Vergehen.** Darin will er das Wesen des Entstehens und Vergehens erklären, z. B. der Verwandelung des Wassers in Luft, der Luft in Wasser [6]), und wie in der Natur (etwas) entsteht und untergeht.

Die vierte Schrift handelt von den Himmelserscheinungen, das ist die **Meteorologik.** Darin sucht er das zufällige Entstehen und Vergehen [7]) zu erklären, und (zwar) das Entstehen und Vergehen aller Dinge, welche zwischen der Grenze der Mondsphäre und dem Mittelpunkte der Erde entstehen, sei es in der Luft oder auf der (Oberfläche der) Erde oder in ihrem Innern, und die darin vorkommenden Phänomene, wie Wolken, Nebel [8]), Donner, Blitz [9]), Wind [10]), Schnee [11]), Regen [12]) u. a.

Eine Schrift **über die Metalle** [13]), diese ist die fünfte. Darin will er die Entstehung der im Erdinnern sich bildenden Körper [14])

τε ἔσται ἡ γένεσις τοῖς ἁπλοῖς σώμασι. 337 a 2 *ὅσα μεταβάλλει εἰς ἄλληλα — — μιμεῖται τὴν κύκλῳ φοράν.* 6 *κύκλῳ φαμὲν περιεληλυθέναι τὴν γένεσιν διὰ τὸ πάλιν ἀνακάμπτειν*, vgl. Šahr. p. 322.

1) 305 a 33 *τίς ὁ τρόπος τῆς ἐξ ἀλλήλων γενέσεως.*

2) 305 b 27 *ἡ εἰς ἄλληλα μετάβασις.*

3) 305 b 11 *ὅταν δ' ἐξ ὕδατος ἀὴρ γένηται.*

4) 305 b 22 *ὅταν γὰρ ἐκ γῆς ὕδωρ γένηται.*

5) 269 a 17 *εἰ μὲν γὰρ ἡ ἄνω (κίνησις), πῦρ ἔσται ἢ ἀήρ, εἰ δὲ ἡ κάτω, ὕδωρ ἢ γῆ.*

6) 332 b 10 *δοκεῖ τισιν ἀὴρ μὲν καὶ εἰς πῦρ μεταβάλλειν καὶ εἰς ὕδωρ, ὕδωρ δὲ καὶ εἰς ἀέρα καὶ εἰς γῆν.* Vgl. 340 a 24 (Meteorol.) *γίνεται ὕδωρ ἐξ ἀέρος καὶ ἀὴρ ἐξ ὕδατος.*

7) Nach den Scholien handelt die Meteorologik *περὶ τῶν ἀτάκτως κινουμένων* Schol. 518 a 25. Arist. 338 b 20 *ὅσα συμβαίνει κατὰ φύσιν μέν, ἀτακτοτέραν μέντοι τῆς τοῦ πρώτου στοιχείου τῶν σωμάτων.*

8) 346 a 32 *ἀτμίς — νέφος — ὁμίχλη*, vgl. Šahr. p. 323.

9) 369 a 10 *περὶ δὲ ἀστραπῆς καὶ βροντῆς — — καὶ κεραυνῶν.*

10) 349 a 13 *περὶ δὲ ἀνέμων καὶ πάντων πνευμάτων.*

11) 388 b 11 *κρύσταλλος χιὼν χάλαζα πάχνη.*

12) 370 b 12 *ὑετός.*

13) Schol. 454 a 20 *τῶν δὲ γενητῶν καὶ φθαρτῶν τὰ μὲν ἐν μετεώροις διὰ τῶν Μετεωρολογικῶν παραδίδωσι, τὰ δ' ἄλλα, τουτέστι τὰ μὲν ἄψυχα διὰ τῶν περὶ Μετάλλων συγγραμμάτων γνωρίζεται.*

14) 1523 a 26 *τῶν ἐν τῇ γῇ συνισταμένων τὰ μὲν — — μεταλλευόμενα.*

beschreiben, ihre Eigenschaften, ihre speziellen und universellen Merkmale und die (einem jeden von) ihnen eigentümlichen (Fund-) Orte.

Die sechste Schrift handelt über die Erklärung der **Ursachen der Pflanzen,** ihrer Eigenschaften, ihrer speziellen und universellen Merkmale, der Ursachen ihrer Gliedmaſsen [1]) und der (einer jeden von) ihnen eigentümlichen (Fund-) Orte [2]) und ihrer Bewegungen [3]).

Dies sind seine Absichten in seinen physikalischen Schriften.

Psychologische Schriften hat er zwei (verfaſst). Die erste ist die Schrift **von der Seele.** Darin will er das Wesen der Seele erklären, ihre Substanz [4]) und ihre Teile [5]), die Einteilung der Empfindung und die Aufzählung ihrer Arten [6]), die Vorzüge und Gewohnheiten der Seele, und was man an ihr lobt und tadelt. Lobenswert sind Vernunft, Recht, Weisheit, Urteilskraft, Milde, Tapferkeit, Kraft, Mut [7]), Seelenadel und p. 150 Selbstbeherrschung; tadelnswert sind Gewaltthat, Frevel, Heuchelei, Unrecht, Lüge, Verleumdung und Betrug.

Die zweite Schrift (handelt) **von der Wahrnehmung und dem Wahrnehmbaren** und der Erklärung der Gründe, aus welchen das Wahrnehmbare wahrgenommen wird. Darin will er vortragen, was die Wahrnehmung und das Wahrnehmbare ist, wie die Wahrnehmung der wahrnehmbaren Dinge inne wird [8]), und wie Wahr-

---

1) 818 a 16 *καθώς εἰσι καὶ ἐν τοῖς ζώοις μέλη ὁμοιομερῆ, οὕτω καὶ ἐν τοῖς φυτοῖς.*

2) 826 a 38 *πᾶν φυτὸν — — δεῖται — — τόπου ἁρμοδίου.*

3) 816 b 24 *περὶ κινήσεως αὐτοῦ (φυτοῦ).*

4) قوام ist, wie ich glaube, hier = *ὑπόστασις*, während es p. 144, l. 5 dem griechischen *σύστασις* entspricht, bez. zur Wiedergabe des Verbums *συνίστασθαι* dient. Aristoteles brauchte *ὑπόστασις*, abgesehen von dem adverbiellen Ausdruck *καθ' ὑπόστασιν*, wohl nie in dem später so üblichen abstracten Sinne und *σύστασις* auch fast nur in der Zoologie (vgl. Kat. 8 a 10 *ἐξ ὧν τὸ ζῶον συνίσταται* = Zenker, Text p. 24, l. 18 قوام الحيوان, *φυσικὴ σύστασις* 9 b 18 und *κατὰ φύσιν σύστασις* 9 b 22 heiſst جبلّة طبيعيّة Zenker p. 29, l. 3 v. u., p. 30, l. 1). Es verrät sich auch hier die abgeleitete Quelle

5) 432 a 23 *πῶς τε δεῖ μόρια λέγειν τῆς ψυχῆς καὶ πόσα.*

6) 416 b 32 *λέγωμεν κοινῇ περὶ πάσης αἰσθήσεως.*

7) 403 a 16 — — *τὰ τῆς ψυχῆς πάθη — — θυμὸς πραότης φόβος ἔλεος θάρσος.*

8) Da die Schrift *Περὶ αἰσθήσεως καὶ αἰσθητῶν* eigentlich nur von den einzelnen Sinnen handelt, und die allgemeinen Fragen sämtlich schon in

nehmung und Wahrnehmbares ein und dasselbe ist, während sie in der Wirklichkeit[1]) verschieden sind, und ob die Dinge durch ihr Wesen und ihren Körper oder durch ihr Wesen abgesehen von ihrem Körper existieren[2]).

Darauf (folgt) seine Schrift über **die geistige Wissenschaft.** Darin behandelt er die von der Materie losgelöste Idee[3]) in der oberen Welt und die geistigen Kräfte. Er macht uns bekannt mit dem Verhältnisse der Kräfte dieser Ideen zu den physischen Kräften[4]) und (wirft die Frage auf), ob jene Kräfte bewegt oder unbewegt sind, wie jene Kräfte diese (physischen) bestimmen, und ob eine von diesen körperlichen, materiellen Kräften ein Teil von jenen vorzüglichen[5]) Dingen ist. Auch erklärt er, was der Verstand und das Verstandene[6]) ist, was die universelle Seele, und was ihr Herabsinken und Aufsteigen[7]).

Darauf (folgt) seine Schrift **über die Einheit**[8]). Er sagt, die

Περὶ ψυχῆς erörtert werden, so muſs entweder Ja'qûbî's Gewährsmann schlecht orientiert gewesen sein und leichtsinnig gearbeitet haben, oder er begriff unter dem ersten Titel auch die zweite Hälfte der Schrift *Περὶ ψυχῆς* (etwa von 416 b 32 an).

1) Vgl. 425 b 25 *ἡ δὲ τοῦ αἰσθητοῦ ἐνέργεια καὶ τῆς αἰσθήσεως ἡ αὐτὴ μὲν ἐστι καὶ μία, τὸ δ'εἶναι οὐ ταὐτὸν αὐταῖς.*

2) Vgl. 424 a 18 *ἡ μὲν αἴσθησίς ἐστι τὸ δεκτικὸν τῶν αἰσθητῶν εἰδῶν ἄνευ τῆς ὕλης.*

3) 1071 b 21 *ταύτας δεῖ τὰς οὐσίας εἶναι ἄνευ ὕλης*, l. 16 *οὐδ' ἄλλη οὐσία παρὰ τὰ εἴδη.* 1073 a 3 *ἔστιν οὐσία τις ἀΐδιος καὶ ἀκίνητος καὶ κεχωρισμένη τῶν αἰσθητῶν.*

4) قوّة طبيعيّة = *φυσικὴ δύναμις* cf. Kat. 9 a 16, 18, 20, 21, Zenker, Text p. 28 (auch in der Metaphysik?).

5) شريف Wort und Begriff scheint eher aus der „Theologie des Aristoteles' zu stammen als aus der ächten Metaphysik. Ob sich dasselbe von der ganzen Inhaltsangabe behaupten läſst, wird ein Kenner dieses pseudonymen Werkes leicht entscheiden können.

6) 1074 b 30 *ὁ νοῦς — τὸ νοούμενον* (s. *νοητόν*).

7) Die Ausdrücke نفس كلّيّة (ein ähnliches Bedenken erweckt mir auch die روح نفسانيّة bei Plato p. 135!) sowie هبوط und طلوع (wohl = *κάθοδος* cf. 1480 b 1 und *ἄνοδος*) finden sich weder in der Metaphysik, noch sind sie überhaupt Aristotelisch, falls nicht in der Jugendschrift Eudemus Ähnliches gestanden hat (vgl. Cicero, de divinat. I, 25). Wir hätten also hier an der Schwelle der Geschichte der arabischen Philosophie schon deutliche Spuren der Verquickung des Aristotelismus mit Platonischen, bez. stoïschen Lehren. Einen Einfluſs der stoïschen Philosophie hatten wir schon bei der Hermeneutik zu constatieren, und vielleicht verrät auch die Lehre des Sokrates von der Kugelform des Himmels die Vermittelung stoïscher Schriftsteller.

8) i. e. Monotheïsmus. Eine solche Schrift wird F. 246, l. 17 dem Plato zugeschrieben.

zweite Causalität [1]) sei die Ursache der Ursachen [2]) und der Welt unter ihr, da sie die Dinge entstehen lasse und ihr Anfang sei. Auch thut er darin einen Ausspruch, in welchem er die Einheit lehrt [3]).

Seine Schriften über die **Ethik** (enthalten) — — — und die Erklärung der Anlagen [4]) der Seele, des Glückes [5]) in der Seele und im Leibe [6]), der Lenkung [7]) des Ganzen [8]) und des Einzelnen [9]), der Lenkung des Weibes durch den Mann, der Politik und Lenkung der Staaten, sowie die Geschichten der Staatenlenker [10]).

Dies sind die Absichten der bemerkenswerten und hervorragenden Schriften des weisen Aristoteles. Die Schriften, welche nach ihnen (entstanden), schlossen sich an sie an.

Der Aristoteles-Kanon des Ja'qûbî.

A. *Λογικά* [11]).

1. *Εἰσαγωγή*: ايساغوجى i. e. كتاب المدخل الى علم الفلسفة,
F (unter Porphyrius) كتاب ايساغوجى فى المدخل الى الكتب المنطقيّة.

---

1) 1041 a 28 *τὸ τί ἦν εἶναι.* 1032 b 1 *εἶδος δὲ λέγω τὸ τί ἦν εἶναι ἑκάστου καὶ τὴν πρώτην οὐσίαν.*

2) 1041 b 28 *αἴτιον πρῶτον τοῦ εἶναι*, vgl. Zeller, 3. Aufl. II, 2 p. 328 sq.

3) Vielleicht das Citat aus Homer 1076 a 4 *οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη· εἷς κοίρανος ἔστω.* Somit wäre die Schrift über die Einheit = Metaphysik *Λ*.

4) 1105 b 20 *πάθη δυνάμεις ἕξεις.*

5) 1176 a 31 *λοιπὸν περὶ εὐδαιμονίας τύπῳ διελθεῖν.*

6) 1178 b 34 *ἀλλὰ δεῖ καὶ τὸ σῶμα ὑγιαίνειν καὶ τροφὴν καὶ τὴν λοιπὴν θεραπείαν ὑπάρχειν.*

7) 1179 b 31 *ἀγωγῆς ὀρθῆς τυχεῖν.* 1180 a 1 *ἐπιμελείας τυχεῖν ὀρθῆς.*

8) 1180 a 34 *αἱ κοιναὶ ἐπιμέλειαι.*

9) 1180 b 7 *αἱ καθ' ἕκαστον παιδεῖαι.*

10) Die zuletzt genannten Themata der ethischen Schriften nötigen uns, zumal dieselben schon am Schlusse der Nikomachischen Ethik angedeutet sind, keineswegs zu der Annahme, daſs unserm Schriftsteller die Politik, die Ökonomik oder gar die Politieen als besondere Werke bekannt waren. Auch in der Folgezeit war das Interesse der Araber an den griechischen Philosophen kein philologisch-historisches, sondern ein sachliches. Vollständig kannten die Araber wohl kaum einen griechischen Schriftsteller; sie begnügten sich vielmehr auch bei den Koryphäen mit einer Auswahl ihrer Schriften. Die Behauptung Prantl's (Geschichte der Logik II, p. 300 cf. 307), die Araber hätten den ganzen Aristoteles übersetzt, steht, falls sie ernst gemeint ist und nicht etwa bloss von den logischen Schriften, auf schwachen Füſsen. Ein reichhaltiger und verhältnismäſsig vollständiger Pinax von Titeln Aristotelischer Schriften in arabischer Sprache ist kein Beweis für das Vorhandensein dieser Schriften in arabischer Übersetzung, ja nicht einmal für die Bekanntschaft der Araber mit ihrem Inhalt, abgesehen davon, daſs zu der Zeit, als der Pinax übersetzt wurde, von der Mehrzahl der aufgeführten Schriften nur noch die Titel erhalten waren.

11) Zu den 9 Titeln der Schriften des Organons vgl. Steinschneider, al-Farabi p. 20—28, 43, 53—60.

2. *Κατηγορίαι*: قاطيغورياس, FU auch übers. المقولات.

3. *Περὶ ἑρμηνείας*: كتاب التفسير, F griech. بارى ارمانياس, FU übers. العبارة.

4. *Ἀναλυτικά*: انالیطیقا, FU + الاولى, F übers. تحليل القياس, U القياس.

5. *Ἀποδεικτικά*: ابودقطيقا, F auch انالوطيقا الثانى, U انالوطيقيا الثانية, FU übers. البرهان [1]).

6. *Τοπικά*: طوبيقا, F auch übers. الجدل, U المواضع الجدلية.

7. *Σοφιστικά*: سوفسطيقا, F auch übers. المغالطين (!), U الحكمة المموهة.

8. *Ῥητορικά (ἡ)*: ريطوريقا, U الريطورية, FU auch übers. الخطابة.

9. *Ποιητικά (ἡ)*: فوايطيقا, F بوطيقا, FU übers. الشعر.

B. *Φυσικά.*

10. *Φυσικὴ ἀκρόασις*: كتاب سمع الكيان, F كتاب السماع الطبيعى [2]).

11. *Περὶ οὐρανοῦ καὶ κόσμου* [3]): كتاب السماء والعالم.

12. *Περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς*: كتاب الكون والفساد.

13. *Μετεωρολογικά*: كتاب فى الشرائع [4]) s. المنطق فى الآثار العلوية, FU الآثار العلوية (F الكلام على) كتاب.

1) Ja'q. übersetzt Apodiktik mit اصلاح. Dieser Titel kommt sonst meines Wissens ebenso wenig vor wie شرائع für Meteorologik und كلام روحنى für Theologie; demnach stammen seine Inhaltsangaben aus einer Zeit, wo die später verbreiteten Übersetzungen noch unbekannt waren.

2) Wegen der Dublette فى الحركات vgl. das Verzeichnis am Schluſs.

3) Für den Zusatz *καὶ κόσμου* finde ich weder im Aristoteles noch in den Scholien einen Anhalt; jedenfalls folgt aus dem volleren Titel nicht notwendig, daſs die Araber die Schrift *Περὶ κόσμου* (Ar. p. 391—401) mit den vier Büchern *Περὶ οὐρανοῦ* verbunden haben.

4) Obwohl شرع auch „hochheben" bedeutet, läſst sich doch شرائع im Sinne von *μετέωρα* schwerlich belegen. Es bleibt wohl vorläufig nur die Wahl zwischen „Wege des Himmels" und „Gesetze der Himmelserscheinungen". Das المنطق entspricht dem — *λογικά*.

14. *Περὶ μετάλλων*: كتاب فى المعادن, fehlt bei FU.

15. *Περὶ φυτῶν*: كتاب فى الابانة عن علل النبات [1]), fehlt bei F; U كتاب النبات.

C a. *Ψυχολογικά.*

16. *Περὶ ψυχῆς*: كتاب النفس.

17. *Περὶ αἰσθήσεως καὶ αἰσθητῶν*: كتاب فى الحس والمحسوس.

D. *Μεταφυσικά.*

18. *Περὶ τῆς θεολογίας* (?): كتاب فى الكلام الروحانى [2])	F كتاب الحروف s. الالهيات
19. *Περὶ τῆς ἑνότητος* (?): كتاب فى التوحيد.	U كتاب ما بعد الطبيعة.

C b. *'Ηθικά.*

20. *'Ηθικά* (*Νικομάχεια?*): فى الخلق, F كتاب الاخلاق.

Eigentümlich ist diesem Verzeichnis erstens die Nr. 1, von welcher alle Späteren wissen, dass sie kein Werk des Aristoteles ist, zweitens die Nr. 14, wo wir vielmehr die Tiergeschichten erwarten, drittens die Halbierung der Metaphysik Nr. 18 und 19. Von diesen drei Punkten abgesehen haben wir in diesem Verzeichnisse genau das, was wir, wie ich glaube, als Aristoteles-Kanon der Araber der späteren Zeiten voraussetzen dürfen, nämlich 8 logische Schriften (das Organon), ebenso viele physikalische (incl. die beiden psychologischen), die Metaphysik und eine Ethik, im ganzen 18 Schriften. Aufser diesen 18 und vielleicht noch der Ökonomik (?) möchte es schwerlich ein ächtes Aristotelisches Werk in arabischer Übersetzung gegeben haben [3]).

---

1) Diesem Titel entsprechend heifst ein Werk des Theophrast bei Abû-l-Farag̀ (Hist. dynast. p. 94) كتاب اسباب النبات.

2) كلام روحانى entspricht vielleicht einem *θεολογική* (s. *μεταφυσική*) *πραγματεία*.

3) Im Fihrist finden wir fast dieselbe Auswahl und Reihenfolge, nämlich die 8 Schriften des Organons, 7 physikalische Schriften (es fehlt nur *Περὶ φυτῶν*; die Zoologie steht hinter den beiden psychologischen Schriften), dann die Metaphysik und (nachtragsweise) die (welche?) Ethik. Fihr. p. 248—252, vgl. A. Müller, Die griechischen Philosophen in der arabischen Überlieferung Halle

1. Beigabe.

Übersetzung von Ibn abî Uṣaibi'a I, p. 57 (l. 7 v. u.) — p. 59.

(Der Qâḍî Abû-l Qâsim Ṣâ'id ibn Aḥmad ibn Sâ'id in seiner p. 57 Schrift von den Klassen der Völker: [1]) Von Aristoteles giebt es über sämtliche philosophische Wissenschaften ausgezeichnete Schriften von allgemeinem und von beschränktem Inhalt. Von beschränktem Inhalt sind seine Briefe, aus denen man nur (je) einen Punkt (*πρᾶγμα*) lernt. Von allgemeinem Inhalt sind erstens seine Gedächtnisschriften, durch deren Lektüre man das, was man bereits von seiner Wissenschaft wuſste, ins Gedächtnis zurückruft [2]), das sind die 70 Bücher, welche er an Eukairos gerichtet hat [3]), zweitens Lehrschriften [4]), aus denen man dreierlei lernt, die philosophischen Wissenschaften, die philosophischen Handlungsweisen und das in der Wissenschaft der Philosophie und andern Wissenschaften gebrauchte Werkzeug. Die

---

1873 p. 13—22, 48—56. Benutzt ist dieses Verzeichnis wohl Ḥâǵ. Chalf. III p. 96; doch ist hier nur das Organon vollständig, während die Physik mit der dritten Nummer abbricht, und die Metaphysik ganz fehlt. Dagegen hat uns Ibn abî Uṣaibi'a I p. 57—59 eine vom Fihrist unabhängige Quelle aufbewahrt, welche uns auf denselben Kanon der 18 Schriften führt, da die beiden letzten Nummern der physikalischen Klasse bloſse Anhänge zur Psychologie sind, und die Unterscheidung der drei Ethiken durchaus nur die Kenntnis der Titel verrät. Ich lasse als Beigabe und als lehrreiche Parallele zu den vorstehenden Inhaltsangaben des Ja'qûbî die Übersetzung dieser Quelle folgen. Gedruckt ist dieselbe bereits, auch zu einem kleinen Teile übersetzt, von M. Steinschneider (Al-Farabi, Petersburg 1869, p. 208 cf. p. 14 und 129 sq.).

1) Er schrieb 460 i. e. 1067/8 Wüstenfeld, Geschichtsschreiber der Araber Nr. 206. Seine Quelle ist ohne Zweifel auch für die physikalischen Schriften al-Farâbi (st. 339 i. e. 950), mit dessen Cap. 2 der philosophischen Propädeutik (Schmölders, Documenta, Text ٥—٧, Latein. Übersetzung 19—21) unser Text groſsenteils wörtlich übereinstimmt. Auffallend ist es, daſs gerade die Inhaltsangaben bei den logischen Schriften, wo doch Ṣâ'id ibn Aḥmad (oder Ibn abî Uṣaibi'a?) ausdrücklich den al-Farâbî als seinen Gewährsmann nennt, völlig von dem durch Schmölders veröffentlichten Texte abweichen. Dieser letztere steht übrigens hinsichtlich seines Wertes tief unter dem von uns übersetzten, und es scheint z. B. eines al-Farâbî kaum würdig, in der Poëtik eine Abhandlung „über die völlig fehlerhafte Beweisführung" (البرهان الكاذب كذبا خالصا) zu sehen; doch haben wir wohl diese und ähnliche Auslassungen der Araber über Aristoteles-Werke selten für original zu halten, vielmehr fast regelmäſsig für Übersetzungen aus griechischen Scholien. Vgl. Schol. 93 a 39 — b 7. Schmölders a. a. O. p. 63.

2) Offenbar ein Miſsverständnis des Wortes *ὑπομνήματα*.

3) Im Texte أوفارس. Vgl. Hesych. Nr. 168 (Arist. V p. 1468) *συμμίκτων ζητημάτων οβ, ὥς φησιν Εὔκαιρος ὁ ἀκουστὴς αὐτοῦ* (anders Steinschneider a. a. O. p. 129); vgl. A. Müller a. a. O. p. 48 unten.

4) *Διδασκαλικοὶ λόγοι* s. *πραγματεῖαι* s. *συνταγματικὰ βιβλία* cf. E. Heitz, Die verlorenen Schriften des Aristoteles p. 23 sq.

Schriften über die philosophischen Wissenschaften betreffen teils die mathematischen, teils die physikalischen, teils die theologischen Wissenschaften. Über die mathematischen Wissenschaften handeln p. 58 seine Schrift **über die Optik,** seine Schrift **über die Linien** und seine Schrift **über die Mechanik.** Aus seinen Schriften über die physikalischen Wissenschaften lernt man teils die Dinge, welche allen Naturwesen gemeinsam sind, teils die, welche jedem Naturwesen eigentümlich sind. Die Dinge, welche allen Naturwesen gemeinsam sind, lernt man aus der Schrift, welche **Vorlesung über die Natur** heifst. Dieselbe lehrt die Anzahl der Prinzipien aller Naturdinge, ferner die Dinge, welche gewissermafsen Prinzipien sind, drittens die Dinge, welche Consequenzen aus den Prinzipien sind, viertens die Dinge, welche den Consequenzen verwandt sind. Die (eigentlichen) Prinzipien sind Stoff und Form. Gewissermafsen, doch nicht wirklich, sondern nur annähernd Prinzipien sind z. B. der Mangel [1]). Consequenzen sind Zeit und Ort. Den Consequenzen sind verwandt die Leere, die Fülle [2]) und das Unbegrenzte [3]). — Die Schriften, woraus man lernt, was jedem Naturwesen eigentümlich ist, beziehen sich teils auf die ungewordenen, teils auf die gewordenen Dinge. Über das Ungewordene unterrichtet man sich aus den beiden ersten Büchern der Schrift **vom Himmel und von der Welt.** — Die Wissenschaft von dem Gewordenen ist teils allgemein, teils speziell. Das Allgemeine betrifft teils Veränderungen, teils Bewegungen. Über die Veränderungen handelt die Schrift **vom Entstehen und Vergehen,** über die Bewegungen die beiden letzten Bücher der Schrift **vom Himmel und von der Welt.** — Das Spezielle betrifft teils Einfaches, teils Zusammengesetztes. Über das Einfache handelt die **Meteorologik.** — Die Schriften welche vom Zusammengesetzten handeln, enthalten teils eine Beschreibung des Ganzen der zusammengesetzten Dinge, teils eine Beschreibung ihrer Teile. Vom Ganzen handelt die Schrift **vom Tiere** und die Schrift **von der Pflanze,** von einzelnen Teilen die Schrift **von der Seele,** die Schrift **von der Wahrnehmung und vom Wahrnehmbaren,** die Schrift **von der Gesundheit und Krankheit** und die Schrift **von der Jugend und vom Alter** [4]).

Über die theologischen Wissenschaften handeln die 13 Bücher der Schrift **Metaphysik.**

Die Schriften über die philosophische Handlungsweise handeln teils von der Ausbildung der Anlagen der Seele, teils von der Regierung. Von der Ausbildung der Anlagen der Seele handelt

1) 190 b 27 *ἡ δὲ στέρησις καὶ ἡ ἐναντίωσις συμβεβηκός.*

2) 213 a 18 *κενὸν καὶ πλῆρες.*

3) 202 b 31 *ἄπειρον.*

4) Eine ähnliche Gruppierung der physikalischen Schriften s. Schol. 454 a. Die beiden letzten Nummern fehlen bei Schmölders, desgl. die Metaphysik und die Namen der drei Ethiken.

seine **grofse Schrift,** welche er für seinen Sohn verfafste, und seine **kleine Schrift,** welche er ebenfalls für seinen Sohn verfafste, und seine Schrift, welche **Eudemia** heifst. — Die Schriften über die Regierung handeln teils von der Regierung der Staaten, teils von der Regierung des Hauses.

Über das in den Wissenschaften der Philosophie gebrauchte Werkzeug handeln seine acht logischen Schriften, in deren Abfassung unseres Wissens keiner es ihm zuvorgethan hat oder vorangegangen ist, wie er dies selbst am Schlusse der Sophistik hervorhebt u. s. w. u. s. w. Abû Naṣr al-Fârâbî sagt [1]): Aristoteles teilte die Logik in acht Teile, deren jeder in einem Buche be- p. 59 handelt wird.

1) Über die Gesetze der einfachen Begriffe [2]) und der dieselben bezeichnenden Ausdrücke. Dies Buch heifst **die Aussagen,** auf griechisch **Kategorien.**

2) Über die Gesetze der zusammengesetzten Ausdrücke, d. h. der aus zwei einfachen Begriffen zusammengesetzten Begriffe und der dieselben bezeichnenden aus zwei Ausdrücken zusammengesetzten Ausdrücke. Dies Buch heifst **die Erklärung,** auf griechisch **Hermeneutik.**

3) Über die Aussageformen, durch welche die den fünf Künsten [3]) gemeinsamen Schlüsse s i c h u n t e r s c h e i d e n. Dies Buch heifst **der Schlufs,** auf griechisch **Erste Analytik.**

4) Über die Gesetze, nach welchen man die dem Beweise dienenden Aussagen prüft, und die Gesetze für die Punkte, auf welchen die Philosophie beruht, und für alles, wodurch ihre Methode vollendeter, vorzüglicher und vollkommener wird. Dies ist das Buch **vom Beweise,** auf griechisch **Zweite Analytik.**

5) Über die Gesetze, nach welchen man die Aussagen prüft, und den Charakter der dialektischen Frage und Antwort, kurz die Gesetze für die Punkte, auf welchen die dialektische Kunst beruht, und wodurch ihre Methode vollkommener, vorzüglicher und eindringlicher wird. Dies ist das Buch **von den dialektischen (Gesichts-) Punkten,** auf griechisch **Topik.**

6) Über die Gesetze der Dinge, deren Art es ist, von der Wahrheit abzuführen und zu verblüffen. Er zählt alle Kunstgriffe auf, welche derjenige anwendet, welcher in Wissenschaften und Aussagen Fälschung und Trug bezweckt. Darauf zählt er die Mittel auf, wodurch man die irreleitenden Aussagen, deren sich der Horcher [4])

---

1) Steinschneider, al-Farabi p. 14.

2) المعقولات, nachher المقولات. Vgl. Dieterici, Die Logik und Psychologie der Araber p. 184.

3) Steinschneider a. a. O. p. 18.

4) Vielleicht ein Mensch, der die Blöfsen, welche sich sein Gegner in der

und Fälscher bedient, widerlegen muſs, und (zeigt), wie er entlarvt wird, und womit man ihm zu Leibe geht, wie man sich hüten muſs, und woher man bei seinen Untersuchungen in Irrtum gerät. Dies Buch heiſst auf griechisch **Sophistik,** d. h. Lügenweisheit.

7) Über die Gesetze, nach welchen die rhetorischen Aussagen geprüft werden, und die Arten der Rede (-Kunst), und (darüber), ob die Aussagen der Redekünstler und Rhetoren der Methode der Rhetorik entsprechen oder nicht. Er zählt darin alle Punkte auf, auf welchen die Redekunst beruht, und zeigt, wie die Kunst der rhetorischen Aussagen und der Rede in den verschiedenen Redegattungen beschaffen ist, und durch welche Mittel sie besser und vollkommener, und ihre Methode nutzbarer und wirksamer wird. Dies Buch heiſst auf griechisch **Rhetorik,** d. h. Redekunst.

8) Über die Gesetze, nach welchen die Gedichte sich richten müssen, und die Arten der dichterischen und poëtischen Aussagen und über das, was man von den verschiedenen Gattungen der Dinge entlehnt. Er zählt ferner alle Punkte auf, auf welchen die Dichtkunst beruht und (zeigt), wie viele Arten das sind, und wie viele Arten von Gedichten und dichterischen Aussagen es giebt; worin die Kunst jeder dieser Arten besteht, und wodurch jede zu stande kommt; in welchen Punkten sie übereinstimmt, und (durch welche Mittel) sie besser, gedankenreicher und formvollendeter wird, und von welchen Zuständen sie handeln muſs, um nachdrucksvoller und überraschender zu wirken. Dies Buch heiſst auf griechisch **Poëtik,** d. h. das Buch von der Dichtkunst.

2. Beigabe.

Schlieſslich gebe ich eine übersichtliche Zusammenstellung der vollständig und fragmentarisch erhaltenen Aristoteles-Schriften, so weit sie den Arabern bekannt waren; ich lege derselben, um auch Nicht-Orientalisten zu nützen, absichtlich kein arabisches Verzeichnis, sondern die Register der Berliner Ausgabe zu Grunde. Diese Zusammenstellung wird, wie ich hoffe, geeignet sein, manche verkehrten Anschauungen von Nicht-Orientalisten über den Umfang des arabischen Aristoteles endgültig zu beseitigen.

Disputation giebt „behorcht", um ihn durch die Consequenzen seiner Ansicht ad absurdum zu führen (165 b 19 *εἰς παράδοξον ἄγειν — σολοικίζειν ποιεῖν*). Gäbe es zu *παρακρούονται* 165 a 15 eine Variante *παρακούονται*, welches auch „aushorchen" bedeutet, so könnte مستمع als ein Miſsverständnis von *παρακρουστικός* „Betrüger" gedeutet werden.

Verzeichnis der den Arabern bekannten, bez. von ihnen übersetzten Schriften des Aristoteles [1].

1. Alphabetisches Verzeichnis der im Urtexte erhaltenen Schriften.

1) *Περὶ αἰσθήσεως καὶ αἰσθητῶν* J p. 150 F p. 251 U^1 p. 58 U^2 p. 68 Q nr. 43 Ch nr. 10054.

2) *Ἀναλυτικὰ πρότερα* J p. 146 F p. 249 U^1 p. 59 U^2 p. 68 Q nr. 31 Ch nr. 1437* [2].

3) *Ἀναλυτικὰ ὕστερα* J p. 147 F p. 249 U^1 p. 59 U^2 p. 68 Q nr. 32 Ch nr. 9943*.

4) *Περὶ ἀτόμων γραμμῶν* U^1 p. 57 U^2 p. 67 Q nr. 11 Ch nr. 10092.

5) *Περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς* J p. 149 F p. 251 U^1 p. 58 U^2 p. 68 Q nr. 40 Ch nr. 10430* [3].

6) *Περὶ ἐνυπνίων* Ch nr. 3061 (?).

7) *Περὶ ἑρμηνείας* J p. 145 F p. 249 U^1 p. 59 U^2 p. 68 Q nr. 30 Ch nr. 1606* [4].

8) *Περὶ ζωῆς καὶ θανάτου* U^2 p. 68 Q nr. 53 Ch nr. 10076.

9) *Περὶ τὰ ζῶα ἱστορίαι* F p. 251 (incl. Nr. 10 und 12) U^1 p. 58 U^2 p. 68 Ch nr. 10270, 13893 (?) [5].

10) *Περὶ ζώων γενέσεως* U^2 p. 68 Q nr. 50 Ch nr. 9988 und 9990 [5].

11) *Περὶ ζώων κινήσεως* U^2 p. 68 Q nr. 46 Ch nr. 10047.

12) *Περὶ ζώων μορίων* U^2 p. 68 Q nr. 49 Ch nr. 9868 [5].

---

1) Alle arabischen Titel, deren Äquivalent im Griechischen nicht vorhanden oder nicht festzustellen ist, desgleichen die verlorenen Schriften sind absichtlich übergangen. Ich verweise in dieser Beziehung auf die bekannten Bücher von J. G. Wenrich, A. Müller und M. Steinschneider; E. Heitz (1865) hat natürlich die arabischen Quellen noch nicht genügend verwerten können. Damit auch Nicht-Orientalisten mein Verzeichnis benutzen können, mufs Folgendes vorbemerkt werden. Was es mit der Anführung einer Schrift im Ja'qûbi (J) und in dem ersten Verzeichnisse des Ibn abi Uṣaibi'a (U^1) auf sich hat, ist aus den vorstehenden Übersetzungen dieser beiden Quellen klar. Im Fihrist (F) werden hier nur die Schriften erwähnt, von denen es eine arabische (oder syrische) Übersetzung gab. Ist eine solche auch von Ḥâggî Chalifa (Ch) bezeugt, so habe ich hinter die betreffende Nummer einen Stern gesetzt. Das zweite Verzeichnis des Ibn abi Uṣaibi'a (U^2) bietet ebenso wie Qifṭi (Q A. Müller in den Morgenländischen Forschungen p. 3—32) lediglich den Pinax des Ptolemäus: aus beiden Quellen folgt also nur die Bekanntschaft der Araber mit den betreffenden Titeln. — Noch heute vorhanden ist vor allem das vollständige Organon, z. T. mit der Isagoge des Porphyrius, und zwar syrisch doppelt (Escur. 652 Med. 176—79), arabisch dreifach (Paris 882 A Escur. 891, 4 Lugd. 2820*), dann ein Commentar des Ibn Bâǵa (Avempace st. 533 i. e. 1138) über die 8 Schriften der Physik (Berl. Wetzst. I 87 Oxf. I arab. 499). Die andern erhaltenen Übersetzungen sind bei den einzelnen Nummern angeführt; bloſse Auszüge, desgleichen auch die Commentare haben einen Stern.

2) Med. 245, 2* (?) syr. Vat. 82 (Catal. von 1725) Vat. 158 (Wenr.).

3) Paris hebr. 1009.

4) Syr. Med. 184, 183 (nur der Anfang), 190* Vat. 158.

5) Lond. 437 Lugd. 1276 (l. 12—15 i. e. Nr. 12, l. 2—4 + Nr. 10, l. 1)

13) *Περὶ ζώων πορείας* U² p. 68 Q nr. 51 Ch nr. 10047.
14) *Ἠθικὰ Εὐδήμεια* U¹ p. 58 U² p. 68 Q nr. 35 Ch nr. 9790*.
15) *Ἠθικὰ μεγάλα* U¹ p. 58 U² p. 68 Q nr. 34 Ch nr. 9790*.
16) *Ἠθικὰ Νικομάχεια* J p. 150(?) F p. 252 (incl. Nr. 15) U¹ p. 58.
17) *Κατηγορίαι* J p. 145 F p. 248 U¹ p. 59 U² p. 67 Q nr. 29 Ch nr. 12819* und 9336 [1]).
18) *Περὶ μακροβιότητος καὶ βραχυβιότητος* U² p. 68 Q nr. 52 Ch nr. 10333.
19) *Τὰ μετὰ τὰ Φυσικά* J p. 150 F p. 251 U¹ p. 58 U² p. 68 Q nr. 55 Ch nr. 9898* und 10448 [2]).
20) *Μετεωρολογικά* J p. 149 F p. 251 U¹ p. 58 U² p. 68 Q nr. 41 Ch nr. 9760* [3]).
21) *Μηχανικά* U¹ p. 58 Ch nr. 10079 (Wenrich p. 159 übersetzt الحيل durch fallacia!).
22) *Περὶ μνήμης καὶ ἀναμνήσεως* U² p. 68 Q nr. 44 Ch nr. 10125.
23) *Περὶ νεότητος καὶ γήρως* U¹ p. 58 Ch nr. 10212.
24) *Οἰκονομικά* J p. 150(?) U¹ p. 58(?) [4]).
25) *Περὶ οὐρανοῦ (καὶ κόσμου)* J p. 148 F p. 250 U¹ p. 58 U² p. 68 Q nr. 39 Ch nr. 10189 [5]).
26) *Περὶ πνεύματος* U² p. 67 Q nr. 23 Ch nr. 10148.
27) *Περὶ ποιητικῆς* J p. 148 F p. 250 U¹ p. 59 U² p. 68 Ch nr. 1438*.
28) *Πολιτικά* J p. 150(?) U¹ p. 58(?) U² p. 68 Q nr. 36 Ch nr. 9958, 10152*, 10202* [6]).
29) *Προβλήματα* U² p. 67—68 Q nr. 21, 56, 57, 74, 75, 76, 79 Ch nr. 10556.
30) *Τέχνη ῥητορική* J p. 148 F p. 250 U¹ p. 59 U² p. 68 Q nr. 37 Ch nr. 10180*.
31) *Σοφιστικοὶ ἔλεγχοι* J p. 147 F p. 249 U¹ p. 59 U² p. 68 Q nr. 33 Ch nr. 7287 und 10200*.
32) *Τοπικά* J p. 147 F p. 249 U¹ p. 59 U² p. 68 Ch nr. 10014* [7]).

---

1) Syr. Med. 196, 190* Vat. 158.
2) Lugd. 1442* und 2821*.
3) Vat. hebr. 378.
4) Escur. 883, 8.
5) Paris 597, fol. 63—125 Lond. 423, 1 Lugd. 2822 (nur cap. 1).
6) Statt der ächten Politik hatten die Araber bekanntlich ein untergeschobenes Werk unter ähnlichem Titel, gewöhnlich سرّ الاسرار genannt; dasselbe ist in vielen Exemplaren erhalten z. B. Lugd. 1952 Wien 1827 und 1828 u. a.; ein Seitenstück dazu ist die ebenfalls untergeschobene von Dieterici 1882 herausgegebene Theologie des Aristoteles.
7) Med. 207*.

33) *Περὶ ὕπνου καὶ ἐγρηγορήσεως* U² p. 68 Q nr. 45 (Ch nr. 10125 vgl. nr. 22 und Wenrich p. 148).

34) *Φυσικὴ ἀκρόασις* J p. 148 F p. 250 U¹ p. 58 U² p. 68 Q nr. 38 Ch nr. 7258*, 10190*, 10193 [1]).

35) *Περὶ φυτῶν* J p. 149 U² p. 68 Q nr. 54 Ch nr. 10564*.

36) *Περὶ ψυχῆς* J p. 149 F p. 251 U¹ p. 58 U² p. 68 Q nr. 42 Ch nr. 10579* [2]).

Die übrigen der im Urtexte erhaltenen Schriften scheinen den Arabern nicht bekannt gewesen zu sein, also: *Περὶ θαυμασίων ἀκουσμάτων*, *Περὶ ἀκουστῶν*, *Περὶ ἀναπνοῆς*, *Περὶ ἀρετῶν καὶ κακιῶν* [3]), *Περὶ κόσμου* [4]), *Περὶ μαντικῆς τῆς ἐν τοῖς ὕπνοις*, *Περὶ Ξενοφάνους*, *Ῥητορικὴ πρὸς Ἀλέξανδρον*, *Φυσιογνωμονικά* und *Περὶ χρωμάτων*.

2. Alphabetisches Verzeichnis der Fragmente.

a) Dialoge.

1) *Περὶ τἀγαθοῦ* U² p. 67 Q nr. 9 Ch nr. 10102.

2) *Περὶ βασιλείας* U² p. 67 (?) Q nr. 8 Ch nr. 10526.

3) *Περὶ δικαιοσύνης* U² p. 67 Q nr. 4 Ch nr. 10300.

4) *Ἐρωτικός* U² p. 67 Q nr. 14.

5) *Περὶ εὐγενείας* U² p. 67 Q nr. 6 Ch nr. 10033.

6) *Περὶ παιδείας* U² p. 67 Q nr. 5.

7) *Περὶ ποιητῶν* U² p. 67 Q nr. 7 (vgl. nr. 22) Ch nr. 10227.

8) *Προτρεπτικός* U² p. 67 Q nr. 1 (anders A. Müller Anm. 3) Ch nr. 10056.

9) *Περὶ ῥητορικῆς* (*Γρύλλος*) U² p. 67 Q nr. 2.

10) *Σοφιστής* U² p. 67 Q nr. 3 Ch nr. 7287.

11) *Περὶ φιλοσοφίας* Q nr. 1 (so A. Müller).

Nicht erwähnt werden: *Ἀλέξανδρος* (*ὑπὲρ ἀποίκων*), *Περὶ εὐχῆς* (doch vgl. Ch nr. 9998), *Μαγικός* (doch vgl. Ch nr. 10286), *Περὶ μέθης* (doch vgl. Ch nr. 10098), *Περὶ παθῶν ὀργῆς*, *Πολιτικός*, *Συμπόσιον*, *Περὶ ψυχῆς* (*Εὔδημος*).

---

1) Lond. 13, 5 Lugd. 1433. Buch 6—8 hatte nach Schol. 321 b 26 und 42 auch einen eigenen Titel, *Περὶ κινήσεως*; nach Schol. 322 a 16—20 (Philoponus) umfaßte dieser Titel die letzten 4 Bücher oder gar die ganze Schrift, so bei den Arabern كتاب في الحركات U² p. 67 Q nr. 20 Ch nr. 10047.

2) Lond. 423, 3* Med. 68, 4 (lib. III). Ein Fragment vielleicht Berlin, Peterm. II 466 f. 66—67 a.

3) Nicht zu verwechseln mit dem unächten *Περὶ ἀρετῆς*, von dem es eine arabische Übersetzung giebt Berl. Peterm. 9.

4) Cf. p. 433, Anm. 3. Anders A. Müller, Die griechischen Philosophen p. 51, Anm. 31.

b) Pragmatieen.

12) *Περὶ ἀντικειμένων* U² p. 68(?) Q nr. 13(?) Ch nr. 9955(?) und 10533.
13) *Περὶ τῆς Ἀρχυτείου φιλοσοφίας* U² p. 67 Q nr. 10.
14) *Γεωργικά* U² p. 68 Q nr. 81 Ch nr. 10378.
15) *Διαιρέσεις* U² p. 68 Q nr. 58.
16) *Ζωϊκά (ἀνατομαί)* U² p. 68(?) Q nr. 47(?).
17) *Ἰατρικά* U² p. 68 Q nr. 96 (vgl. nr. 79) Ch nr. 10273.
18) *Περὶ ἰδεῶν* U² p. 67 Q nr. 15(?) Ch nr. 10259.
19) *Περὶ μετάλλων* J p. 149 Ch nr. 10501 (vgl. nr. 9773).
20) *Περὶ τῆς τοῦ Νείλου ἀναβάσεως* U² p. 67 Q nr. 25 Ch nr. 10595.
21) *Ἀπορήματα Ὁμηρικά* U² p. 69 Q nr. 95.
22) *Ὀπτικά* U¹ p. 57 (?) vgl. F p. 252, l. 4 und Ch nr. 10476*.
23) *Πολιτεῖαι* J p. 150(?) U² p. 68 Q nr. 84 Ch nr. 10203.
24) *Τά ἐκ τῆς πολιτείας Πλάτωνος* U² p. 67 Q nr. 16—17.
25) *Προβλήματα φυσικά* U² p. 68 (Q?) Ch nr. 10480(?).
26) *Περὶ προβλημάτων* U² p. 67 (und 68?) Q nr. 24.
27) *Τεχνῶν συναγωγή* U² p. 67 Q nr. 27 Ch nr. 4251 und 10035.
28) *Ὑπομνήματα* U² p. 67 Q nr. 78 Ch nr. 9960(?).

Nicht erwähnt werden: *Ἐγκώμιον Ἀλεξάνδρου, Ἐκλογὴ ἀνατομῶν, Περὶ Δημοκρίτου, Διδασκαλίαι, Δικαιώματα* (doch vgl. Q nr. 12), *Κατηγοριῶν ἄλλο, Νόμιμα, Νόμος συσσιτικός, Πέπλος, Ἐγκώμιον Πλάτωνος, Περὶ τῶν Πυθαγορείων* (doch vgl. Q nr. 22), *Πυθιονῖκαι, Περὶ σημείων* (doch vgl. Ch nr. 10593). *Περὶ συμβιώσεως ἀνδρὸς καὶ γυναικός* (doch vgl. Ch nr. 9932), *Περὶ συμβουλίας* (denn Ch nr. 10575 ist wohl *ὑποθῆκαι*), *Τέχνης τῆς Θεοδέκτου συναγωγή, Ὑπομνήματα ἱστορικά, Περὶ φυτῶν ἄλλο.*

Vorstehendes Verzeichnis wird gewifs noch mancher Zusätze und vielleicht einzelner Berichtigungen bedürftig sein; insonderheit bleibt in allen Fällen, wo wir nur griechische und arabische Titel mit einander vergleichen können, die Identifizierung doch stets mehr oder weniger willkürlich. Die kritische Ausgabe der arabischen Übersetzung eines einzigen ächten Aristoteles-Werkes wäre natürlich für die Geschichte der Philosophie und für die Kenntnis der arabischen Litteratur ungleich wertvoller als eine neue Untersuchung über Titel von untergeschobenen und verlorenen Werken.

Aegyptisches.

Von

H. Gelzer.

1) Trimuthis.

Lepsius hat in seiner schönen Abhandlung: Trinuthis und die ägyptischen Oasen (Aeg. Ztschr. 1874 S. 80—83) zuerst in gründlicher Weise die Angaben der Alten über die einzelnen Oasen erörtert. Danach entspricht El-Wāh' el-Dāchileh der *ὄασις μεγάλη ἐσωτέρω* Olympiodors (Photius Bibl. 61, a. 39 Bekker). Als antiken Specialnamen derselben führt Lepsius Trinuthis oder Terenuthis an und beruft sich dafür auf die Notitia Dignitatum und Le Quien. Die Zeugnisse verdienen eine nähere Prüfung; ich setze Le Quiens Worte (O. Ch. II pg. 611) hin als ein Muster confusen Unsinns: Terenuthis secundae Thebaïdis oppidum fuit, cuius in vitis Patrum sua mentio est, ut quod Mazicum barbarorum excursionibus pateret, Sceti deserto vicinum in occidua et Libyca proinde Nili parte. *Τριμούθων*, Trimuthon scribitur in veteri notitia Graeca; apud Hieroclem vero peiori errore *Ἐρέσβυθος*, Eresbythos. Vanslebio hodie Tarane, Coptice Taranut dicitur, estque viculus ad occidentale fluvii latus in regione Behirae, viginti quatuor leucis Cahira distans, ubi e navibus exscendunt illi qui ad monasteria visenda pergunt. Wie jeder sieht, ist hier mit der Oasenstadt die unterägyptische Bischofstadt Terenuthis in Aegyptus I, heute Terraneh zusammen geworfen. Sie liegt in der That auf dem linken Nilufer in Bahari (Unterägypten), und von hier führt der directe Weg nach den Natronklöstern. Mit der Thebaïs hat sie gar nichts zu schaffen. Aber für seine Ansetzung in der Thebaïs — und das hat Lepsius irre geführt — beruft sich Le Quien auf die vitae patrum. Ohne Zweifel hat Le Quien folgende Stelle im Auge (Cotelerius: eccles. Graecae monum. I pg. 393): *ὁ ἀββᾶς Ἀνοὺβ καὶ ὁ ἀββᾶς Ποιμὴν . . . . . μοναχοὶ ἐν τῇ Σκήτει γενόμενοι, ὅτε ἦλθον οἱ Μάζικες καὶ ἠρήμωσαν αὐτὴν τὸ πρῶτον, ἀνεχώρησαν ἐκεῖθεν, καὶ ἦλθον εἰς τόπον καλούμενον Τερενοῦθιν, ἕως οὗ σκοπήσωσι πῶς ὀφείλωσι μεῖναι.* Es ist lediglich Gedankenlosigkeit Le Quiens, welcher hier von der thebäischen statt der sketischen Wüste spricht. Beim Herannahen der Libyer fliehen

die bei den Natronseen weilenden Eremiten nach der nächsten Stadt, d. h. dem unterägyptischen Terenuthis. In der Thebaïs hat eine Stadt dieses Namens nie existirt.

Demnach ist Terenuthis vollständig von der Oasenstadt zu trennen. Für diese liegt dagegen das andere von Lepsius angerufene Zeugniss vor. Notitia Dignit. Or. XXXI, 56: Ala prima Quadorum, Oasi minore — Trimtheos; so lesen der Oxoniensis und der Parisinus. Der Vindobonensis hat thrimtheos und der Monacensis trūtheos.

Hiezu kommt nun noch ein zweites Zeugniss, die jetzt am zugänglichsten von Parthey edirte Notitia episcopatuum I. Diese ist aber nur in ihrem ersten Theil eine kirchliche Diöcesanbeschreibung, dagegen von 530 Parthey an keine Bisthumsnotitia, sondern eine profane Provinzialbeschreibung des oströmischen Reichs in der Art des *συνέκδημος* des Hierokles. Ihre Abfassung gehört jedoch einer etwas spätern Zeit, dem Ende des VI. Jahrhunderts an. Den Abschluss der Provinz *Θηβαΐς δευτέρα* und den passenden Uebergang zu Libyen bilden nun die Oasenstädte:

Ἴβεως
Μάϑων
Τριμουσϑῶν
Ἑρβῶν.

Parthey druckt nach Goar *Τριμουϑῶν,* Beveridge, welcher einen alten Bodleianus benutzte, *Τριμούνϑων*; der ebenfalls sehr gute Coislinianus CCIX hat *Τριμουσϑῶν.* Es unterliegt keinem Zweifel, dass die in der Provinzialbeschreibung genannte Stadt mit dem Garnisonsplatz der Quaden identisch ist. Die wahre Namensform scheint aber demnach nicht Trinuthis, sondern Trimuthis (oder Trimusthis) zu sein.

2) *Κοπρίϑεως κώμη.*

Drei römische Grabinschriften enthalten ein *ἐϑνικόν*, dessen völlig befriedigende Erklärung bisher, so viel ich sehe, nicht gelungen ist. Die Inschriften sind:

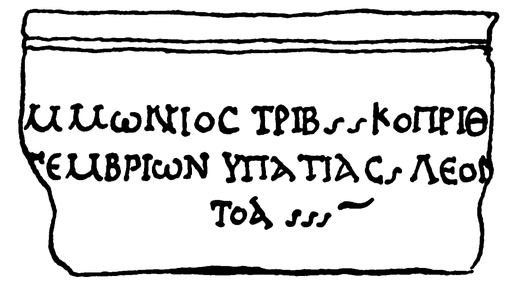
1) de Rossi: inscr. christ. I, 832 = C. I. G. IV, 9752.

ΟΝΝΑ ΑΠΟ ΚωΒΡΗΘΕω
ΤΗ ΟΒ ΠΛΕΟΝ ΕΛΑ
CΑC Μ ΗΝΙΠΑΥΝΙ ΚΒ
CΠΟΤωΗΜωΝ ΛΕΟΝ
ΠΡΟΒΙΑΝΟΥ

2) C. I. G. IV, 9640.

ΙωΑΝΗΣ ΑΑΟΥΝ ΑΠΟ ΚωΜΗΣ
ΚΟΒΡ . ΘΕΟΣ

3) de Rossi: inscr. christ. I, 861.



Wir haben also: *Ν?]όννα ἀπὸ Κωβρήθεω*; *'Ιωάνης 'Α[δ]οῦν ἀπὸ κώμης Κοβρ[ί]θεος* oder *Κοβρ[ή]θεος* und *'Α]μμώνιος τριβ[οῦνος] Κοπριθ.*

Gewiss mit vollem Recht sieht de Rossi in allen drei Stellen ein und dieselbe Ortschaft. Die abweichende Schreibart *ΚΟΠΡΙΘ* in der dritten Inschrift ist kein Hinderniss: „quo nomine non alios quam Cobretheenses designari litterarum *B* et *Π* affinitate et perpetua litterarum H et I in huius aevi monumentis permutatione palam fit" (de Rossi l. c. pg. 368). Ebenso wenig anstössig ist die Vertauschung von *ω* und *ο* in dieser Zeit, wo sie häufig genug in Aegypten und den den halbbarbarischen Nachbarländern vorkommt [1]).

Zur Erklärung hat man an den vom sog. Skylax und von Theopomp erwähnten thrakischen Handelsplatz *Κῶβρυς* oder wegen des Vaternamens des Johannes an einen syrischen Ort gedacht. Mit Recht hat dagegen schon Corsini (Not. Graec. pg. 38) den Ort vielmehr für ägyptisch erklärt, worauf die Erwähnung des Monats Payni führt. Mit der allgemeinen Constatirung des ägyptischen Ursprungs hat sich auch de Rossi begnügt; indessen lässt sich der Ort genauer bestimmen.

Die schon erwähnte Notitia (I, 685 squ. Parthey) führt folgende Ortschaften von Aegyptus I auf [2]):

'Επαρχία Αἰγύπτου Ᾱ.
'Αλεξάνδρεια
ὑπὸ δοῦκα καὶ Αὐγουστάλιον
'Ερμούπολις

---

1) Cfr. C. I. G. IV, 8631, 8647, 9129, 9136, 9137 etc.

2) Die Abweichungen von Parthey sind die des Coislinianus und des Bodleianus.

Μίλλεος
Κόστος
Ψάνεως κώμη
Κοπρίδεως κώμη
Σάϊς
Λεοντούπολις
Ναυκράτεια κτλ.

Wie man sieht, ist hier der äusserste Westen Aegyptens, im Beginn die unmittelbare Umgebung von Alexandreia beschrieben. Dort also haben wir *Κοπρίδεως κώμη* zu suchen. Zu demselben Resultat führt ein bei Theophanes (115, 6) erhaltenes Bruchstück aus der alexandrinischen Stadtchronik: *καὶ ὁ ποταμὸς ὠρύχθη ἐν Ἀλεξανδρείᾳ ἀπὸ τῆς Χερσαίου* (v. l. *Χερσέου* und *Χέρσου*) *ἕως τοῦ Κοπρεῶνος* (v. l. *Κόπρωνος*). Ausführlich, aber in der ungeschichtlichen Weise [1]) der Byzantiner redet von dieser Canalanlage Prokopios (de aedific. VI, 1), woraus ersichtlich ist, dass *Χερσαίου* aus *Χαιρέου* verdorben ist.

Wie nun Chaireu die Anfangs-, so ist Kopreon die Endstation des Alexandreia mit dem Nil verbindenden Canals. Unter der nahe liegenden Voraussetzung, dass des Theophanes *Κοπρεών* mit *Κοπρίδεως κώμη* identisch sei, wäre dann dieser Ort endgültig in nächster Nähe von Alexandreia fixirt.

Aus den Präsenzlisten des zweiten Ephesinum folgt zugleich, dass der Ort Bischofssitz war; unter den ägyptischen Bischöfen erscheint nämlich: *Σιλουανοῦ Κοπρίθιδος* (Mansi IV, 1128) und *Σιλουανὸς ἐπ. Κοπρίθεως* (Mansi IV, 1220).

Die Inschriften erweisen auch, dass die Schreibung des Namens in den Concilsacten die richtige und demnach in der Notitia

Κοπρίθεως κώμη

zu emendiren ist.

Der Name erklärt sich nach zahlreichen ägyptischen Analogien als Dorf oder Gründung des Koprithis, vgl. *Νικίου κώμη*, *Ψάνεως κώμη*, *Χαβρίου κώμη* u. s. f. Ganz gewöhnlich ist nun die Weglassung von *πόλις* oder *κώμη* z. B. *Νικίου*, *Χαιρέου*, *Ἀντέου*, *Πανός*, *Ἡλίου*, *Ἡρακλέους* u. s. f. Danach wird wohl auch *ἀπὸ Κωβρήθεω* zu erklären sein. Auf dem Stein ist hinter dem *ω* noch Platz; allein es ist offenbar kein Buchstabe dahinter gewesen. Ebenso steht in derselben Inschrift Z. 4 *δε*]*σποτῶ* statt *δεσποτῶν* [2]). Deshalb will de Rossi lesen *ἀπὸ Κωβρηθέω(ν)* und erklärt ex Cobretheensibus ebenso ergänzt Nr. 861 *Τριβ*[*οῦνος*] *Κοπριθ*[*έων*], welches letztere Wort er ebenso erklärt [3]).

1) Ein Werk des Jahres 467 verrichten *οἱ πάλαι ἄνθρωποι.*

2) Cfr. C. I. G. IV, 9448 *φύλαξο ἀνεψιό*; 9481 *Δεκεμβρίω*; 9541 *μι*]*κρό*. NB. 8685 *ἁμαρτηῶ* (= *ἁμαρτιῶν*).

3) pg. 368 quo nomine non alios quam Cobretheenses designari etc. Freilich verhehlt er sich das Bedenkliche dieser Erklärung nicht.

Sollte aber wirklich *ΚΟΠΡΙΘ* das *ἐθνικόν* enthalten, so wäre nach der bekannten Regel [1]) *Κοπριθ[ιτῶν]* zu ergänzen. Indessen, wenn wir auch diese schwierige Inschrift aus dem Spiel lassen, *ἀπὸ Κωβρηθέω[ν]* kann nach dem oben gesagten schwerlich von den Einwohnern verstanden werden. Ebenso nahe liegt zu ergänzen: *ἀπὸ Κωβρήθεω[ς]*. Weglassung des Schlusssigma findet man hie und da in späten Inschriften. — z. B. C. I. G. 8621 Z. 8 unter Kaiser Zeno, also gleichzeitig mit unsrer Inschrift:

ΤΡΑΡΙΩΝΛΙΩΝΑΝΑΝЄΟΥΝΤЄΤΑΤΙΧΗΠΡΟϹ

und C. I. G. IV, 8801 Z. 6 nach einer Abschrift von Ross:

ΟΠΡΩΤΟϹΠΑΘΑΡΙΟϹЄΛΛΑΔΟΚΛЄΩϹ

Ν?]*όννα ἀπὸ Κωβρήθεω*[ς] hat demnach doch die Bedeutung: ex vico Cobretheos, cfr. C. I. G. IV, 9146: *Στεφάνου* [*ἀπὸ Ἀ*]*πα-μ*(*είας*?) 9126: *Μαριανοῦ ἀπὸ Σιλαιρέ.* 8628: *οἱ ἀπὸ Ζόρ.* Die Weglassung von *κώμης* erklärt sich aus dem oben gesagten.

1) Steph. Byz. s. v. *Πνέβεβις*, *Ψιττάχεμμις*, *Ψώχεμμις* verglichen mit s. v. *Ἀργέου.*

Märchen des Siddhi-Kür in Siebenbürgen.

Von

Dr. Heinrich von Wlislocki.

Im Folgenden theile ich aus meiner unedirten Sammlung von Volksdichtungen aus Siebenbürgen vier Märchen zu Siddhi-Kür's Erzählungen mit und zwar: zur I. Erzählung (Ausgabe von B. Jülg, Leipzig, 1866) je ein Märchen der transsilvanischen Zigeuner und Rumänen, zur VII. Erzählung ein Zigeuner-Märchen und zur VI. Erzählung ein Märchen der Siebenbürger Sachsen. Die rumänischen Märchen war Herr Dr. Russu so freundlich mir aus seiner Sammlung bereitwilligst zu überlassen.

Die genaue Uebereinstimmung dieser transsilvanischen Märchen mit den betreffenden mongolischen Erzählungen wird vielleicht einen kleinen Beitrag liefern zu dem epochemachenden Nachweis Benfey's, demzufolge die Hauptmasse unserer Märchen aus Indien stammt und auf verschiedenen Wegen sich nach Europa verbreitet hat, im Süden durch die islamitischen, im Norden durch die buddhistischen Völker, bei welcher Verbreitung im Norden und Osten eben die Mongolen einen vorzüglichen Antheil haben.

Das Märchen der transsilvanischen Zigeuner, das sich mit Siddhi-Kür's I. Erzählung deckt, lautet im Original also:

Stár miseçe pçrálá [1]).

Yekvár ávnás stár pçrálá, ke kámená ándre lime the jiál te várekes the sikárel. Yon upro pro drom jiánená te káná pál báre páñi ávená, yek vásh leske yek ruk beshávelás te yon penená, the odoy pápále áven pál yek bersh. Te yon jiánená upro pro leskro drom.

O legterneder stár pçrálengré buter ándre lime jiálás te ná várekes kámelás. Atunci ávlás, the yov yekvár ándro báro bes ávelás te jivese te ráciye jiálás te yek drom ná árákelás. Pál eñáto jives árákelás yov yeká cigne kolyibá te ángál udár beshená

1) Was die Orthographie anbelangt, so entspricht ç dem deutschen ch, c = tsch, j = dsch, ñ = ny, y = j, sh = sch. (S. meine: Sprache der transsilvanischen Zigeuner. S. 3.)

yek pçuro te yeká pçuri. O pçuro rákles pçucelás: „Káthár áves tu? káy jiás tu?“ Te o terneçár penelás: „Me som coro rom te jiáv ándre lime, the várekes sikáráv.“ Te duy pçurá penená: „The káthe tu ávilyás, ámen dás tute ámáren ráklyá; uvá ná jiá tu ándrál bes, uvá yeká romñi mende drábárelás, the yoy stár mánushensá merelá“. Te les kiyá ráklyi ligerená te o terneçár dikhelás, the yoy cáces máy shukáres th'ávlás, sár legshukáreder kámeskero ráklyiyengré. Te yov penelás: „Kámáv tumáren ráklyá romñi lel te kiyá tumende the ável.“ Te o legterneder stár pçrálengré ácelás pál o bes ándre kolyibá te jidelás yov te leskre romñi láces te báçtáles.

Te yekvár ávlás, the e shukár romñi ándre páñi jiálás te tovelás. Láke ávlás máy shukár ángruski pál gushto te ádálá ándre páñi náshávelás. E páñi ligerelás shukár ángruski dures kiyá foros báre thágáreskro, káy lá e slugádjisá ándre páñi hájinávená te ráyeske, leskre thágáreske ánená. Adá slugádjisenge bute lová delás te penelás: „Adá ángruski yeká romñi náshávelás te ko ádálá romñá mánge ánel, ádáleske bute somnákuñá dáv, sár ádá romñi pçáres hin!“ Atunci slugádjisá jivese te ráciye kiyá páñi sikovená te sáke romñá pçucená: ná náshávelás ádálá te ádálá ángruski? Te ñiváse romñáke ávlás ádálá ángruski. Uvá yek slugádjis ávelás ándro bes te hájinávelás terne, shukár romñá. Sik yov sikovelás kiyá leskre ráyeske, báre thágáreske te penelás: „Adálá romñá me hájinádyom, láke ángruski ávlás. Yoy máy shukáres hin, sár legshukáreder kámeskero ráklyiyengré“. Atunci jiálás o thágár ándro bes te dikhelás, the o slugádjis cáces penelás. Shukár romñá te leskre romes kiyá leske ligerelás ándro foros leskre te delás lenge sáves, so lenge kámelás. Thágáreske ná ávlás yeká romñi; yov ávlás pçivlo te átunci gindinelás: the láces ávlás, the ádá shukár romñi leske th'ávlás! Uvá láke ávlás yek rom? Atunci penelás slugádjisengé, the romes mudárená; kerená sár o thágár lenge penelás: yon legterneder stár pçrálengré mudárená, páskirvená te yek báre bár te kást pro hándáko kerená. Thágáreske átunci shukár romñi ávlás!

O bersh ávrijiálás te trin pçrálá ávená kiyá leskre ruká pál e páñi. Atunci dikhená, the o ruk terneskro shukes ávlás. Atunci penelás legpçureder: „Mánge yek gendálos kerdyom, pál leske sákofeles yon dikhená. The dikhel kámáv, káy m'ro pçrál hin!“ Te leskro gendálos ándrálelás te trin pçrálá legterneder pál hándáko dikhená. Jiáná odoy, páledená hándáko te odoy ávlás mulo pçrál. Atunci duyto pçrál penelás: „Me yek máçápen the kerel sikárdyom, ádá mules jides kerel. Me átunci pçráles máçáv.“ Te lelás pál posici máçápen te máçelás leskre pçráles, ádá sik jides ávlás te penelás e párámisá. Atunci penelás trito trin pçrálengré: „Me yek thán the kerel sikárdyom, ádá sákes bidikhles kerel, ko ádáles lel. Tute me dáv thán, lává tu te ává kiyá t're romñáke“. Atunci lelás legpçureder stár pçrálengré leskre gendálos te dikhená átunci

shukár romñá ándre ker thágáreskro. Legterneder stár pçrálengré lelás thán te átunci jiálás ándro foros thágáresko, káy leskre romñá ándre ker hájinávelás. Yov tele lelás thán te káná leskre romñi les dikhelás, máy voyinelás te sik kámelás lestár the jiál. Yon duy lelená thán te bidikhles ávená ándrál foros thágáreskro. Káná kiyá trin pçrálá ávená te thán tele lelená, átunci sáko dikhelás legshukáreder romñi. Atunci penelás o legpçureder stár pçrálengré: „Káná tumen ná jánenás, káy hin ámáro pçrál, te ná jánenás, káy ádá romñi hin, the ná hin m'ro gendálos; cáces hin, the mánge hin ádá romñi!" Atunci duyto stár pçrálengré penelás: „Káná ná hin mánge máçápen, ámáro pçrál ná jides the ávlás te ámenge ná the penálás leskre párámisá; cáces hin, the mánge hin ádá romñi!" Atunci penelás trito pçrál: „Káná pçráleske mire thán ná the dávás, slugádjisá thágáreskro les the dikhánás te mudáránás te ádá romñi káthe ná th'ávälás; cáces hin, the yoy mánge hin!"

Te cingerená káthe-kothe te márená len te curinensá pusávená len te merená. Te e romñi merelás, uvá len páshkerelás, lá yon pusávená . . . . .

Obiges Märchen lautet in fast wörtlich gehaltener Uebersetzung also:

Die vier bösen Brüder.

Es waren einmal vier Brüder, die beschlossen, in die Welt zu ziehen, um irgend ein Handwerk zu erlernen. Sie machten sich also auf den Weg und als sie an einen grossen See kamen, da pflanzte Jeder von ihnen für sich einen Baum und sie versprachen einander, dass sie sich nach einem Jahre hier wieder treffen werden. Drauf zog Jeder seines Weges.

Der Jüngste der vier Brüder zog lange Zeit in der Welt herum und fand an keinem Handwerk Gefallen. Da traf es sich, dass er einmal in einen grossen Wald kam und tagelang herumirrte, ohne einen Ausweg zu finden. Am neunten Tage traf er eine kleine Hütte, vor deren Thüre ein alter Mann und eine alte Frau sassen. Der Greis fragte den Jüngling: „Woher kommst du? was suchst du hier?" Da sprach der Jüngling also: „Ich bin ein armer Mann und reise in der Welt herum, um irgend ein Handwerk zu erlernen!" Da sagten die beiden Alten: „Weil du nun einmal her gekommen bist, so wollen wir dir unsere Tochter zur Frau geben; doch musst du hier bei uns bleiben und diesen Wald nie verlassen, denn ein Weib hat bei der Geburt unserer Tochter uns prophezeit, dass sie durch vier Männer das Leben verlieren werde." Drauf führten sie ihn zu ihrer Tochter und der Jüngling sah, dass sie wahrlich so schön sei, wie die Schönste der Sonnentöchter [1]). Und er sprach also: „Ich will gerne euere schöne Tochter zur Frau

1) Der Sonnenkönig hat mehrere Töchter, von denen die Jüngste ihre Schwestern an Schönheit übertrifft; wer ihr ins Gesicht sieht, erblindet.

nehmen und bei euch bleiben." Und der Jüngste der vier Brüder blieb in der Hütte im Walde und lebte mit seiner jungen, wunderschönen Frau glücklich und zufrieden.

Da traf es sich einmal, dass die schöne Frau zum nahen Flusse ging und badete. Sie hatte einen wunderschönen Ring am Finger, den sie aber im Wasser verlor. Das Wasser führte den schönen Ring weit hinweg. bis zur Stadt eines reichen Königs, wo ihn die Diener desselben beim Wasserschöpfen fanden und ihrem Herrn, dem reichen König überbrachten. Dieser beschenkte die Diener reichlich, gab ihnen viel Geld und sprach also zu ihnen: „Diesen Ring hat eine Frau verloren und wer diese Frau zu mir bringt, dem will ich so viel Gold geben, als diese Frau wiegt!" Da liefen die Diener Tag und Nacht den Fluss entlang auf und ab und fragten jede Frau, ob sie nicht so und so einen Ring verloren habe. Doch kein Weib fand sich, das je so und so einen Ring besessen hatte. Einer der Diener kam auch in den Wald und fand die junge, schöne Frau, die den schönen Ring verloren hatte. Er lief sogleich zu seinem Herrn, dem grossen König, zurück und sagte: „Ich habe die Frau gefunden, die den Ring verloren hat. Sie ist so schön, wie die Schönste der Sonnentöchter!" Da ging der grosse König auch in den Wald und überzeugte sich, dass sein Diener wahr gesprochen habe. Er nahm die schöne Frau und ihren Mann mit sich in seine Stadt und gab ihnen ein schönes Haus und sorgte für Alles, was sie brauchten. Der König hatte keine Frau; er war Witwer und da dachte er sich: es wäre gut, wenn er dies schöne Weib zu seiner Frau machte! Aber sie hatte ja schon einen Mann? Da befahl er seinen Dienern, den Mann der schönen, jungen Frau zu tödten. Die Diener thaten auch also, wie ihnen der König befohlen hatte; sie tödteten den Jüngsten der vier Brüder, begruben ihn und wälzten auf sein Grab einen grossen Stein. Der König heirathete nun die schöne Frau . . . .

Das Jahr ging um und die drei Brüder kamen zu ihren Bäumen am See. Da sahen sie, dass der Baum des Jüngsten verwelkt war. Da sagte der Aelteste: „Ich habe einen Spiegel mir gemacht, in dem man Alles sehen kann. Ich will gleich nachsehen, wo sich unser Bruder befindet!" Und er nahm seinen Spiegel hervor und nun sahen die drei Brüder ihren Jüngsten in einem Grabe liegen, in der Nähe der Stadt des Königs. Sie gingen hin, öffneten das Grab und vor ihnen lag der todte Bruder. Da sprach der Zweite der Brüder: „Ich habe eine Salbe machen gelernt, durch welche jeder Todte lebendig gemacht werden kann. Ich will damit unsern Bruder einschmieren". Und er nahm aus der Tasche seine Salbe hervor und schmierte damit seinen todten Bruder ein, der gleich darauf lebendig wurde und ihnen seine Geschichte erzählte. Da sprach der Dritte der drei Brüder: „Ich habe ein Tuch machen gelernt, das Jeden, der es sich umhängt, unsichtbar macht. Ich will dir dies Tuch geben, hänge es dir um und gehe zu deiner

Frau". Da nahm der Aelteste der vier Brüder seinen Spiegel hervor und sie sahen nun die schöne Frau im Hause des Königs. Der Jüngste der vier Brüder nahm das Tuch und ging nun in die Stadt des Königs, wo er seine Frau allein in einem Hause fand. Er nahm das Tuch herab und als ihn nun seine Frau vor sich stehen sah, da freute sie sich gar sehr und war gleich bereit, mit ihm zu gehen. Sie hüllten sich Beide in das Tuch ein und verliessen ungesehen die Stadt des Königs. Als sie nun zu den drei Brüdern kamen und das Tuch herab nahmen, da bewunderten Alle die Schönheit dieser Frau. Da sprach der Aelteste der vier Brüder also: „Da ihr es nie erfahren hättet, wo mein Bruder begraben liegt, noch gewusst hättet, wo sich diese Frau befindet, ohne meinen Spiegel, so ist es klar, dass sie mir gehört!" Da sagte aber der Zweite der vier Brüder: „Wenn ich meine Salbe nicht gehabt hätte, so wäre unser Bruder nie lebendig geworden und hätte uns auch seine Geschichte nie erzählen können, also ist es klar, dass diese Frau mir gehört!" Da sprach der dritte Bruder: „Wenn ich unserm Bruder mein Tuch nicht gegeben hätte, so hätten ihn die Diener des Königs gesehen und abermals getödtet und diese Frau wäre dann nie her gekommen, also ist es klar, dass sie mir gehört!"

Da stritten sie so lange hin und her, bis sie sich endlich zu prügeln begannen und mit den Messern auf einander losstachen, bis Alle an ihren Wunden starben. Die schöne Frau starb auch, denn als sie die Brüder trennen wollte, stachen dieselben auch sie nieder . . . . . —

Mit der I. Erzählung des Siddhi-Kür deckt sich auch ein unedirtes Märchen der transsilvanischen Rumänen, das in wörtlicher Uebersetzung also lautet:

Die vier Kameraden.

Es waren einmal vier Kameraden, die zogen in die Welt, um ihr Glück zu suchen. Sie kamen an einen Kreuzweg und dort beschlossen sie, sich zu trennen. Der Eine zog gen Osten, der Andere gen Westen, der Dritte nach Norden und der Vierte endlich zog nach Süden. Bevor sie von einander schieden, versprachen sie sich, nach einem Jahre sich am Kreuzwege zu treffen.

Der Aelteste kam in eine grosse Stadt, wo er gar viel lernte und gar bald Lehrer wurde. Der Zweite diente bei einem Arzte, der ihn in der Heilkunde unterrichtete; der Dritte kam zu einem Künstler in die Lehre, wo er allerlei Kunststücke erlernte. Der Vierte der vier Kameraden durchzog die Länder im Süden und kam einmal in einen grossen Wald, wo er eine kleine Hütte fand. Vor der Thüre derselben sass eine alte Frau und fragte ihn: „Woher des Weges, Jüngling?" — „Ich komme aus einem fernen Lande," antwortete der Bursche, „und reise in der Welt herum, um mein Glück zu finden." Drauf sagte die alte Frau: „Wenn du

dein Glück suchst, so kannst du es bei mir finden. Ich habe eine wunderschöne Tochter, die will ich dir zur Gattin geben. Du sollst hier mit uns im Walde leben und Alles haben, was du wünschst". Der Jüngling willigte gerne in den Antrag der Alten ein und trat mit ihr in die Hütte, wo er eine wunderschöne Maid fand. Er blieb also in der Hütte der Alten und lebte mit der schönen Maid, wie Mann und Frau.

Da traf es sich einmal, dass der König des Landes auf der Jagd sich befand und auch in den Wald kam und die wunderschöne, junge Frau erblickte. Er liess sich mit ihr in ein Gespräch ein und als auch ihr Mann hinzu trat, so lud sie der König ein, mit ihm zu ziehen. Er versprach dem Manne, ihn zu einem grossen Herrn zu machen und ihn reichlich zu beschenken. Da willigten sie ein und zogen mit dem König in die Stadt. Doch kaum waren sie einige Tage in der Stadt, da befahl der König seinen Dienern, den Mann heimlich zu tödten. Die Diener überfielen also in einer Nacht den armen Mann, ermordeten ihn und begruben seinen Leichnam am Ufer eines Flusses.

Als nach Jahresfrist sich die drei Kameraden am Kreuzweg einfanden und sich ihre Erlebnisse mittheilten, da fehlte der vierte Kamerad und der Lehrer sprach also: „Ich will gleich berechnen, wo sich unser Freund befindet". Und er rechnete und rechnete und sprach endlich also zu seinen Freunden: „Unser Freund liegt da und da am Ufer eines Flusses begraben". Drauf gingen die drei Kameraden hin zum Grabe ihres Freundes, öffneten dasselbe und als der Leichnam vor ihnen lag, sprach der Arzt also: „Ich habe ein Mittel, wodurch ich Todte erwecken kann. Ich will unsern Freund ins Leben zurückrufen". Drauf bestrich er den Todten mit einer Salbe, worauf derselbe lebendig wurde. Nun erzählte er ihnen seine Erlebnisse. Drauf sagte der Künstler: „Ich will dir deine Frau bald verschaffen. Hier gebe ich dir zwei Paar Flügel, geh' und such' deine Frau auf und dann bindet euch diese Flügel an und flieget her". Der Mann zog also mit den Flügeln in die Stadt des Königs und sprach heimlich mit seiner Frau, die gerne mit ihm zu ziehen einwilligte. Sie banden sich die Flügel an und flogen zu den drei Freunden. Als sie ankamen, da bewunderten Alle die grosse Schönheit der Frau und nun sprach der Lehrer: „Wenn ich nicht berechnet hätte, wo sich unser Freund befindet, so hätten wir diese Frau nie gesehen; darum ist es Recht, dass sie mir gehöre!" Drauf entgegnete der Arzt: „Wenn ich meine Salbe nicht gehabt hätte, so wäre unser Freund nie mehr lebendig geworden und hätte uns auch diese Frau nicht herbringen können; darum ist es Recht, dass sie mir gehört". Drauf sprach aber der Künstler: „Wenn ich unserm Freunde nicht meine Flügel gegeben hätte, so hätte diese Frau nie her kommen können; darum ist es Recht, dass sie mir gehört".

Drauf ergriffen sie das Weib und Jeder wollte es haben. Sie

begannen sich zu raufen und zu schlagen und da erschlug der Mann seine Frau und rief: „Keiner von euch soll sie haben". Da erschlugen ihn seine Kameraden und schlugen sich dann gegenseitig so lange, bis sie Alle erlagen und starben . . . .

Zur VII. Erzählung des Siddhi-Kür erlaube ich mir folgendes Märchen der transsilvanischen Zigeuner im Originaltext mitzutheilen:

O coro rom te pinsteri.

Yekvár ávlás o coro rom, ádáleske ávnás trin ráklá, ádá ávnás kiyá báro ráy sár stugádjisá. O legpçureder ferinelás gráyen, duyto guruven te legterneder bálecá. Jivese yekvár yek grái legpçureskro ávrigelyás. Káná pál bes sákethåneske rodelás, ávelás yov ángál yeká bár, ándre láke ávlás kástuno udár. Yov páledelás lá te ávlás yov ángál trástuno udár. Te páledelás lá te átunci yov ávlás ángál rupuno udár. Yov páledelás lá te ávlás yov ángál somnákuno udár. Yov páledelás lá te ávlás pál somnákune ker, káy pro somnákuno skámind yeká párne pinsteri beshelás. Adá pinsteri sár yek mánush penelás te romes pçucelás: „So rodes tu káthe?" O terneçár penelás: „Yek grái mánge ávrigelyás te ádáles me rodáv!" Atunci penelás e párne pinsteri: „The mánge rom ávehá, me penáv tute, káy tu gráyes the rodes." O terneçár penelás: „Hin mánge yeká piráni, ke ávlá mire romñi!" Te átunci ávrigelyás!

Aver jivese yek guruv duyteskro trin pçrálengré ávrigelyás te leske kerelás sár legpçureder pçráleske. Te ádá penelás: „Hin mánge piráni, ke ávlá mire romñi!"

Aver jivese yek báleco legternedereskro trin pçrálengré ávrigelyás te leske kerelás sár leskre pçrálenge. Káná ándre somnákune ker ávelás, káy pro somnákuno skámind e párne pinsteri beshelás, ádá leske penelás: „The mánge rom ávehá, me penáv tute, káy tu báleces the rodes!" O terno rom penelás: „Tute o rom the ávává táysá, káná tu mánge çáben te piben dás!" Atunci penelás e pinsteri: „Sáko, so tu kámes, hin tute!" Te sár ávlás. O terno rom yivese çávelás legfeder çáben, te pibelás legfeder mol te sovelás, táysá yov kámelás. Adá jipen yov máy kámelás, uvá átunci ávlás leske báre ciro te kámelás ávrete ándre lime. Atunci yekvár leske penelás e pinsteri: „Deisirlá del o thágár yeká sirbotáre pál trin jivesá. Pál e mál mánushá foroseskro kelená, pibená te çábená. Káná tu kámes, jiá tu kothe. Deisirlá pál tire posici lová hádjiná. Atunci tute kiná shukáre uripená te jiá kothe." Te sár ávlás. O terno rom hádjinávelás pál leskre posici bute lová te gelyás ándro foros, káy leske shukár uripená kinelás. Uripená yov urelás te átunci ándre báre mál gelyás, kothe o thágár te báre ráyá shukár romñiyensá kelená, pibená te çávená. O terneçár rom sár yek hercegos pál uripená ávlás te kelás shukáre romñiyensá. Atunci ráciye yeká máy shukár, terne romñi pál somnákune uripená ávelás pro mál. Káná o thágár lá dikhelás, kiyá láke ávelás te láhá cá kelás.

Sáke mánushá penená, the yoy pál e lime legshukáreder romñi th'ávlás.

Dures ráciye gelyás o terno rom kere kiyá leskre pinsteri. Atunci pçucelás les ádá: „Bute mánushá ávnás pro mál? te ke ávlás legshukáreder romñi?“ O terno rom penelás: „Legshukáreder romñi ávelás ráciye pro mál te láke ávnás somnákune uripená. O thágár láhá kelás. Me láces láhá the kelyomás, uvá me ná kerávás“. — „Sostár ná kerehás?“ pçucelás e pinsteri, „deisirlá kelá tu láhá!“

Aver jivese o terno rom ávelás pro mál te pál dilos ávelás e shukár romñi te yov kelás láhá. Káná kelás, jiálás o terno rom pál e páñi te beshelás upro pro bár. Leske e vodyi ávlás máy somores te yov penelás: „Hei! báçtáles me th'áváwás, the mánge the ávlás ádá romñi, káske somnákune uripená hin!“ Atunci vároko penelás leske: „Adá tute hin!“ Yov dikhelás te dikhelás pro pçuv yeká jungele jámpá te yoy penelás: „Adá shukár romñi hin tute romñi, e párne pinsteri pál somnákune ker. Yek miseç cováçáno lá kerelás pál yeká pinsteri. Jivese hin yoy yeká pinsteri, te ráciye trádel yoy páñi ándre themlin mulengré, kiyá mulenge, ke gáká bitováles páskirvená. Deisirlá tire romñi ávelá ándrál ker. Angál kástuno udár tele lelá poreskero uripen te ávlá yeká shukár romñi te pro mál ávelá. Tu jiá odoy te pçábuvá poreskero uripen; átunci náñi ávlá pinsteri te táysá hin yeká shukár, terne romñi“. Adáles áshunelás o terno rom te káná ráciye kere ávelás, les pçucelás e párne pinsteri: „Shukár romñáhá kelyál tu?“ — „Kelyom“, penelás o terno rom, „yoy ávlás pále legshukáreder romñi!“

Pál ávri deisirlá jiálás o rom ávrete te gárávelás les pál yeká báre bár. Káná dikhelás, the shukár romñi pro mál jiálás, átunci yov jiálás kiyá kástune udáreske, páledelás te lelás poreskero uripen te les pçábuvelás. Atunci trocinelás te o rom sik pál báre, somnákune ker ávlás, káy shukár, terne romñi ávelás te cumidelás les. Yoy penelás leske leskre párámisá, sár te kothe lá o cováçáno pál yeká pinsteri kerdyás; uvá me ná áshunádyom te tumende ná penáv ádálá párámisá. Jidená pál báçt te lácipen te yekvár merená . . . . .

In beinahe wörtlicher Uebersetzung lautet obiges Märchen also:

Der arme Zigeuner und die Taube[1]).

Es war einmal ein armer Zigeuner, der hatte drei Söhne, die bei einem grossen Herrn als Hirten dienten. Der Aelteste hütete die Pferde, der Zweite die Rinder und der Jüngste die Schweine. Eines Tages hatte sich dem Aeltesten ein Pferd verlaufen. Als er es im Walde überall suchte, kam er an einen Felsen, in welchem

1) Als weitern Ausläufer dieses Märchens vgl. noch: „Die Schlange als Ehemann“ in meiner Sammlung von „Märchen und Sagen der transsilvanischen Zigeuner“ (Berlin, 1886) S. 33.

sich ein hölzernes Thor befand. Er öffnete es und stand nun vor einem eisernen Thor. Er öffnete auch dieses und stand nun vor einem silbernen Thor. Er öffnete es und befand sich nun vor einer goldenen Thüre. Er öffnete sie und befand sich nun in einem goldenen Zimmer, wo auf einem goldenen Tische eine weisse Taube sass. Diese Taube sprach wie ein Mensch und fragte den Zigeuner: „Was suchst du hier?“ Der Bursche antwortete: „Ein Pferd ist mir verloren gegangen und ich suche dieses“. Drauf sagte die Taube: „Wenn du mein Mann werden willst, so sage ich es dir, wo du dein Pferd finden kannst!“ Der Bursche entgegnete: „Ich habe schon eine Geliebte, die ich heirathen werde.“ Drauf ging er hinaus.

Am folgenden Tage verlief sich dem Zweiten der drei Brüder ein Ochs und ihm geschah dasselbe, wie seinem ältesten Bruder. Auch er sagte der Taube: „Ich habe schon eine Geliebte, die ich heirathen werde.“

Nach einigen Tagen verlief sich dem Jüngsten der drei Brüder ein Schwein und auch diesem geschah dasselbe, wie seinen Brüdern. Als er ins goldene Zimmer eintrat, wo auf dem goldenen Tische die weisse Taube sass, so sprach diese also zu ihm: „Wenn du mein Mann werden willst, so sage ich es dir, wo du das Schwein findest“. Der junge Zigeuner entgegnete drauf: „Dein Mann kann ich ja immerhin werden, nur sollst du für Speise und Trank sorgen“. Da sagte die Taube: „Alles, was du wünschst, sollst du haben!“ Und so geschah es denn auch. Der junge Zigeuner konnte den ganzen lieben Tag hindurch die besten Speisen essen und den besten Wein trinken und schlafen, wann und wie lange er wollte. Dies Leben gefiel ihm eine Zeit lang recht gut, aber gar bald begann er sich zu langweilen und wünschte sich wieder hinaus in die Welt. Da sprach einmal die Taube zu ihm: „Morgen wird der König ein grosses Fest geben, das drei Tage lang dauern wird. Draussen auf der Wiese werden alle Leute der Stadt tanzen, essen und trinken. Wenn du willst, so gehe auch dahin. Morgen wirst du in deiner Tasche Geld finden. Kaufe dir dann schöne Kleider und gehe hin.“ So geschah's auch. Der junge Zigeuner fand am nächsten Tage in seiner Tasche viel Geld und ging damit in die Stadt, wo er sich schöne Kleider kaufte. Er zog die Kleider an und ging dann hinaus auf die grosse Wiese, wo der König und die grossen Herren mit schönen Frauen tanzten, assen und tranken. Der junge Zigeuner war wie ein Herzog angezogen und tanzte auch mit den schönen Frauen. Da kam gegen Abend eine wunderschöne, junge Frau in goldenen Kleidern auf die Wiese. Als der König sie sah, ging er hin zu ihr und tanzte nur mit ihr. Alle Leute sagten, das sei die schönste Frau auf der ganzen Erde.

Spät in der Nacht ging der junge Zigeuner heim zu seiner Taube. Da fragte ihn diese: „Waren viele Leute auf der Wiese? und wer war die schönste Frau?“ Der junge Zigeuner antwortete: „Die schönste Frau kam erst am Abend auf die Wiese und hatte

goldene Kleider an. Der König tanzte mit ihr. Ich hätte auch gerne mit ihr getanzt, aber ich wagte es nicht". — „Warum nicht?" fragte die Taube, „morgen tanze auch mit ihr!"

Am nächsten Tage ging der junge Zigeuner wieder auf die Wiese hinaus und als gegen Mittag die schöne, junge Frau kam, da tanzte er mit ihr. Nach dem Tanze ging der junge Zigeuner an einen Bach und setzte sich auf einen Stein. Sein Herz war sehr traurig und er sprach laut vor sich hin: „Wie glücklich wäre ich, wenn ich auch solch ein Weib hätte, wie diese Frau in den goldenen Kleidern!" Da hörte er Jemanden also sprechen: „Kannst es haben!" Er blickte um sich und sah auf der Erde eine hässliche Kröte, die also fortfuhr zu sprechen: „Diese schöne Frau ist ja dein Weib, die weisse Taube im goldenen Zimmer. Ein böser Zauberer hat sie in eine Taube verwandelt. Am Tage ist sie eine Taube, in der Nacht aber muss sie im Reich der Todten Wasser tragen, für die Todten, deren Verwandte sie ungewaschen begraben haben [1]). Morgen wird deine Frau schon zeitig in der Frühe ihr goldenes Haus verlassen. Sie wird vor der hölzernen Thüre ihr Federgewand abstreifen und sich in ein schönes Weib verwandeln und auf die Wiese gehen. Dann gehe hin und verbrenne ihr Federkleid; dann wird sie sich nimmer in eine Taube verwandeln können und stets das schöne, junge Weib bleiben". Dies merkte sich der junge Zigeuner und als er abends nach Hause kam, fragte ihn die weisse Taube: „Hast du mit der schönen Frau getanzt?" — „Ja", entgegnete der junge Zigeuner, „sie ist wieder die Schönste aller Frauen gewesen".

Am nächsten Morgen zeitig in der Frühe ging der Zigeuner weg und versteckte sich hinter einem grossen Felsen. Als er die schöne Frau auf die Wiese gehen sah, da schlich er zurück an die hölzerne Thüre, öffnete dieselbe und fand dort das Federgewand der weissen Taube, welches er verbrannte. Da krachte und donnerte es und unser Zigeuner befand sich auf einmal in einem grossen, goldenen Hause, wo die schöne, junge Frau ihm entgegensprang, ihn herzte und küsste Sie erzählte ihm ihre Geschichte, wie und warum ein Zauberer sie in eine Taube verwandelt habe, aber ich habe sie nicht gehört und kann euch daher diese Geschichte nicht erzählen. Sie lebten in Glück und Zufriedenheit bis an ihr seliges Ende . . . . .

Die VI. Erzählung des Siddhi-Kûr findet sich im folgenden Märchen der Siebenbürger Sachsen wieder, das neuhochdeutsch also lautet:

Der Freier der Königstochter.

Weit von hier lebte in einem Lande ein mächtiger König, der eine wunderschöne Tochter besass. Da traf es sich einmal, dass ein schöner, junger aber gar armer Mann bei diesem König in den

1) Vgl. das Märchen: „Die drei Eier" in meiner o. a. Sammlung S. 67.

Dienst trat. Er hatte im Garten die Bäume und Blumen zu besorgen und jeden Morgen der schönen Königstochter einen schönen Strauss zu bringen. Er brachte so lange der schönen Königstochter seine Sträusse, bis dass sich dieselbe in ihn verliebte und nicht minder er sich in sie. Da hatte einmal der König einen gar sonderbaren Traum. Es träumte ihm nämlich, dass der arme, junge Mann, der seinen Garten besorgte, seine Tochter geheirathet habe und dann später selbst König geworden wäre! Das war dem alten König denn doch gar zu viel und er befahl dem jungen Manne, sein Land sofort zu verlassen. Traurig und schweren Herzens räumte der arme Jüngling das Land und wanderte in die Welt hinaus. Da kam er einmal auf eine weite Haide, wo kein Haus, kein Strauch war, nur ein hoher, grosser Baum sich befand. Es war bereits Abend geworden und der arme Jüngling ging auf den grossen Baum los, um daselbst die Nacht zuzubringen. Als er unter den Baum kam, da traf er einen abgeschlachteten Ochsen daselbst auf der Erde liegen. Er schnitt sich ein Stück davon ab, briet es und verzehrte es. Er schnitt sich noch ein grosses Stück ab, band es sich um den Leib und kroch damit hinauf auf den Baum, um daselbst zu schlafen. Spät in der Nacht wachte er auf und hörte einen grossen Lärm. Er blickte um sich und sah von der einen Seite der Haide her zahlreiche Hexen auf Besen und Feuerzangen einherreiten; von der andern Seite der Haide kamen auf Schaufeln und Heugabeln zahlreiche Zauberer einher. Alle schaarten sich unter dem grossen Baume zusammen, begannen zu essen, zu trinken und zu jubiliren. Während der arme Jüngling vom Baume herabblickte, fiel ihm auf einmal das Ochsenfleisch auf die Erde. Da erschraken die Hexen und Zauberer und liefen davon.

Zeitig in der Frühe stieg unser Mann vom Baume herab und als er sich umblickte, bemerkte er auf der Erde einen goldenen Becher. Er hob ihn auf und sprach vor sich hin: „Der Becher ist schön, aber lieber wäre es mir, wenn er mit Wein gefüllt wäre!“ Kaum hatte er dies gesagt, so war schon der Becher bis an den Rand mit köstlichem Wein gefüllt. Er trank ihn aus und sagte drauf: „Getrunken habe ich, aber noch nicht gegessen!“ Da füllte sich der goldene Becher mit Fleisch und Brod und der Jüngling ass sich satt, worauf er weiter ging.

An der Grenze der Haide traf er zwei Teufel, die sich gar gewaltig balgten. Er fragte sie: „Wesshalb prügelt ihr euch?“ Der eine Teufel antwortete: „Dieser Kerl hat mir meinen Stab genommen und will ihn mir nicht zurückgeben. Dieser mein Stab schlägt jeden Menschen todt, wenn ich zu ihm sage: Stab, mein Stab, schlag' drauf los!“ Da sprach der Mann: „Stellt euch her! Wer von euch am schnellsten bis zu jenem grossen Baume läuft und her zurückkehrt, dem soll der Stab gehören. Gebt her den Stab!“ Die Teufel waren mit diesem Vorschlag einverstanden, gaben dem Jüngling den Stab und liefen zum Baume und zurück. Der

zuerst Angekommene verlangte den Stab, aber der arme Jüngling sprach: „Stab, mein Stab, schlag' drauf los!“ Da flog der Stab auf die beiden Teufel los und erschlug sie, worauf der arme Jüngling mit seinem goldenen Becher und seinem Stabe weiter zog.

Da begegnete er einem Manne, der eilig des Weges einherlief. Er hielt ihn an und erkundigte sich nach dem Wege. „Lass' mich!“ sagte der Mann, „ich muss noch heute mit diesem meinem Hammer eine eiserne Burg erbauen. Schlag' ich mit meinem Hammer siebenmal auf die Erde, so entsteht gleich eine sieben Stock hohe Burg.“ Da sprach der arme Jüngling: „Stab, mein Stab, schlag drauf los!“ Drauf flog der Stab auf den Mann los und erschlug ihn; der arme Jüngling aber steckte den eisernen Hammer zu sich und ging weiter.

Gegen Abend begegnete er einer alten Frau, die auf dem Rücken einen leeren Sack trug. Der arme Jüngling fragte sie: „Wohin des Weges?“ Die Frau antwortete: „Ich eile in ein Dorf, wo es seit langer Zeit nicht geregnet hat. Dort sprech' ich zu meinem Sack: Sack, mein Sack, schüttle dich! und gleich kommt ein Regen, so stark man ihn nur wünscht“. Drauf rief der arme Jüngling: „Stab, mein Stab, schlag drauf los!“ Und der Stab flog auf die alte Frau los und erschlug sie; der arme Jüngling aber hing sich den Sack um und ging weiter. Da dachte er sich: Wie wär's, wenn ich zurück zu meiner Geliebten kehrte und sie mit Gewalt entführte? Was kann mir jetzt der König anhaben? — So dachte der arme Jüngling und kehrte in sein Heimathland zurück. Es war schon spät in der Nacht, als er zur Burg des Königs kam. Er stellte sich fest unter das Fenster seiner Geliebten und schlug siebenmal mit seinem Hammer auf die Erde und sofort entstand eine sieben Stock hohe Burg. Er öffnete nun ein Fenster gegenüber dem Fenster der Königstochter und klopfte daran. Seine Geliebte trat drauf ans Fenster und als sie vor sich die eiserne Burg und ihren Geliebten sah, da freute sie sich gar sehr und als ihr Geliebter sie zu sich herüber hob, da war sie ausser sich vor Freude, besonders, nachdem er ihr seine zaubervollen Sachen gezeigt hatte. Am nächsten Morgen aber, als der alte König zum Fenster hinausblickte und vor sich die gewaltige, eiserne Burg sah, da ärgerte er sich gar sehr, aber noch mehr ergrimmte er, als er seine Tochter und den armen Jüngling am Fenster der eisernen Burg erblickte. Er hiess seine Soldaten sogleich ein grosses Feuer rings um die eiserne Burg anzuzünden, damit dieselbe schmelze. Aber der Jüngling nahm seinen Sack hervor und sprach: „Sack, mein Sack, schüttle dich!“ Drauf strömte ein so gewaltiger Regen herab, dass nicht nur das Feuer ausging, sondern auch die Soldaten sich vor dem Wasser nur mit knapper Noth retten konnten. Darob ergrimmte der alte König noch mehr und hiess am nächsten Tage alle seine Soldaten auf die eiserne Burg loszurücken, um dieselbe zu stürmen. Aber der Jüngling sprach: „Stab, mein Stab,

schlag drauf los!" Und der Stab flog auf die Soldaten los und erschlug alle, die sich nicht durch eilige Flucht retten konnten.

Was blieb nun dem alten König übrig? Er versöhnte sich mit dem Jüngling und gab ihm seine Tochter zur Frau. Sein Schwiegersohn erbaute nun überall im Lande eiserne Burgen und wenn die Feinde ins Land kamen, so erschlug er sie mit seinem zaubervollen Stabe. Als der König starb, so wurde er König und lebte mit seiner Frau in Glück und Eintracht und wenn sie nicht gestorben sind, so leben sie auch noch heute . . . . .

Dies das siebenbürgisch-sächsische Märchen. Zieht man nun die im Ganzen und Grossen genaue Uebereinstimmung der in Rede stehenden Erzählungen des Siddhi-Kür mit den hier mitgetheilten Märchen der siebenbürgischen Völkerschaften in Betracht, so dürfte man wohl eine direkte Herübernahme der Letztern aus dem Mongolischen anzunehmen geneigt sein, wobei noch der wichtige Umstand in Betracht zu ziehen ist, dass Siebenbürgen von den Mongolen nicht nur häufig besucht worden ist, sondern auch die Rumänen der Moldau und Bessarabiens mit denselben in regem Verkehr standen. Möglich ist es nun, dass diese Märchen von den Rumänen aus mongolischer Quelle direkt geschöpft, durch dieselben auch bei den andern Völkerschaften Siebenbürgens Eingang fanden, worauf die genaue Uebereinstimmung derselben mit den Erzählungen des Siddhi-Kür hinweist.

Mühlbach (Siebenbürgen).

Anmerkungen in Beziehung auf das Schach- und andere Brettspiele.

Von

K. Himly.

Im Jahrgange XXXI dieser Zeitschrift kommt auf S. 155 die einem Briefe entnommene Bemerkung von mir vor, dass bis dahin (7. Nov. 1876) meines Dafürhaltens China das Land sei, wo sich das älteste Vorhandensein des Schachspieles nachweisen lasse, dass ich dennoch gespannt der Veröffentlichung der einschlagenden Stellen aus Biruni's Werk über Indien entgegensehe. Trotz dieser letzteren Bemerkung sind meine Worte so gedeutet worden, als ob ich den Ursprung des Spieles lieber in China, als in Indien suchen möchte [1]), zu welcher Ansicht ich mich nunmehr aus folgenden Gründen nicht bekennen kann:

1. Der Name des Spieles: Čatrang ist von Nöldeke im Huzvâreš, also aus der Sassaniden-Zeit, nachgewiesen worden, zu welcher in China noch das Sterne-Spiel des Tšou-Wu-Ti unter dem Namen siang-khi üblich war,

2. Das Schachspiel ist recht eigentlich eine Nachahmung des Krieges und hat nach den „vier Waffengattungen" (čaturanga) den Namen in Indien erhalten, zu welchen namentlich auch die vorzugsweise indische Waffengattung der Elefanten gehört. Diese be-

1) S. van der Linde, Quellenstudien zur Geschichte des Schachspiels S. 64. — Als ich 1870 den Vortrag „the Chinese game of chess as compared with that practised by western nations" in der „Asiatic Society" in Schanghai hielt, sagte ich freilich noch: „whether it was imported from China into India, or from India into China, or from Cambodia into both countries, is still a matter of doubt". Seitdem haben sich die Zeiten geändert, obgleich ich immer noch nicht gefunden habe, wo die Chinesen den indischen Ursprung zugeben, wie Massmann S. 27 seiner Geschichte des mittelalterlichen Schachspieles, sagt mit Angabe der Jahreszahl 537! Auch meine Vermuthung, dass vielleicht das Kanûǵ bei Firdosi nicht Kanyakubǵa, sondern Kamboǵa sein möchte, lässt sich durch nichts unterstützen. Schon damals sagte ich indess: „At any rate the birth-place of the game ought to have been a country, where the use of elephants for warfare was well known".

sondere Waffengattung dürfte wohl in China nie bestanden haben, wenn auch Elefanten ausnahmsweise gelegentlich als Schreckmittel im Kriege gebraucht sein mögen. Schon Han-Fei-tzĕ (3. Jahrhundert v. u. Z.) erklärt den Gebrauch des Ausdruckes siang für „Bild" daraus, dass man mit Hülfe der Knochen eines todten Elefanten das Bild eines lebenden dargestellt habe.

Trotzdem glaube ich meine obige Aeusserung, — abgesehn von der erwähnten Entdeckung Nöldeke's und etwa den Untersuchungen Gildemeisters im 28. Jahrgang der Zeitschrift, — aufrecht erhalten zu müssen, dass die ältesten Nachweise bis dahin (1876) in China zu finden gewesen seien, denn, was van der Linde in seiner von mir übrigens gewiss nach Gebühr geschätzter „Geschichte des Schachspiels" (I S. 88 Anmerkung) über den im Hüan Kwai Lu vorkommenden Traum von einem Schachspiele sagt: „das Nachtgesicht gehöre also nach der einen Quelle in die Zeit der Dynastie der Tang, nach der andern in die Zeit der Dynastie Sung" beruht, wie es scheint, auf einem Missverständnisse der Worte des Šĭ Wu Ki Yüan, denen zufolge die Geschichte von Tsön Šun (d. h. die Geschichte von dem Traume im Hüan Kwai Lu) mit der Sung-Zeit ganz übereinstimmen soll. Der Verfasser des Hu Ying Lin Pi Tsung, welcher das Ši Wu Ki Yüan anführte, schloss aus dieser Aeusserung, dass die Aenderungen im Schachspiele erst seit der Sung-Zeit stattgefunden haben müssten, — nicht aber, dass man über die Verfassung des Hüan Kwai Lu zur Zeit der Thang zweifelhaft sein müsse [1]). Es handelt sich um die Gangart des Rosses [2]), welche in der Zeit der Thang schon dieselbe war, um den (gelegentlich) seitwärts gerichteten Schritt des tsu (Bauern, Soldaten), welcher auch schon der spätere war, ferner aber um die Verhinderung des Wagens, rückwärts zu gehn (wie jetzt noch beim japanischen yari), welche Verhinderung zur Zeit des diese Vergleiche anstellenden Verfassers des Hu Ying Lin Pi Tsung nicht

---

1) Es heisst ja dort eigens: „Die Geschichte von Tsön Schun im Hsüan-„Kuai-Lu beweist, wie das Elephantenspiel" (siang-khi) „zur Zeit der Tang „beschaffen war. Dass das Ross drei Striche weit in schräger Richtung, der „Soldat seitwärts einen Schritt geht, das ist gerade, wie heutzutage. Wenn aber „der Wagen gerade vorrückt und nicht rückwärts geht, so ist er wie der „jetzige Soldat, und ich argwöhne, dass das Uebrige nicht ganz stimmt. Was „nun das Hsü des Tschao sagt, dass das Elephantenschach zur Zeit der Sung „nach beiden Richtungen 11 Striche gehabt habe, ist wieder ein grosser Ab-„stand von heutzutage, wo geradeaus 10 Striche, seitwärts 9 sind. Dazu kommt „noch, dass auch das Schĭ Wu Tschi Yüan aus der Zeit der Sung die Ge-„schichte mit Tsön Schun als mit der Sung-Zeit ganz übereinstimmend anführt. „So stimmten sicherlich die Zeiten der Tang und der Sung mit einander „überein, und die Zeit unseres gegenwärtigen Herrscherhauses mag wohl nicht „ganz damit übereinstimmen".

2) thien ma „Himmelross" erinnert an die thien ma von Ta-Wan (Fergana), welche im 2. Jahrhundert vor Chr. unter diesem Namen in China berühmt waren, s I tšĭ lu 14 S. 16a und Ritter, Asien V S. 638.

mehr bestand. Nun zählt der Letztere einige Verschiedenheiten des Spieles der Sung-Zeit von dem der seinigen auf, nämlich das Brett von 11 × 11 Strichen (= 10 × 10 Feldern bei uns) im Verhältniss zu dem von 10 × 9 Strichen seiner Zeit (= 8 × 8 Feldern mit Abrechnung des den Unterschied ausmachenden Flusses) und das Zeugniss des Schï Wu Ki Yüan für die allgemeine Uebereinstimmung des Spieles des Hüan Kwai Lu mit dem seiner, d. h. der Sung-Zeit; das Ergebniss ist, dass das Spiel der Thang mit dem der Sung übereinstimme, während das der Zeit des Hu Ying Lin Pi Tsung von beiden abweiche.

Die Geschichte der Thang, welche vor 1088 gedruckt erschien und den Zeitraum 618—907 umfasst, erwähnt das Hüan Kwai Lu als ein aus 10 Büchern bestehendes Werk des Niu Söng Žu und ausserdem eine Fortsetzung Sü Hüan Kwai Lu in 5 Büchern von Li-Fu-Yen. Ersteres, welches sich in unserem Falle immer angeführt findet, stammte nach Wylie's Notes on Chinese Literature, einem sich auf das Kaiserliche Bücherverzeichniss (Ssĕ khu thsüan šu mu lu) stützenden Werke, etwa aus dem Ende des 8. Jahrhunderts.

Was den Namen siang-khi betrifft, so ist derselbe ächt chinesisch und nicht, wie Linde (Quellenstudien [1]) S. 264, S. 275) [2]) thut, als lautliche Wiedergabe von Čaturanga aufzufassen (ganz so schlimm sind die üblichen Lautverdrehungen nicht). Letzteres findet sich durch ssĕ ping „die vier Waffengattungen" wiedergegeben; ersteres kommt schon — ob durch spätere Einschiebung, ist schwer zu zu sagen — im Šwo wön, einem Wörterbuche des 1. Jahrhunderts, vor, das khi der Brettspiele überhaupt schon im Tso thšuan „der Uebermittelung" (des Thšun-thsiu) „durch Tso", den Schüler des Khung-fu-tzĕ. Das siang-king des Tšou-Wu-Ti, welches sich also auf ein Spiel mit Darstellungen von Sonne, Mond und Sternen bezog, wurde 569 (nach der amtlichen Geschichte der Tšou) von Tšou-Wu-Ti verfasst und nach der der Geschichte der Tšou angehängten Lebensbeschreibung des Wang Pao von diesem auf kaiserlichen Befehl mit Erläuterungen versehn, möglicher Weise von Wang Pao, der ein Schönschreiber war, auch zum Zwecke der Vervielfältigung in der damals beliebten Schriftart niedergeschrieben, geschnitzt und gedruckt, da Wang Pao den Tšao Wön Šön als Hofschönschreiber ersetzt hatte, welcher mit einigen Anderen das Šwo Wön und den Tzĕ Lin in 6 Schriftarten zur weiteren Verbreitung geschnitzt hatte laut Tšao Wön Šön's ebenda befindlicher Lebensbeschreibung (S. 9a

1) Möchte dieses herrliche Werk doch auch bald in dieser Zeitschrift eine Würdigung finden, wie sie der Geschichte des Schachspieles des Verfassers Jahrg. 28 S. 682 ff. durch Gildemeister zu Theil wurde.

2) Vgl. auch Massmann, Gesch. d. mittelalterl. Schachspiels S. 48, wo das japanische schogi aus dem Portugiesischen statt aus dem lautlich entsprechenden siang abgeleitet ist.

der Ausgabe des Tšou Šu in der Berliner Königlichen Bibliothek) [1]). Wie die genannte Geschichte der Tšou sagt, legte Wu Ti noch im Jahre 569 selber sein Werk aus vor einer Versammlung von hundert Gelehrten. Die Geschichte der Swei (aus der ersten Hälfte des 7. Jahrhunderts und den Zeitraum 581—617 umfassend) erwähnt schon mehrere Ausgaben mit Erläuterungen unter anderen Spielbüchern: 1) siang king 1 küan, 2) Wang Pao tšu (Erläuterung des W. P.) 1 küan, 3) Wang Yü tšu (Erläuterung des Wang Yü) 3 küan, 4) Ho Tho tšu (Erläuterung des Ho Tho), ferner siang king fa hien i „Beleuchtung der Bedeutung des siang-king", 1 küan. Schon vor Tšou-Wu-Ti hatten die Kaiser Liang-Wu-Ti, der 502—550 herrschte, und (wahrscheinlich) Thsi-Kao-Ti (479—483) andere Spielbücher verfasst, die ebenfalls in diesem wichtigen Verzeichnisse Erwähnung gefunden haben [2]).

Dass ich hier mit dem Schachspiele beginne, um nachher auf das siang-khi oder „Sternbilderspiel" des Tšou-Wu-Ti zu kommen, möchte ich nicht allein mit dem beiden Spielen gemeinsamen Namen rechtfertigen, sondern auch (trotz van der Linde's wiederholter Rügen jeder Bezugnahme auf die Sternkunde) wegen des Flusses, welcher auf dem jetzigen chinesischen Brette ausser kiai-ho „Gränz-Fluss", hwang-ho „gelber Fluss" auch thien-ho „Himmelfluss", „Milchstrasse" genannt wird. Der möglichen Bedeutung des Ausdruckes nach wäre auch van der Linde's Wiedergabe von siang khi durch „Figuren-Spiel" wohl zu rechtfertigen, da siang auch vorzugsweise Bildsäulen bedeutet und wegen der vielen Götterbilder so in siang-kiao „Standbilder-Lehre" = „Buddhalehre" gebraucht wird. — Eine Stelle der Geschichte der Thang (Buch 32 der liĕ thšwan) könnte auf den Gedanken bringen, dass im Siang-king des Wu-Ti von mehreren Spielen die Rede gewesen sei. Es heisst dort in der Lebensbeschreibung des Lü-Thsai, der Kaiser Thai Tsung (627—650) habe in Tšou-Wu-Ti's San-kü-siang-king („Lehrbuch der drei siang-Spiele") den Ausdruck thai-tzĕ-si-ma nicht begriffen und, da Yün-Kung sich darauf verstanden habe, diesen befragt. Derselbe habe die Sache in seiner Jugend im Allgemeinen verstanden, aber im Alter vergessen. Darauf sei Lü-Thsai befragt worden, habe sich zurückgezogen für eine Nacht und dann die Spielgeräthschaften und die bildlichen Darstellungen (Aufgaben?) erklärt. Was man von den Erinnerungen des Yün Kung von dem alten Spiele gehört, habe mit diesen Erklärungen des Lü-Thsai genau gestimmt. — Wir sehen hier vor dem Namen des Buches siang king noch den Ausdruck san kü „die drei Spiele oder Partieen". Das thai tzĕ si

---

1) Spuren des Bücherdruckes, deren weitere Verfolgung ich mir vorbehalte, scheinen schon auf die Zeit der 557 erloschenen Wei hinzuweisen.

2) Die Wichtigkeit des Verzeichnisses erhellt schon aus dem Umstande, dass es schon mehrere Lehrbücher der Buchdruckerkunst erwähnt!

ma [1]) lässt sich verstehn als „der Kronprinz mischt die Steine" (eigentlich „wäscht die Pferde"), da si „waschen" noch jetzt vom Mischen der Dominosteine und dgl., ma „Ross" in Japan für Schachsteine gebraucht wird. Der wechselnde Gebrauch der Namen der Spiele ist leider vielfach im Wege; ein solcher schwankender Name ist namentlich thšu-phu, vielleicht aus dem indischen čaupar (čatušpadam) entstanden, aber ausser der Bedeutung eines Würfelbrettspieles (vgl. Puff, Wurfzabel) auch in späteren Zeiten in der des Kartenspieles erscheinend (so im japanischen San sai tsu ye). Das Thung-kien nun (s. L. S. 48 der Berliner Ausgabe dieses grossen geschichtlichen Werkes [2]) S. 19 b.) lässt den Kaiser Swei-Wön-Ti (581—618), das Einkehrhaus der Fremden besuchen, wo er den Mist der Pferde in der Vorhalle (thing Vorhof?) und alle Diener auf der Filzdecke (Fussteppich? Spielbrett von Filz, wie das indische bisât?) thšu-phu gespielt hätten i pai ti „mit dem weissen Kaiser"; der Kaiser sei sehr in Zorn gerathen und habe Wirth, Gäste sammt den Spielern alle zu Tode prügeln lassen. Es ist als sähe man hier den „Sohn des Himmels" vor sich, der die Dienerschaft nicht sein Ebenbild oder eine seinen Namen tragende Figur wollte auf dem Spielbrett herumziehn lassen. Man begreift, weshalb der König im Schachspiel in China zu einem Feldherrn wurde. Aber ein Puffspiel lässt sich auch nicht mit einem „weissen Kaiser" vereinigen; sollte damals schon das Schachspiel in China eingeführt gewesen sein? Wie ich in meinem Aufsatze über das japanische Schachspiel sagte, wurde das Puffspiel sungoroku (šwaṅ liu) Ende des 7. Jahrhunderts in Japan verboten. Da es mit dem chinesischen šwaṅ liu und sogar mit dem persischen nerd übereinstimmt, könnte man in diesem Umstande eine Aufforderung erblicken, den Beziehungen China's mit Japan und Persien nachzuforschen, welche nicht zu lange vor der betreffenden Zeit etwa stattgefunden haben möchten. Wir finden im Tšou-šu unter dem Jahre 553 eine Gesandtschaft aus Po-ssĕ (= Persien), unter 567, also der Zeit des Tšou-Wu-Ti, eine solche aus An-Si (eigentlich = Parther-Reich) erwähnt; nach dem Swei-šu kam eine japanische Gesandtschaft 600 an den Hof des Swei-Wön-Ti, 607 eine andere an den des Yang-ti, nachdem 601 Kalender und Bücher über Sternkunde aus Korea nach Japan eingeführt worden waren. (Der erste Verkehr aller dieser Länder war freilich viel älter.) Ferner ist beachtenswerth, dass das Swei-šu von den Japanern erwähnt, dass sie die Spiele khi, po, wu-so und thšuphu lieben, wie auch dasselbe Geschichtswerk von den Türken sagt, dass sie das thšu-phu lieben, von den Persern zwar Nichts über Spiele, aber doch, dass persische Krieger auf Elefanten reiten, was wegen des Ausdruckes pīl von Wichtigkeit ist, ob-

1) Si-ma war später Name eines Amtes im Han-Lin; sollte auch hier irgend ein solcher gemeint sein?

2) Von Ssĕ-Ma-Kwaṅ 1084.

wohl das russische słon auch aus einem ganz elefantenlosen Lande vorliegt.

Mit dem Ausdrucke „Feldherrn-Schach" (šogi = tsiang-khi) steht übrigens das Japanische auch jetzt noch nicht allein da; habe ich es doch (freilich nach der annamischen, der semitischen gleichen, Wortstellung umgestellt) in dem annamischen Wörterbuch von Pigneaux und Taberd mit der Aussprache cờ'tu'ong (kö tüöng) wiedergefunden, worin kö = chinesischem khi, tüöng = tsiang ist. Andere Ausdrücke mit kö sind kon kö = khi tzĕ Schachstein mit kon = tzĕ Sohn, kö vay = wei khi (Umzingelungsspiel, go) kö tien = sien-khi (Elfenspiel = dem vorigen), kö song luc = khi šwañ lu (Puff), dañ kö Schach spielen (dañ „schlagen"), ban kö = khi phan Schachbrett.

Auch in birmanischen Wörterbüchern finden sich Schachausdrücke vor. Neben dem noch fast ganz erhaltenen čatturañ (nach der in Schreibung und Aussprache eingerissenen Verwirrung auch čačturañ, tsitturañ, aber doch trotz dem anders geschriebenen tsatu „vier" des birmanischen Pali = čaturañga) findet sich tsat bhurañ (tsitboyeñ) „Oberbefehlshaber" von tsat (tsit) „Heer", eine wohl nur zufällig an das japanisch-annâmische „Feldherrnspiel" erinnernde Verdrehung. Der dem ferz entsprechende seekay (General), welcher Ill. Ztg., 1863, No. 1044 von Dr. A. Bastian erwähnt wird, ist wohl auch auf den ebenso zusammengesetzten Ausdruck tsat-kay (tsit-kay) „lieutenant-general" in Judson's Dictionary of the Birm. language zurückzuführen (tsat, tsit „Heer", kai „übertreffen", „überragen"). Bei der Art und Weise, wie die hinterindischen Sprachen dem Chinesischen ähnlich die Fremdwörter verkürzen, könnte man sich versucht fühlen, tsat als Verkürzung von čaturañga zu nehmen, da sich in diesem Ausdrucke der Zahlbegriff soweit verloren hat, dass es bei Judson heisst: tsat angâ le ba mit birmanischem le = 4 mit der Bedeutung „army composed of four parts". Pallegoix's siamisches Wörterbuch führt S. 87 chatu rong als „quatuor agmina exercitus cum suis quatuor ducibus" auf (die duces stecken wohl in dem folgenden chaturongkhanibat?). Die Figuren (chess-men) finden sich bei Hough (English and Burman vocabulary) durch an-tsa und kya-bo wiedergegeben (vgl. bo-ba „Heer"), kya bei Judson durch Tiger, a piece in the game of checkers (s. van der Linde, Gesch. d. Schachsp., II, S. 450, wo matjan „Tiger" als Steine eines auf Java auf einem sechseckigen Brette gespielten Spieles nach dem „Sijara Raja Java" erwähnt sind) [1]. Das kya kommt auch in kya-khwet „Schachbrett" vor bei Hough (chess-board), in kya-kwet „Feld auf einem Schachbrette" bei Judson (an-yā bei Hough); freilich ist bei diesem kya htō (mit htō to thrust, to work, to make,

1) Während Birma das Schachspiel von Westen bekommen hat, sind die Spielkarten augenscheinlich aus China ins Land gekommen, ebenso nach Siam, wie die Namen hpai (in Birma), phai (in Siam und China) verrathen.

to write, to engrave, cut etc.) to play checkers or the like, „Dame oder dergl. spielen", so dass kya beliebig für irgend welche Brettspielsteine zu nehmen scheint.

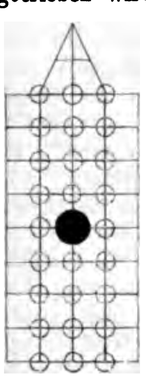
Die wohl schon früh stattgefundene Ersetzung der ehemaligen (?) Standbilder oder Figuren durch sei es schlichte Steine mit schriftlicher Bezeichnung, oder sei es durch solche mit irgend welchen äusseren Unterschieden in der Gestalt mag wohl aus sehr verschiedenen Gründen stattgefunden haben; überall wird zunächst Bequemlichkeit und Wohlfeilheit der Grund gewesen sein, — dann kam namentlich im westlichen Asien die strenge Auslegung des Bilderdienst-Verbotes hinzu. Dieselbe hat vorzugsweise wohl die Bildhauerkunst und später auch das Drechslerhandwerk betroffen, da wenigstens in Persien Gemälde auch Moscheen zieren [1]). Die in van der Linde's „Quellenstudien" nach Hofmann's Uebersetzung aufgenommene Stelle des Thai Phing Yü Lan (San sai tsu ye 17 S. 2 b) lautet: „Szĕ Ma Wön Kung (nicht: „e r s t Szĕ Ma Wön Kung . . . . entwarf") „aus der Zeit der Sung entwarf", vielleicht besser: „In dem Siang-hi-thu-fa" („Spielweise des Siang-hi mit Abbildungen") „von Szĕ Ma Wön Kung aus der Zeit der Sung kommen die Standbilder" (siang) oder „Figuren von tsiang („Feldherren"), šĭ („Gelehrten, Schreibern, Räthen, Leibwächtern"), pu-tsu („Fusssoldaten"), kü („Wagen"), ma („Rossen"), und nu phao („Bogengeschützen") vor, welche heute noch in Gebrauch sind" [2]). Hier ist van der Linde (oder Hofmann?) der fehlende Elefant aufgefallen, welcher aber im Diagramm vorkomme (d. h. wohl des San sai tsu ye, wo beiläufig gleich eine Eröffnung mit vorgerückten Rösseln, die phao angreifenden kü und den Angriff in der Mitte vorbereitenden phao steht). Der Grund könnte hier in einem Missverständnisse des Wortes siang liegen, welches in tsiang, šĭ, pu-tsu, kü, ma, nu-phao tšĭ siang in der Bedeutung „Bilder" nur einmal steht („Bilder von Feldherren, Räthen, Fusssoldaten, Wagen, Rossen und Bogenschützen"), während es eigentlich wohl heissen müsste . . . . nu phao, siang tšĭ s i a n g, . . . „Bogengeschützen und E l e f a n t e n", welche Aufeinanderfolge zweier gleicher Zeichen den Abschreiber wohl irre machen konnte [3]). Jedoch scheint auch der Traum des Tsön Šun im Hüan Kwai Lu auf Standbilder hinzuweisen; dort bildet der kin-siang-tsiang-kün einen Uebergang vom Elefanten (siang) zum Goldfeldherrn (kin-tsiang) des japanischen Spieles. — Ein Feldherr (tsiang-kün) kommt auch in einem andern chinesischen Brettspiele vor,

1) Auch in den griechisch-katholischen Ländern scheinen Standbilder missliebig zu sein. Vielleicht ist der räthselhafte Name des nestorischen Christenthums in China king-kiao auch als „Flachbilder"- oder „Umriss-Bilder-Glaube" im Gegensatze zu siang-kiao, der Buddhalehre als „Bildsäulenglauben" zu verstehn?

2) Aus dem chinesischen San thsai thu hweï mögen hier noch die gegenseitigen Abschätzungen der Steine stehn: Alle 16 = 90, Feldherr = 20, Wagen = 10, Geschütz = 7, Pferd = 6. Elephant = 4, šĭ = 3, tsu = 2.

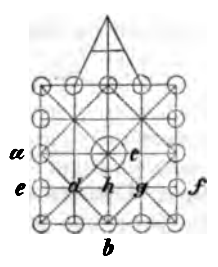
3) Siang ist, wie wir oben sahn, sowohl „Elefant", als „Bild".

welches bei Hyde in seiner Historia Nerdiludii (Oxonii MDCXCIV) S. 219 erwähnt wird und in einer wenig verschiedenen Abart noch sehr üblich ist. Bei Hyde stehn auf einem Brette von 5 × 9 Reihen (4 × 8 Feldern) in der Mitte 27 Steine, deren mittelster grösser ist und tsiang-kün „Feldherr" genannt wird. Wenn der Feldherr zwischen zwei feindlichen Steinen steht, so kann er sie nehmen (dieses muss nach beifolgender Zeichnung gleich beim ersten Zuge des tsiang-kün der Fall sein. Hyde sagt dux utrinque habens unum, potest utrumque capere). Hyde erwähnt den Fall nicht, wo der Feldherr selber im Laufe des Spieles eingeschlossen würde, was von zwei Seiten (utrinque) sehr leicht, von allen Seiten aber allerdings schwer, oder gar nicht zu bewerkstelligen ist. Die Niederlage des Feldherrn kann nach Hyde nur dadurch stattfinden, dass der Feldherr an die Spitze des über dem Rechtecke befindlichen Dreiecks getrieben wird.



Nehmen wir an, dass Hyde diese Darstellung der Sache genau nach der seines Gewährsmannes (Shin Fo Çung aus Nanking, auf den er sich im Allgemeinen in der Vorrede zu seiner Mandragorias, seu historia Shahi-ludii beruft) verfasst hat, so können wir doch nicht zugeben, dass er den chinesischen Namen des Spieles Yang Lu Ssĕ kan tsiang kün richtig verstanden habe, da er von links nach rechts çiang kiun Yang-lo-su kan gelesen und wider den Geist der Sprache çiang = dux, kiun = milites cujusdam Latronis sive Rebellis dicti Yang lo su, kan = contra und demgemäss „Generalissimus milites *τοῦ* Yang-lo-su contra, scil. contra ejus milites" verstanden hat mit der Begründung, „nam quae in aliis Linguis sunt Praepositiones, in Sinicâ Linguâ (ut et Turcicâ) sunt Postpositiones". Yang Lu[k] Ssĕ kan tsiang kün ist vielmehr so zu verstehn, dass Yang ein sing oder Sippenname bleibt, Lu[k] Ssĕ ein ming, oder hao (Rufname), wenn nicht lu[k]-ssĕ als 6 × 4 = 24 aufzufassen sein sollte, da von den 26 „Aufrührern" zwei sofort des Feldherrn Beute werden müssen und lu[k] = 6, ssĕ = 4 ist; kan ist „verfolgen" und schlechterdings nicht als nachstehendes Verhältnisswort zu gebrauchen, tsiang-kün = Oberfeldherr. Der Satz ist also zu verstehn „Yang Lu[k]-Ssĕ verfolgt" oder „des Yang 24 verfolgen den Feldherrn". Hyde sagt ferner von Yang lo-su: „qui aliquando hoc nomine famosus fuit" (d. h. wohl nomine „Latronis sive Rebellis", welche Worte vorausgehn); ein berühmter Aufrührer des Zu- und Beinamens ist mir unbekannt, vielleicht ist jedoch Yang-Su gemeint, der Feldherr des Swei-Wön-Ti, welcher diesem nach Beseitigung der Tšou und Thšön zur Herrschaft über China verhalf (auch Wön-Ti gehörte der Sippe der Yang an). Es ist in China herkömmlich, die Empörer tsei „Diebe" zu nennen, daher wohl die latrones bei Hyde. (Zu Yang's Zeit gab es auch

Thien-šĭ-tsei; sollten diese die Thien-no-tsei des Hüan-Kwai-Lu gewesen sein? I tšĭ lu 40 S. 27 b.) Das über dem Rechtecke befindliche Dreieck könnte an die Zufluchtörter (arabisch حصون) einiger Schachbretter Timurs (und an die *ἱερὰ γραμμή* der Griechen s. H. Coleridge in D. Forbes History of Chess?) erinnern, wenn man das bei Hyde befindliche Beispiel noch eine Zuflucht nennen könnte wegen der Zugänglichkeit für die Verfolger. Anders liegt der Fall bei dem gleich zu erwähnenden, noch in China üblichen Spiele Šĭ liu kan tsiang kün „die Sechzehn verfolgen den Feldherrn", da sich auf dem dazugehörigen Brette eigens für den Feldherrn bestimmte schräge Striche befinden und das Dreieck meines Wissens nur für ihn zugänglich ist. Das Brett hat 5 × 5 Reihen (= 4 × 4 Feldern), und die 16 „verfolgenden" Steine stehen nur auf den 16 Ecken der Ränder.



Man sieht das „Brett" auf den Gassen, wo die Spieler, Tagelöhner, Kinder u. s. w. dasselbe einfach auf den Erdboden gezeichnet haben und als Steine Scherben oder dergleichen gebrauchen; das Dreieck hat einen für den Feldherrn sehr unehrerbietigen Namen, da derselbe (maossĕ) einen Abort bezeichnet. Gleich zu Anfang kann der auf c stehende Feldherr zum Beispiel nach d gezogen werden, wodurch die Steine auf a und b ausser Gefecht gesetzt werden. Wenn aber der Feldherr nach wenigen weiteren Zügen wieder nach d gezogen würde, während der Stein auf f nach g gelangt wäre, so würde mit dem nächsten Zuge der Verfolger von g nach h gezogen werden und der Feldherr zwischen h und e gefangen werden können. Im Anhange zu Forbes History of Chess befindet sich eine Abhandlung von Coleridge über die griechische *πεττεία* und den ludus latrunculorum der Römer. Nach des Verfassers Schilderung bieten sich mir folgende Möglichkeiten eines Vergleiches dar: 1. das zur *πεττεία* gehörige Brett, welches *πεντέγραμμος* „fünfreihig" genannt wird, 2. die Stelle bei Saleius Bassus, welche sich auf den ludus latrunculorum bezieht, so weit sie nicht eine auf beiden Seiten gleiche Anzahl der Steine voraussetzt und die Art und Weise des Ziehens und Schlagens betrifft (ille petentem Dum fugit ipse rapit — et in praedam venientem decipit hostem — similisque ligato obligat ipse duos d. h. „selber einem Gefesselten ähnlich fesselt er zwei", wenn der Stein nämlich am

Zuge war, fesselte er zwei Nachbaren, umgekehrt wurde er gefesselt), 3. vitreo peraguntur milite bella (die Museen enthalten manche gläserne latrunculi aus Römerlagern u. s. w., welche den Steinen des chinesischen wei-khi sehr ähnlich oder geradezu gleich sind, ohne dass sich jedoch die Spiele wei-khi und ludus latrunculorum selber vergleichen liessen). Dem Namen, wie der Sache nach scheint das römische Spiel auf eine Nachahmung des Krieges hinauszulaufen, während die *πεττεία* mit ihren *κύνες* genannten Steinen das Abbild einer Jagd ahnen lässt. In China scheint früh der Ausdruck ma für Brettspielsteine üblich gewesen zu sein und sich in Japan wenigstens auch auf die Schachsteine erstreckt zu haben [1]), welche in China khi-tzĕ „Brettspiel-Söhne" heissen nach dem allgemeinen Brauche, das Anhängsel tzĕ zur Wortbildung zu benutzen. Im Annamischen entspricht kon in kon kö s. o.; das Schriftzeichen ist das für ma „Ross", und es mag auch diese Bedeutung ursprünglich gehabt haben, als es für gewisse Spielsteine verwandt wurde (vgl. auch arabisch مُهْرَة „Füllen" pers. „Schachstein" wie durch Zufall), da uns wenigstens die Beschreibung eines Spieles erhalten ist, wo die Bedeutung augenscheinlich die richtige ist, nämlich die des tama (wörtlich „Schlage-Ross"), eines auf einem abgesehn von einigen Hinzufügungen dem jetzigen Schachbrette gleichenden Brette gespielten Brettspieles. Abbildung und kurze Beschreibung befinden sich im chinesischen San-thsai-thu-hwei (nicht in dem danach theilweise neu herausgegebenen, theils mit Zusätzen versehenen, theils auch verkürzten japanischen San-sai-tsu-ye von 1712) [2]). An der einen Seite des, wie gewöhnlich, auf der Mitte des Brettes befindlichen Flusses ist die Zeichnung eines Hauses mit der Benennung Han Ku Kwan („Han-Thal-Sperre"), welche sich auf einen berühmten aus Nordwesten auf Ho-Nan-Fu zuführenden Pass bezieht. Der Pass scheint als Verbindungsweg zwischen Si-King („der westlichen Hauptstadt", d. i. Si-Ngan-Fu oder Thšang-Ngan) und Tung-King („der östlichen Hauptstadt", d. i. Lo-Yang in der Gegend des jetzigen Ho-Nan-Fu) namentlich zu den Zeiten Tšou-Wu-Ti's eine besondere Wichtigkeit gehabt zu haben; ausserdem aber wird sein Name noch in der Sage von Lao-Kün, dem Stifter der Tao-Lehre, genannt, welcher dort vor seiner Reise nach dem Westen verschwunden sein soll. An der schräg gegenüber liegenden Ecke des Brettes ist ein anderes Haus als Yü-Mön-Kwan bezeichnet mit dem Namen

1) ma bedeutet sonst auch kleine Gewichte, ist vielleicht aus dem malaiischen mas entstanden und nicht in der Bedeutung im Kang-Hi-Wörterbuche zu finden.

2) Die von mir eingesehne Ausgabe des San thsai thu hwei scheint zu Anfang der Mandschuherrschaft erschienen zu sein. Die erste Ausgabe vom Ende des sechzehnten Jahrhunderts steht mir leider nicht zu Gebote. — Die japanische Ausgabe wird von Europäern gewöhnlich schlechtweg mit dem Namen „japanische Encyklopädie" oder dergleichen angeführt!

(„Nierenstein-Thor-Sperre“) eines andern berühmten Passes, der im westlichen Kan-Su liegt und seinen Namen von dem auf diesem Wege eingeführten Yü oder Nephrit von Hoten erhielt. Ein Lung-Si-kyen „Amt von Lung-Si“, welches an dem dem Han-Ku-Kwan gegenüberliegenden Ende des „Flusses“ verzeichnet steht, erinnert an die zwischen beiden Pässen befindliche Stadt Lung-Si (Kung-Thšang) [1]) in Kansu (zur Zeit der Sung gab es auch kyen als Ortsverwaltungen; ob aber in Lung-Si, ist mir zweifelhaft). Auch das Thšĭ-an-i („Roth-Ufer-Botenamt“) in der Mitte scheint sich auf eine wirkliche Oertlichkeit zu beziehn, ebenso das Kien-Yang-kyen an der Feldherrn-Burg der rechten Seite, da man es wohl wie ein Kien-Yang-hien (34° 35 N. B. 107° 11 Ö. L. Gr. bei Lobscheid's Topography of China) verstehen kann, demnach scheint auch das Ša-Yüan-kyen, „Sand-Hof-Amt“, an der Ecke rechts von Han-Ku-kwan so aufzufassen. Anders scheint es hingegen mit dem Ta-Ssĕ-kyen bei der zweiten Feldherrnburg links zu sein, dessen Bedeutung „grosses Viergespann-Amt“ [2]) zu dem daneben an der Ecke stehenden Thai Phu-ssĕ stimmt, dem noch jetzt üblichen Namen des Hofstallmeisteramtes. Auch an der links vom Ta Ssĕ kyen befindlichen Ecke befindet sich ein „Schecken-Hof“ (khi-ki-yüan), in dessen Namen ein „Schecke“ (khi) vorkommt. Das Kang-Hi-Wörterbuch führt schon eine Stelle aus dem oben erwähnten Šwo-Wön zur Erklärung dieses mit ma „Ross“ als Begriff- und dem auch in khi „Brettspiel“ vorkommenden Lautzeichen geschriebenen Wortes khi an [3]), derzufolge es ein „Ross mit dunkel-eisenfarbener Zeichnung wie ein Spielbrett“ bedeutet (ma „Ross“, thsing „dunkel“, li „eisenfarben“, wön „Verzierung“, žu „wie“, po „spielen“, khi „Brettspiel“). Das zweite Zeichen ki enthält neben dem Begriffzeichen ma „Ross“ noch das Lautzeichen ki, welches sonst „Hoffen“ bedeutet. Das Wort bezeichnet nach dem Kang-Hi-Wörterbuche einen Eilboten (thsyen-li-ma „Tausend-Li-Ross“). — Das erste Zeichen khi mit lu Hirsch als Begriffzeichen ist auch das von khi-lin „Einhorn“. An derselben Seite des Brettes und des Flusses befindet sich der „Hof des fliegenden Drachen“ (Fei Lung yüan) und in der Mitte des Brettes, dem Thšĭ An I gegenüber ein Šang-Šöng kü oder „Wagenzeughaus“. Zwischen je zwei von diesen 11 Häusern sind die Standörter für je acht Steine angemerkt mit Ausnahme der beiden Strecken am „Flusse“, welche je zwischen dem Han-Ku-kwan einerseits und dem Thšĭ-An-i, oder Šang-Šöng-kü anderseits liegen, — woraus sich 8 × 10 Steine ergeben. Für die Steine, welche theilweise „Pferde“ genannt sind, kann man auch Geldstücke u. s. w. nehmen, — es handelt sich also nur um Steine von gleichem Werthe

1) 34° 56′ 24″ N. B. 104° 43′ 30″ O. L. Gr. s. Lobscheid, Topography of China.

2) Mayers übersetzt Šang Ssĕ yüan durch „the Palace Stud“ (Hofgestüt), s. Mayers, the Chinese Government S. 8.

3) ma thsing li wön žu po khi ye lautet die Stelle.

und um kein dem Schach zu vergleichendes Spiel. Nimmt man noch hinzu, dass Würfel gebraucht werden, so hat man ganz den Eindruck eines „Post- und Reisespieles“, wie sie bei uns und auch noch in Japan üblich sind. Das Spiel wird bereits im Thang Kwo Šï Pu („den Ergänzungen zur Geschichte des Reiches der Thang“) erwähnt, welches nach Wylie's Notes on Chinese Literature S. 212 in der Sammlung Thang Sung Thsung Šu („Sammelwerk aus Thang- und Sung-Zeit“) mit 80—90 anderen Werken unter den Ming neu herauskam und nach dem Tzĕ Šï Tsing Hwa den Li Tšao [1]) zum Verfasser hatte. Auch nach dem Yüan-Kyen-Lei-Hang erwähnt die Stelle des Thang Kwo Šï Pu, dass ein gewisser Ling Thswei-Šï aus Lo-Yang das thšu-phu wegen seines Alters geliebt habe, von dessen Spielweisen es drei Arten gebe[2]). Der Steine seien 360 (!) mit 2 Pässen (kwan s. o.), der Spieler nehme 6 „Rosse“ (ma), der Würfel (thou oder šai) seien 5 Stück. Es folgen nun die einzelnen Würfe, aus deren Aufzählung hervorzugehn scheint, dass ursprünglich die indischen Kauri-Muscheln zu Grunde lagen. Bei dem jetzigen indischen Puffspiele pačīsī nämlich, zu welchem das gleiche kreuzweise Brett dient, wie zu dem mit 2 länglichen Würfeln (mit 3. 4 und 1. 6 wie bei Domino) gespielten čaupar, bedient man sich fünf Kaurimuscheln und lässt die oben liegende offene oder geschlossene Seite entscheiden, wobei fünf mit der Oeffnung nach oben (?) liegende Muscheln als höchster Wurf „fünfundzwanzig“ (hindustanisch pačīs) gelten. Hiermit scheint der Wortlaut des Chinesischen einigermassen zu stimmen: „Man unterscheidet zwischen schwarz (heï) als dem bessern Wurf“ (šang „oben“) „und weiss als dem schlechtern“ (hia „unten“); die Kaurimuscheln sind zwar nicht auf einer Seite schwarz, auf der andern weiss, — doch mögen irgend welche Gegenstände in China zu diesem Zwecke bezeichnet worden sein, — der Umstand, dass auf den jetzigen Würfeln in China die Vieren und die Eins roth (letztere auch von der Farbe des Elfenbeines auf dem Würfel), die Augenzahlen 2, 3, 5 und 6 schwarz (bei Domino von zwei Sechsen auf einem Steine je eine Hälfte roth) sind, scheint nichts damit zu thun zu haben (vier ist eine glückliche Zahl). „Von schwarzen khŏ 2“ (khŏ „zerschneiden“ = „theilen“?) „ist tu „Kalb“, von weissen khŏ 2 = tšï „Fasan“. Ein Wurf von lauter schwarzen heisst lu „schwarz“ und gilt 16, 2 tšï und 3 schwarze heissen tšï „Fasan“ und gelten 14, 2 tu und 3 weisse heissen tu und gelten 10, alle weisse heissen pai „weiss“ und gelten 8, vier sind ein „Glückswurf“ (kwei thsai, kwei „edel“, „theuer“, thsai „Glücksfall“), „offen“ (khai) betragen sie 12, „geschlossen“ (sai) 11“. Man hat hier also alle Möglichkeiten der Kaurimuscheln, wenn man für „offen“ setzt „schwarz“ und für „geschlossen“: „weiss“. Weniger verständlich ist

1) Li Tšao lebte nach dem Ssĕ khu thsüan šu mu lu 85 S. 1a zur Zeit der Thang.

2) s. Yüan Kyen Lei Hang 330 S. 24a; Tzĕ Šï Tsing Hwa 122 S. 6a u. f.

das Folgende: tha „Pagode" ist 5, thu „kahl", „stumpf" ist 4, kwei „hochhalten" ist 3, hiao „Eulenart" ist 2, — diese 6 (?) sind verschiedene Glücksfälle. Wenn der „Glückswurf" (kwei thsai) hinter einander geworfen wird, so erlangt man ta ma „Schlage-Ross" und den Durchgang durch den „Pass" (kwo kwan), bei den übrigen Glücksfällen nicht. „Neu hinzugefügt wurden die zwei Glücksfälle „tsin kyu" („9 vorwärts"), „thui liu" („6 rückwärts"). — Auf dieses Ta-Ma-Spiel werde ich wohl noch öfter zurückzukommen haben, zumal da es eines von den sehr ungleichartigen Spielen ist, welchen man den Namen thšu-phu gegeben hat. Der Name ta-ma für ein Brettspiel könnte um so mehr auffallen, als wir noch immer nicht den Ursprung des europäischen Damespieles, oder wenigstens seines Namens kennen. Van der Linde hat den Ursprung der schrägen Gangart unseres Damesteines aus dem alten ferz ausführlich entwickelt, und wohl mit Recht darauf hingewiesen, dass nach altem Sprachgebrauche ein jeder zum ferz gewordene Stein eine dama war. Dennoch scheint mir der Ursprung des Ausdruckes noch nicht genügend erforscht zu sein. Wie schon Hyde in seiner Historia Damiludii (de ludis orientalium II) sagt, haben die Türken ein besonderes Damespiel, in welchem sie die Steine geradeaus ziehn, er sagt S. 180: „Hic ludus apud Turcas aliquando appellatur آتلانباج Atlanbâgj, nunc Europaeorum modo دامه Dâma, quorum illud (si recte distinxit narrator), طوغری dogri, i. e. rectâ, hoc vero ترس Ters i. e. oblique movetur". Ich glaube das erstere mit geradeaus gerichteter Gangart in Konstantinopel gesehn zu haben. Wäre der eine Namen âtlan bâzi „Ueberspringespiel", so könnte das Spiel einen bezeichnenderen Namen, als diesen, in welchem noch dazu das Wort ât „Ross" steckt, nicht wohl haben. Da aber bağ, wie es Hyde hat, Zoll ist, wäre âtlan bâğ etwa soviel wie Uebergang-Zoll. Woher nun das fremde Wort dâma? Mit dem chinesischen tâ-ma würde es so genau stimmen, wie irgend möglich, da das Chinesische den weichen Anlaut nicht hat. Auch haben wir obiges geschichtliche Zeugniss von der uralten Uebung der Türken im Brettspiele; — dennoch aber scheinen sich in China keine Spuren dieses „Ueberschlagespieles" zu finden. Wir haben gesehn, dass es der ferz gewordene Bauer war, der zur dâma wurde. Zufällig stosse ich bei van der Linde auf drei alte Büchernamen, welche mir zur Sache zu reden scheinen. In des Verfassers „Geschichte des Schachspiels" befinden dieselben sich S. 401 f des zweiten Bandes in der Abhandlung über „das Damespiel" und lauten:

Antonio Torquemada, El ingenio o Juego de Marco, de Punto, o Damas. Valencia 1547. 4. „Wahrscheinlich verschollen!" setzt der Verf. hinzu.

Pedro Ruiz Montero, Del Juego de las Damas, volgarmente el Marro. Valencia, Gab. de Ribas, 1590. 4. „Ebenfalls verschollen".

Libro del iuego de las damas, por otro nombre el marro de punta . . . .

Hier sehn wir, dass in Spanien Ende des sechzehnten Jahrhunderts noch ein volksthümlicherer Name el marro vorhanden war. Doch halten wir uns zunächst an den Namen des ersten Buches mit den Ausdrücken juego de marco „Rahmen-Spiel" (also etwa ein Spiel, wo man am Rahmen oder Rande umwendet) — wenn das c hier nicht Druckfehler für r ist — und juego de punto „Ziel-Spiel" zweifelhaften Sinnes, es sei denn, dass das Ziel des Indiedameziehens gemeint wäre. Dass das r im zweiten und dritten Falle kein Druckfehler für c ist, werden wir gleich sehen. Das spanische Wörterbuch lehrt uns, dass marrar: „verfehlen" und marro „Ausweichung, Versehn" bedeutet, marro de punta ist also „Verfehlung des Zieles". (Das Ziel wurde nämlich getroffen im Schachspiele, wo die Figur auf das betreffende Feld schlägt.) Vielleicht irre ich nicht, wenn ich das spanische marrar vom arabischen مرّ marra „vorbeitreffen, vorbeigehen, überschreiten" ableite (türkisch âtlâmaq)[1]). Gehen wir einen Schritt weiter und nehmen wir Anstoss an dem ungeheuerlichen Ausdruck entra dama „tritt in die Dame", „gelangt in die Dame", den wir schon bei van der Linde a. a. O. S. 331, aus dem Buche Lucena's finden und fragen wir uns, ob denn nicht auch dieses dama arabisch sein könnte. Das genau entsprechende دَامَ dâma! „er daure, verharre!" welches arabische Briefe als Wunsch einzuleiten pflegt in دام بقاه dâma baqâhu, دام وجوده dâma wuǵûduhu! u. s. w., und welches vielleicht oft ausgerufen wurde bei der Verwandlung des Bauern am Rande des Brettes, wo er als solcher nicht hätte weiter gezogen werden können, — könnte es nicht den Namen des neuen Spieles hervorgerufen haben? Ausserdem aber weisst das Damespiel die Gangart des Kurrier's oder neueren Läufers auf, welche aus einer der erweiterten Schacharten stammt, welche arabisch الشطرنج التام aššatranǵ attâm „vollständiges Schach" genannt wurden, ein Ausdruck, der sich im Munde eines Spaniers zu ajedrez atama[2]) und durch Umdeutung in Verbindung mit jenem Ausdrucke zu ajedrez de la dama gestalten konnte, letzteres jedoch erst, nachdem dama = señora sich von Frankreich her eingebürgert hatte. Wollen wir bei dem Umstande, dass auch der neue Läufer und die neue Königin (die später auch dâma genannt wurde) ebenfalls nur zwischenliegende Steine schlagen konnte, an das türkische âtlamak „überspringen"

---

1) S. o. âtlanbaǵ.

1) Ein a am Endo könnte hinzugefügt sein, oder Endung des Wenfalls, vgl. rambla = رمل.

denken, so wäre auch hier eine Mischung von Morgen- und Abendland möglich [1]).

Wir sahen, dass das San thsai thu hwei die Häuser und kwan des ta-ma-Spieles auf dem heutigen Schachbrette vertheilte; da nun nach Li-Tšao's Ergänzungen zur Geschichte des Thang-Reiches ein mindestens ganz ähnliches Spiel schon damals üblich gewesen sein müsste, während nach dem Tšao Sü noch zur Sung-Zeit ein gleichseitiges hundertfelderiges Brett üblich war, so wäre anzunehmen, dass das heutige Brett schon zu einem andern Spiele vor dem Schachspiele gebraucht worden wäre. Sieht man sich jedoch die Zeichnung des San thsai thu hwei an, so steigen Einem leicht Zweifel auf, ob das Brett ursprünglich für das ta-ma bestimmt gewesen sein könnte. Mag der Fluss nun ursprünglich ein Gränzfluss (kyai-ho), oder die „Milchstrasse" (thien-ho) gewesen sein, das Alter eines Theiles des Brettes scheint wenigstens mit ziemlicher Sicherheit höher angesetzt werden zu müssen. Es ist dieses das „Neunschloss" (kyu kung), wie die Feldherrnburg heisst in den bekannten die Züge erläuternden Reimzeilen mit dem Anfange tsiang-kün pu li kiu-kung nei „der Feldherr trennt sich nicht von dem Neunschloss". In dem oben genannten Bücherverzeichnisse des Swei-Šu nämlich, wo auf die Abtheilung für Rechenkunst die Traum- und Loosbücher und dgl. (272 Werke) folgen, sind auch die meisten Spielbücher wegen der Verwandtschaft des Stoffes aufgeführt, von denen allein über zwanzig den Ausdruck kyu-kuṅ enthalten. Voransteht 1) ein Hwaṅ-Ti kyu-kuṅ kiṅ „das Neunschloss-Lehrbuch des Hwaṅ-Ti", demzufolge dieser märchenhafte Kaiser auch diese Bürde zu tragen hätte. Wie aber eine Anmerkung sagt, hätte es auch unter den Lyaṅ (502—557) ein zur Zeit verloren gegangenes 2) Hwaṅ-Ti ssĕ pu kyu-kuṅ, ein „Neunschloss des Hwaṅ-Ti in 4 Theilen" gegeben. Ein 3) kyu-kuṅ-kiṅ bestand aus 3 Theilen, zwei 4—5) kyu-kuṅ hiṅ khi kiṅ hatten ebenfalls je 3 Theile; hiṅ khi bedeutet „die Steine ziehn" (hiṅ „gehen"). Es folgt 6) ein kyu-kuṅ hiṅ khi fa (fa „Spielweise") von Faṅ-Šĭ, 7) ein kyu-kuṅ hiṅ khi tsa fa („verschiedene Weisen, auf dem Neunschlosse die Steine zu ziehn") in 2 Theilen, 8) noch ein kyu-kuṅ hiṅ khi fa von einem andern Verfasser, 9) ein kyu-kuṅ hiṅ khi thšao (thšao „Abschrift"?), ferner 10) ein kyu-kuṅ thwei fa („Weise, mittels des Neunschlosses zu berechnen, oder zu losen"), 11) ein kyu-kuṅ yao tsi („Sammlung des Wichtigsten über das Neunschloss") von Tou-Lu-Kwaṅ, 12) ein kyu-kuṅ kiṅ kyai („Erklärung des kyu-kuṅ-kiṅ",

1) In der Alhambra soll nach Murray, Spain S. 375 ein Damespiel abgebildet sein. — Von sonstigen Brettspielausdrücken könnte auch Gambit ursprünglich arabisch sein = الجَنْبِيَة, wenn nur nicht das g im spanischen gambito im Wege stünde, wo man sonst j erwarten sollte, wie in jambas „Thürpfosten" (frz. jambades?) und jabali „Eber" = جبلي ǵabali u. s. w.

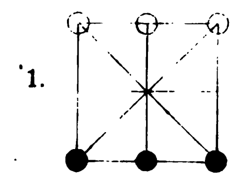
oder „das kyu-kuṅ-kiṅ mit Erklärungen“) von Li-Šĭ, 2 Hefte, 13) ein kyu-kuṅ thu („Abbildungen des Neunschlosses“, d. h. Aufgaben?), 14) ein kyu-kuṅ pyen thu („Abbildungen der wechselnden Stellungen des Neunschlosses“), 15) ein kyu-kuṅ tsa šu („verschiedene Bücher über das Neunschloss“), 16) ein kyu-kuṅ tsa tšan („verschiedene Weisen, vermittels des Neunschlosses zu losen“) in 12 damals schon verloren gegangenen Theilen, 17) ein thai i kyu-kuṅ tsa tšan („verschiedene Weisen, mittels der Ureinheit und des Neunschlosses zu losen“) in 10 Theilen, 18) ein kyu-kuṅ pa kwa šĭ phan luṅ thu („Muster für das Neunschloss und die acht Zeichen [1]), Abbildungen des sich windenden Drachen“), 19) ein kyu-kuṅ kün hyen lu („Verzeichniss der Neunschlösser, Bezirke und Kreise“, vgl. mit diesen kün und hyen die kyen des ta-ma), 20) ein san yüan kyu-kuṅ li thšöṅ — („vollständige Aufstellung der drei Ursprünglichen im Neunschloss“ — die san yüan oder drei Ursprünglichen sind hier wohl zunächst mit den drei Steinen des Mühlespiels für uns zu vergleichen, die drei Urstoffe des Tao und die drei Zeiträume (kalpa) liegen wohl ferner), 21) ein tun kya [2]) kyu-kuṅ pa mönthu („Abbildungen des Hinterhaltes im Neunschlosse und an den acht Thoren“). Das Neunschloss auf dem chinesischen Schachbrette stimmt ganz mit dem vierten Theile des Brettes des von van der Linde in seinen „Quellenstudien“ benutzten „Alfonsocodexes“ überein, welches dort zur Erläuterung des alquerque abgebildet steht, wie anderseits das ganze vierfache Brett wieder mit dem obigen des Spieles „Sechzehn jagen den Feldherrn“ (bis auf den Zufluchtsort) stimmt; bei Alfonso jagen 12 weisse Steine einen schwarzen. Derselbe scheint aber auch das einfache Brett gekannt zu haben, da er sagt (S. 75 bei van der Linde) iuegos los unos de XII casas, los otros de X, los otros de ocho, los otros de VI. . los otros de quatro e assi fuerron descendiendo fasta en una casa, que partieron en ocho partes. („Spiele die einen von 12 Feldern, die anderen von 10, die anderen von 8, die anderen von 6, die

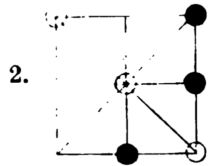
---

1) pa kwa die acht Zeichen, welche den Stoff zu den 64 Verwandlungen des I kiṅ oder „Lehrbuches der Wandlungen“ geben.

2) kyà „Harnisch, gepanzert“, woher kyà-thšuan ein Panzerschiff der Neuzeit. Im Hüan Kwai Lu sind die liu kyà „6 Gepanzerte“ als Bauern im Schachspiele aufzufassen. Wir finden aber auch im oben genannten Verzeichnisse ein Buch tun kya san yüan kyu kya li thšöṅ („vollständige Aufstellung des Hinterhaltes, der drei Ursprünglichen und der neun Gepanzerten“), worin die kya kya oder „neun Gepanzerten“ an die neun Fussoldaten des japanischen Schachspieles erinnern könnten. Die Uebereinstimmung mit den kya im Birmanischen ist wohl nur zufällig, — der als Tiger (hu) gekleidete Krieger ist sonst ächt chinesisch. Da wir in dem Verzeichnisse auch mit Loosbüchern zu thun haben, will ich noch erwähnen, dass das Thai-i der Name eines Sternes ist, der in der Nähe des einst hochverehrten Nordsternes zu finden ist; die liu kya sind zwar in demselben Falle, fehlen aber in unserm Verzeichnisse. Der Name Šĭ ör liṅ khi pu kiṅ „Leitfaden der Wahrsagung (pu) aus den 12 wirksamen Bretsteinen“ spricht deutlich genug, wenn er sich auch nur auf das Spiel der „12 Steine“ bezieht.

anderen von 4 und so stiegen sie abwärts bis auf ein Feld, welches sie in 8 Theile theilten"). Auch das Mühlespiel findet sich sowohl bei Alfonso, als auch in China wieder (nach Gildemeister auch im kitâb el agâni schon [1]). Was aber unser Neunschloss-Spiel anlangt, so möchte es wohl am besten wiederzufinden sein in dem schon bei Hyde (de ludis orientalibus II p. 211) vorkommenden und noch in China geübten liu tšĭ (luk tšik von Hyde umgekehrt in che-lo), die „sechs Geraden", („Hingestellten", „Pfähle"?) oder vollständiger liu tšĭ khi „die sechs geraden Schachsteine". Hyde erwähnt das Spiel wohl mit Recht als ein verkürztes Mühlespiel (s. im Allg. Hyde p. 202 ff. Kitâb al aghâni nach Gildemeister bei v. d. Linde, Quellenst. S. 8), womit der englische Name Shortcastle stimmt. Nebenstehende Zeichnungen mögen 1. die anfängliche und 2. eine Schlussstellung veranschaulichen, bei der Weiss Sieger bleibt.

1. 

2. 

Das vollständige Mühlespiel mit den schrägen Strichen und ohne dieselben findet sich bei Hyde a. a. O. S. 210 unter dem arabischen Namen القرق Al Kirk, dem persischen سه پرده si-perdé „id est Trivelium seu Triplex velum" (Hyde verstand aber lieber darunter drei Lippen oder Grabenränder) dem griechischen τριόδιον und dem türkischen dokurgjin (dokurǵun s. Zenker) [2]). Der chinesische Name fehlt. Ich habe mir für das vollständige Brett gemerkt: ta hañ „grosse Ramme" und für das ohne schräge Striche siao hañ „kleine Ramme", für das Spiel an und für sich hia hañ „die Ramme fallen lassen", „rammen" (hia „unter, herunterlassen"), finde aber auch in „Notes and Queries on China and Japan" S. 127 chuk sam (ćok sam) „taking three" in einem Aufsatze von Lister vom Jahre 1870. Wenn man nicht die Anzahl der Steine zu Grunde legen wollte, so könnte man im türkischen dokurǵun (von dokus 9) einen Hinweis auf das „Neunschloss" suchen, welches übrigens sei es als Verzierung, sei es, um auch zu dem weniger

---

1) S. van der Linde, Quellenstudien S. 8.

2) Statt كعب ca'b lies لعب la'b, statt السدر wie oben البيدر baidar „Tenne?", statt فيصفون lieber فيضعون von وضع da „stellen" einen bessern Sinn giebt als „beschreiben". Hyde übersetzt auch „disponunt".

anstrengenden Spiele gleichsam der Abwechselung halber zu dienen, mehrfach auf vorder- und hinterindischen Brettern vorkommt. Bei Hyde (hist. Shahiludii S. 60) findet sich ein reich verziertes Brett mit der Ueberschrift: „Scaccarium Persarum in Indiâ degentium", und der Verfasser deutet das in der Mitte des Brettes befindliche vollständige „Neunschloss" sowohl, als die mit schrägen Strichen versehenen Eckfelder und die je zwei ebenso bezeichneten der Mitte des rechten und des linken Brettrandes als „asyla" des Königs aus, ohne sich auf Weiteres einzulassen. Auch Hiram Cox hat ein birmanisches Brett veröffentlicht, welches in der Mitte das Neunschloss aufweist (s. v. d. Linde, Gesch. d. Schachspiels I, S. 85, andere Beispiele sehe man ebenda S. 123).

Zu den Spielen, welche in China (und Japan) unter anderen mit dem fremden Namen thšu-phu (= čaupar, dieses = čatušpadam s. Shakespeare, hind. dict.) benannt worden sind, gehört vor allen das Puffspiel. Das Volksbuch Wan Pao Thsüan Šu erwähnt dieses (šwaṅ-liu) zusammen mit einer Art Domino (Tšu-wo) unter diesem Gesammtnamen. Letzterer kommt aber schon in einem dem Ma-Yung (79—166 n. Chr.) zugeschriebenen Gedichte vor und bezieht sich dort auf eine andere Art Brettspiel, wie ja auch der Ausdruck čatušpadam, wenn er hier wirklich zu Grunde liegen sollte, sich nur auf das Brett zu beziehen braucht. Im Yüan Kyen Lei Hang, wo sich das Gedicht findet, steht unter Thšu Phu ein Satz aus dem Po Wu Tšï, einem berühmten, viele Wundergeschichten enthaltenden Werke, welches nach Wylie (Notes on Chinese Literature S. 153 ff.) ursprünglich aus der letzten Hälfte des 3. Jahrhunderts stammte, während der Sung-Zeit verloren und aus den in andern Werken zerstreuten Bruchstücken des alten Werkes neu gesammelt zu sein scheint. Der Satz lautet: Lao-tzĕ žu Hu tso thšu-phu, d. h. „als Lao-tzĕ nach Inner-Asien ging, machte er das thšu phu". Da bekanntlich die Anhänger des Tao die Buddhalehre wenigstens theilweise auf den Einfluss des nach dem Abendlande gegangenen Lao-Kün zurückführen, kann man hierin einen Hinweis auf indischen Ursprung des Spieles finden, wie ja auch oben erwähntes Gedicht des Ma-Yung gleich am Eingang einen Hinweis auf das tao und tö des tao-tö-kiṅ enthält. — Spiele mit dem Namen šwaṅ-liu sind im Yüan Kyen Lei Haṅ unter po (einem seit den alten Tšou gebräuchlichen Namen für gewisse Spiele) aufgeführt und mit Stellen aus verschiedenen Werken belegt. Nach dem Ki Tsuan Yüan Hai stammt das šwaṅ-liu aus Indien und wird im Nie-pan-kiṅ (Nirvâna-sutra) das Spiel Po-lo-sai genannt. Ich komme hier auf das Bücherverzeichniss des Swei-šu zurück, nach welchem das „von den Gelehrten am höchsten geschätzte Nirvâna sutra in 2 Theilen unter Han-Liṅ-Ti (168—190) von dem Yüe-tšï (Tuchâren oder Indoskythen) Tšï-tšan, einem Buddhamönche (çramana) übersetzt wurde. In Polosai könnte man vielleicht prasâda („Heiterkeit, Gunst, Gewogenheit", nach St. Julien aber durch chines. thang Halle, „palais"

wiedergegeben, wenn auch dort Méthode pour déchiffrer S. 80 mit so-t'o für -sâda) vermuthen. Nach dem Huṅ Tsun Sü aus der Sung-Zeit ist šwaṅ-liu (šwaṅ-luk „zweifache sechs", in Japan ausgesprochen suṅoroku) der neueste Name und hat das Spiel mit demselben im Ganzen vier Namen erhalten, nämlich wu-šo (wuk-šok „Speer greifen"), thšaṅ-haṅ „lange Reihe", po-lo-sai-hi (worin hi chinesisch = „Spiel") und šwaṅ-lu. Das Spiel habe seinen Ursprung im westlichen Indien und sich weiter verbreitet zu den Wei aus dem Hause Tsao (220—265), seine Blüthe erreicht unter den Liaṅ (502—557), Thšön (557—589), Wei (d. h. aus dem fremden Hause Toba 386 —557 im Norden), Thsi 479—502), Swei (589—618) und Thaṅ (618—908) bis auf die Zeit, wo sein (des Verfassers Kaiser) Thai-Tsuṅ (976—998) in seinem Lesezimmer Kwei-wön-ko die „Aufzählung der berühmten Dichterwerke" (šiṅ ši ki) herausgegeben habe (die Sammlung erschien 987 unter dem Namen Wön Yüan Yiṅ Hwa und umfasste die Dichtungen von den Liaṅ an, reichlich neun Zehntel umfassten nach Wylie, Notes on Chinese Literature S. 193 die der Thang). Im Jahre 984 hatte Thai Tsuṅ die Durchsicht der grossen Encyklopädie Thai-phiṅ-yü-lan von Li Faṅ und Genossen vollendet, welche die schon von mir in dem 1870 vor der Asiatic Society in Schanghai gehaltenen Vortrage erwähnte Schachstelle enthält, die van der Linde in seinen „Quellenstudien" nach Hoffmann und dem San-sai-tsu-ye anführt (s. o.)[1]. — Doch, auf das šwaṅ-liu zurückzukommen, so stimmt schon die Beschreibung des oben genannten Thaṅ Kwo Ši Pu (s. Yüan Kyen Lei Haṅ 330 S. 10b.) mit dem spätern Spiele darin überein, dass 15 Steine (schwarze und gelbe) auf jeder Seite sind und 2 Würfel gebraucht werden. Die unseren Zacken entsprechenden Striche heissen von Alters her

1) Neben einer nicht die ursprüngliche Stellung, sondern eine vor dem vierten Zuge genommene Aufstellung wiedergebenden Abbildung heisst es also im San-sai-tsu-ye 17 S. 2b: „das Thai Phiṅ Yü Lan sagt: das siaṅ-hi ist von „Tšou-Wu-Ti erfunden, und die nach dem von seinem Würdenträger Waṅ-Pao „verfassten Lehrbuche gezogenen Steine haben ihre Benennungen nach Sonne, „Mond, Wandelsternen und Sternhäusern (oder einfach „Sternhäusern" siṅ-thšön), „was mit der Gegenwart nicht übereinstimmt". Es folgt obige auf Ssĕ-ma-wön-kuṅ bezügliche Stelle, dann ein Absatz, hinter dem fortgefahren wird: „Das „Wu Tsa Tsu sagt: „Wegen der Ueberlieferung, dass das siaṅ-hi von Wu-Waṅ „zur Zeit der Befehdung des Tšou gemacht sei, verhält es sich nicht so. Dazu, „was die Verbreitung durch die Truppen der streitenden Reiche und die Ihrigen „anlangt, so war damals der Kampf zu Wagen noch in Ansehn. Dass die „Soldaten die Grenze überschreiten und es ein Gebot giebt vorzurücken, aber „nicht zurückzugehn, bedeutet, dass man das Boot versenken und das Beil zerbrechen will. Obgleich die Gelegenheiten und Wechselfälle im Hinblick auf „das wei khi etwas beschränkt sind, so haben doch die Feinheiten bei Angriff, „Vertheidigung und Hülfe unsäglich viele, tausend- und zehntausendfache Wand„lungen" (Wu-Wang 1135—1115 v. Chr., tšan kwo die „streitenden Reiche" 484—221 v. Chr.). Die Chinesen ziehen meist das wei khi vor; doch entbehrt das siaṅ khi auch für europäische Schachspieler nicht eines gewissen Reizes, wenn es auch durch das japanische Spiel mit seinen hin- und herwogenden Kämpfen an Mannigfaltigkeit übertroffen wird.

liañ, was sowohl „Steg, Brücke“, als „Balken“ übersetzt werden kann. (Beiläufig scheint mir noch erwähnenswerth, dass nach der Geschichte der Tsin, was im I-tšĭ-lu unter dem Jahre 325 erwähnt ist [1]), Thao Khan einst Trinkgefässe und die Spielgeräthe zu Phu und Po gefordert habe, wobei Phu für das Thšu-Phu erklärt ist, welches Lao-tzĕ bei seiner Reise nach Hu erfunden habe und welches man gegenwärtig als Zeitvertreib verwerfe (hi „Spiel, Bühnen-Aufführung“, tšĭ „verwerfen, hinwerfen“ namentlich von Würfeln, — ko als gegenwärtiges šwañ-liu „auch thšu-phu-hi“). „Er habe Alles in den Strom werfen und die Beamten peitschen lassen und geäussert, das thšu-phu sei ein Spiel für Schweinehirten, die Leichtfertigkeit eines Lao (Kün) und Tšwañ (tzĕ) sei nicht die Weise der alten Könige“ [sien wañ, d. h. Yao und Šun].) Im San-sai-tsu-i befindet sich eine Abbildung des Spieles (šwañ-luk = suñuroku), wo im Gegensatze zu den spitzen Stäben des Wan pao thsüan šu runde Steinchen, wie beim wei khi (= go) stehn. Die Bemerkungen beginnen mit einer Stelle des Sü-šĭ-šĭ, derzufolge Fürst Thšön-Ssĕ aus dem Hause Wei (Thšön-Ssĕ-Wañ Anm. „Thsao-Tšĭ“ mit dem Namen des kaiserlichen Hauses Thsao) das šwañ-liu erfunden und 2 Würfel dazu bestimmt habe. Am Ende der Thañ-Zeit habe es ein Spiel mit Blättern (Yĕ-tzĕ) gegeben [2]), man wisse nicht, von wem erfunden (so nach dem Yüan Kyen Lei Hañ zu ergänzen, da im San sai tsu ye das tšĭ „erfinden“ fehlt); darauf habe man die Zahl der Würfel auf 6 erhöht. Das Yüan Kyen Lei Hañ fährt mit der Stelle weiter fort, die Würfel wären zusammen in einen Deckel geworfen (thou kai oder ho statt kai mit beinah demselben Zeichen = „Schachtel“, „Büchse“). Das San sai tsu ye führt ferner eine Stelle des Wu tsa tsu an, derzufolge „das šwañ-liu aus dem Lande Hu“ (Innerasien) stammen soll, „wo der zum Tode verurtheilte Bruder eines Königs im Gefängnisse zum Lobe des Spieles geäussert habe, dass man in der Einsamkeit den König angreife, um sich über ihn lustig zu machen“ (bezieht sich wohl eher auf das obige Belagerungsspiel, wo der Feldherr von 16, oder mehr Verfolgern umringt ist). „Man ziehe je nach den Würfeln; wenn man die zweifache Sechs bekomme, so könne es am Siege nicht fehlen, deshalb heisse es šwañ-liu“ („Zwei-Sechs“). „Wer zuerst in die Burg zurückkehre“ (Burg = kuñ), „sei Sieger“ (vgl. das Puffspiel, wo man den Stein auf eben der linken — der Gegner auf der rechten — Seite einsetzt, wo er nachher — freilich gegenüber — hinauskommt). „Es komme auch vor, dass man einen Stein“ (tzĕ „Sohn“) „schlage“ (ta, nicht thšĭ „esse“, wie beim Schach) [3]), „um in der fremden Burg sein Lager aufzuschlagen und

1) Kürzer im Tzĕ šĭ tsiñ hua.

2) Vielleicht waren dieses die länglichen indischen Würfel (s. Hyde 2. Thl. S. 68) mit den Augen 1, 3, 4, 6; vielleicht veranlassten sie das Domino und dieses das Kartenspiel. Vgl. dagegen Schlegel „Chines. Bräuche und Spiele in Europa“ und v. d. Linde, Gesch. d. Schachsp. II S. 381.

3) Spanisch comer.

den Stein nicht heimkehren zu lassen" (also wohl hinauszuwerfen, wie beim Puff), „was man wu liang „er hat keine Brücke" (oder „keinen Balken") nenne. Erreicht man sein Ziel nicht, so wage man es von Neuem. Gewinn und Verlust bestünden ganz auf den Würfeln, und von Ziehen, oder Stehenbleiben nehme man das Bessere. Es gebe verschiedene Arten, nämlich das nördliche šwań liu, das von Kanton, das der „südlichen Wilden" (nan man gelegentlich auch Ausländer, die von Süden zur See kamen) und das der „östlichen J" (Koreaner u. s. w.). Erfunden habe es Thšön Ssĕ Wań (s. o.), der Ort der Erfindung aber sei unbekannt". Hierauf folgt aber im San sai tsu ye eine Stelle aus dem Lei yao, derzufolge das Šwań liu aus Indien stamme und po-lo-sai-Spiel genannt werde. Freilich ist dann wieder eine Bemerkung hinzugefügt, derzufolge der Abstammung aus Hu (s. o) der Vorzug gebühre (manches auf die Buddhalehre Bezügliche ist bekanntlich über Innerasien aus Indien nach China gekommen). Im Nippon ki („Geschichte Japans" aus dem Anfange des 8. Jahrhunderts) heisse es, Kaiser Džito (690—697) habe das Šwań liu (Suńuroku) verbieten lassen; daraus ersehe man, dass das japanische Suńuroku dem wei-khi (go) vorhergegangen sei (d. h. selbstverständlich in Japan); dennoch wisse man nicht, wer es überliefert habe.

Das japanische San sai tsu ye enthält auch (S. 5 b a. a. O.) eine Abbildung des zu dem oben erwähnten Spiele „Sechzehn jagen den Feldherrn" gehörigen Brettes, aber ohne den auch in Japan üblichen setsu (Abort). Man sieht also, dass schon zu Hyde's Zeiten das jetzige Spiel üblich war, wenn auch das gleichzeitige Vorhandensein des von ihm gebrachten dadurch nicht erschüttert wird. Der Name lautet im San sai tsu ye auch chinesisch gelesen anders, nämlich pa tao hiń thšöń „Acht-Wege-Gehn-Glücken", wahrscheinlich, weil der hier „Rikischi" genannte Feldherr namentlich durch Benutzung der nur für ihn zugänglichen 8 schrägen Striche gewinnt. Die in Hiragana-Schrift beigefügte Uebersetzung lautet freilich: Ya sasu kari muzaši „das muzaši der Acht(ya)-Stangen(sasu)-Jagd (kari)". Indessen ist das muzaši so links neben das ya sasu kari gesetzt, als ob es ein selbständiger Name wäre, und so kann man es denn auch verstehn, zumal da es unten heisst, der japanische Name sei yasasukari und „heutzutage" hiesse es muzaši. Letzterer Name könnte einstweilen ein wenig räthselhaft scheinen; in Hepburn's Jap. dict. ist es erklärt durch „a kind of game in which checkers are used" und wird durch das daneben stehende chinesische ko-hi (hi „Spiel" s. o.) nicht deutlicher, da die Bedeutung von ko sehr zweifelhaft ist. Indessen könnte uns ein Zusatz zu der Beschreibung des Spieles im San sai tsu ye auf die Sprünge helfen. Dort ist nämlich augenscheinlich von dem kleineren Mühlespiel die Rede, welches wir oben unter dem Namen liu tšĭ kennen lernten. Der Satz lautet „Bei einer Art sind sechs muzaši" (muzaši steht neben den chinesischen verbundenen Zeichen für hiń-thšöń

„gehn-glücken“ s. o.). „Die Brettsteine sind je drei weisse und „schwarze, welche auf den neun Orten gehn. Wenn drei gleiche „Steine verbunden sind, so macht das den Sieg aus. Es sind alles Knabenspiele“. (Bezieht sich auf das vorhergehende yasasukari muzaši mit). Obgleich hier mutsu muzaši schon in dem mutsu die Zahl 6 enthält, so erinnert das Ganze doch zu sehr an das chinesische liu tšï, um nicht weiter einer etwaigen Uebertragung nachzuspüren, da das mu in muzaši auch = 6 sein, und zaši oder saši (Hepburn giebt Beides, den weichern Anlaut in der Katakana-Umschrift) „stellen“, „Stock“ ganz entsprechend dem chinesischen tšï bedeuten kann. Das eigentlich dann überflüssige mutsu könnte nach Verwischung des Ursprunges zum Unterschiede von yasasukari muzaši neu hinzugefügt worden sein. — Der „Feldherr“ ist in Japan ein riki-šï oder „Kämpe“ geworden, sonst ist das Spiel ganz dasselbe geblieben. — Der Name hasami „Scheere“, „Zwischenfassen“ bezieht sich wohl auf den Fang des „Kämpen“ zwischen zwei šisotsu oder „gemeinen Soldaten“.

Wie aus van der Linde's „Quellenstudien“ ersichtlich, enthält das San sai tsu ye auch eine Darstellung eines der erweiterten Schachspiele, deren Alter mit dem von van der Linde ebenda ausgezogenen „Schachbuche“ Alfons des Weisen (nach dem auch dafür der Ursprung in Indien zu suchen wäre) weit über Konrad von Ammenhusen hinaufgeht [1]). Es scheint ausgemacht, dass die Gangarten der Läufer und Königinnen in unserm neuern Schachspiele aus solchen erweiterten Spielen entstanden sind (die des Läufers kommt in dem gewöhnlichen japanischen Spiele vor, aber ungewiss, seit wann, — die der Königin in dem „mittlern Šogi“ des San sai tsu ye annähernd beim kaku yei „Horn“- oder „Schopfadler“, der im 44. Hefte mit dem japanischen Namen kuma-taka „Bärenfalke“ versehn und abgebildet ist, — nur dass er geradeaus das zweite Feld nicht überschreiten kann). Da vielleicht gegenwärtig Ströbeck der einzige Ort ist, wo sich das von Konrad von Ammenhusen beschriebene Kurrierspiel, — wenigstens soweit es Brett und Figuren betrifft, — vollständig erhalten hat, möchte es dem Leser willkommen sein, hier einige Bemerkungen in Beziehung auf diesen Gegenstand zu finden. Der Erste, welcher der Ströbecker Schachspieler erwähnt, ist meines Wissens der auch von Gustavus Selenus genannte Professor Petrus Heigius in Quaestionum Juris tam Civilis, quam Saxonici. Pars posterior, Anno 1601, bei dem es S. 103 heisst: „tamen ad barbaros etiam usus illius“ (ludi

1) v. d. Linde, Quellenstudien S. 284 Z. 13 v. u. l. Naka „mittleres“ st. maka? S. 285 unter A. Züge um einen Schritt 3.) = nr. 1, 3 und 4, da der hinübergekommene tsu auch geradeaus gehn kann. — Ich sehe oben bei Massmann eine Stelle des Wigalois angeführt, wonach also zu Anfang des 13. Jahrhunderts neben Wurfzabel auch ein Kurrierspiel bekannt gewesen sein muss; — denn es heisst: „dâ lagen von der frouwen vier Wurfzabel und K u r r i e r“ (s. Massmann, Gesch. des mittelalt. Schachspiels S. 84. Wigalois, V. 10580). Bei van der Linde ist sie zu einem andern Zweck angeführt.

Latrunculorum sive Schachii, — den barbari steht der bekannte „Erfinder“ Palamedes gegenüber) „permanavit, quemadmodum de „Indicis populis Petrus Martyr, et de septentrionalibus „Gothis Olaus Magnus testantur: ac in agri Halberstadensis „pago Stopke (lies Ströpke = Ströbeck) rustici adeo hujus ludi „periti dicuntur, ut exercitatissimos extraneos vincant“. Nach Gustavus Selenus (Herzog August v. Braunschweig-Lüneburg-Dannenberg, seit 1634 von Braunschweig-Wolfenbüttel, Stifter der nachmaligen Wolfenbütteler Bibliothek, damals zu Hitzacker, nicht zu verwechseln mit Herzog August von Celle) war der Zeit (1616 Jahrzahl der ersten Auflage des „Schach- oder König-Spieles“) das Kurrierspiel oder „grosse Schachspiel“ nur noch in Ströbeck erhalten geblieben. In dem Werke des Herzogs sind auch die Figuren des Kurrierspieles abgebildet, denen die in Ströbeck theilweise entsprechen, indem an dem das Posthorn tragenden Kurrier höchstens die etwas neuere Tracht auffallen möchte, die Schützen oder Läufer statt des Herzogs Baschkiren mit Pfeil und Bogen Feuergewehre tragen, der geheime Rath oder Mann, welcher beim Herzog (von den königlichen Inzeichen abgesehn) dem seinen Bart berührenden Richter auf dem Titelblatte von Grimm's Rechtsalterthümern entspricht, durch einen Kirchenfürsten ersetzt ist, vielleicht an den Reichserzkanzler erinnernd. Das Brett nimmt die Rückseite des vom grossen Kurfürsten stammenden ein, und ist dadurch wegen der 8 × 12 Felder langwürfig geworden. — Bei dem gewöhnlichen Ströbecker Schachspiele heissen „Freudensprünge“ die Sprünge, welche ein am äussersten Rande befördertеr Bauer erst aus dem achten zurück ins sechste, vierte und zweite Feld in drei Malen machen muss, um die etwa bereits fehlende Königin zu ersetzen. Auf Java soll nach Raffles der zur Königin zu befördernde Bauer drei Schritte schräg rückwärts gehn (s. van der Linde, Geschichte II S. 192, Forbes, Hist. of Chess p. 264). Wenn man also keinen Bezug auf die drei Freudensprünge suchen will, welche die Sonne um Ostern machen soll (Massmann, Gesch. d. mittelalterl. Schachspiels nach Grimm), und auf den Ostaradienst, oder einen alten Rechtsgebrauch, so kann man sich versucht fühlen, an die drei Wiedergeburten der Buddhalehre als Arhan, Bodhisattva und Buddha zu denken, da Aehnliches sich bei den dieser Lehre huldigenden Völkern wiederfindet. In der Wappenkunde kehrt in Europa das Schachspiel (das Brett, der Ruch, der Bauer, ihre Inzeichen u. s. w.) so häufig wieder, wie das Morgenland auch in der Beziehung das Sinnbildliche vermöge der starren Lehren des Islams unterdrückt hat; Wappen sind sonst ein Gegenstand, auf den unser Ritterthum in Europa nicht allein verfallen ist; in Japan sind sie sehr im Schwange [1]). Aber der Islam, welcher doch Mond und Sterne der

1) Der ächt morgenländische Einfluss ist dennoch zuweilen unverkennbar oft bis auf die Einzelheiten. Man vergleiche nur die dem Schach entnommenen

Sassaniden beibehielt, verschmähte solche Sinnbilder; dennoch fragt es sich, ob es Zufall ist, dass schon auf einem kufischen Dinar von 107 d. H. etwas, wie der Ruch als Zeichen gebraucht ist [1]). Ströbeck gehört zu den Oertern, welche ein Schachwappen führen; es ist ein Schachbrett, und der damit zusammenhängende Brauch könnte etwa mit alter Holz- oder Steuerfreiheit zusammengehangen haben. Ströbeck übertrifft hinsichtlich der Verbreitung des Spieles noch China und Japan, aber es steht auch beinah allein da; ein seit 1722 in Ostpreussen entstandenes Neuströbeck, welches nach van der Linde (S. 314 a. a. O.) verschollen ist, aber nach der Halberst. Zeitg. vom 8. Febr. 1883 und einer Zuschrift im Berl. Tageblatt unter dem Namen Ströpken noch bei Darkehnen, auf zwei Bauerhöfe und einige Käthner beschränkt, sich befindet, hiess früher Mazatsch, und 1729 soll Friedrich Wilhelm I. unter der dortigen Linde ein Spiel gegen den mit anderen Dorfgenossen aus Ströbeck eingewanderten Schulzen verloren haben, der um das Recht, den Namen der Heimath führen zu dürfen, gebeten habe.

Wappenbilder mit den jetzt üblichen Figuren, das ganz indische, kreuzweise Wurfzabel derer von Wurfzabel mit dem jetzigen Puffbrette. Letzteres sah ich noch neulich in Herrn A. Fehr's Schachwappensammlung.

1) S. Ztschr. d. DMG. Jahrg. 23, S. 240 Tafel. Münze 7. Erläuterung von Bergmann auf S. 245.

Bemerkungen.

Von

Theodor Aufrecht.

1) Hevâka.

Hevâka und seine Ableitungen finden sich in keinem der bisher veröffentlichten Indischen Wörterbücher. Bis jetzt ist mir das masc. hevâka nur zweimal vorgekommen. Zunächst in dem letzten Sûtra des dritten varga von Udbhaṭâlaṃkârasâra:

क्रियायां संप्रवृत्तस्य हेवाकानां निबन्धनम् ।
कस्यचिन्मृगडिम्भादेः स्वभावोक्तिरुदाहृता ॥

„Naturschilderung nennt man die Darstellung des Trachtens von Gazellen, Kindern und anderen Wesen, während sie (die ihrer Gattung nach ihnen zustehende) Thätigkeit betreiben“.

Indurâja erklärt hier hevâka mit abhiniveçaviçesha, eine Art von Hang. — Von Purûravas heisst es in Kshemendra's Darpadalana 4, 35:

न जाने बत हेवाकः कोऽयं कुसुमधन्वनः ।
न यो ऽर्पयति तत्पाणौ स्वस्यैव शरपञ्चकम् ।

„Ich weiss wahrlich nicht, welcher Neid (oder Geiz) es von Kâma ist, dass er seine eigenen fünf Pfeile nicht in seine Hände legt“.

Das von hevâka abgeleitete hevâkin ist bereits von Böhtlingk mit zwei Stellen belegt, nämlich Râjataranginî 4, 371. mahatâṃ nirupamasthânahevâkinâm, und Bilhaṇa Vikramânkacarita 7, 63: pushpâstrasya jagattraye 'pi virahapratyûhahevâkinaḥ. Ich füge drei Stellen hinzu. Subhâshitâvali 607 von Paṇḍita Maddhaka: asmât kuñjarakumbhasambhavavasâpânaikahevâkino yal labdham, was dieser Löwe erlitten hat, der allein danach trachtet die aus den Stirnerhöhungen des Elephanten hervorkommende Feuchtigkeit zu trinken. Ebendaselbst in einer Strophe von Muktikalaça:

असामान्योल्लेखं विरसहतहेवाकिनमसं विधिं वन्दे निन्दाम्युत बत न जाने किमुचितम् । [1)]

1) hata die Hss. Etwa kṛita?

„Ich weiss wahrlich nicht, was ich thun soll. Soll ich den nicht in gewöhnlicher Weise zu schildernden Schöpfer in genügender Weise verehren oder tadeln, da er ja an unangenehmen Handlungen (?) sein Gefallen findet“.

Die fünfzehnte Strophe von Râghavacaitanya's Mahâgaṇapatistotra beginnt: सेवाहेवाकिदेवासुरनरनिकर, und der Scholiast erklärt es hier mit: sevâyâṃ hevâko 'bhilâsho yeshâm. Noch bleibt das schon von Böhtlingk gegebene hevâkasaḥ çṛiñgâraḥ in Daçarûpa 2, 31.

So viel erhellt, dass hevâka und seine Ableitungen lediglich von Schriftstellern aus Kaçmir gebraucht werden. Ist mit Muktikalaça der Urgrossvater von Bilhaṇa gemeint, so dürfte das erste Vorkommen des Wortes ganz sicher etwa um 950 zu setzen sein.

Man braucht nur Kshemendra's Lokaprakâça anzusehn, um zu finden, dass bereits im Anfang des elften Jahrhunders in Kaçmir im Geschäftsverkehr eine ganze Anzahl von arabischen und persischen Wörtern sich eingebürgert hatten. Auch hevâka ist nicht indischen Ursprungs. Freitag: هَوًى amor, cupido, voluntas animi. Dozy Supplément; passion, volonté, ambition. Vullers: هَوا amor, cupiditas, voluntas, desiderium.

2) Namaka.

Nachdem wir die Bedeutung von Camaka kennen gelernt haben (Weber, Ind. Stud. XIII, 283), wird es nicht schwer fallen, auch den Sinn von Namaka zu erforschen. Zunächst das Material. Namakabhâshya (Vedabhâshya) in Opperts Lists I, 6923. 7191. 7553. Rudrabhâshyam Camaka, Rudrabhâshya Namaka, Bühler, Catalogue. Bombay 1871, S. 24. Namakacamakavyâkhyâna in Rice Catalogue of Sanskrit Mss. in Mysore and Coorg. Bangalore 1884, S. 54 unter den Upanishad. Die Handschrift des I. O. 1857 (Taylor) enthält das Rudrabhâshya, genauer das Rudrâdhyâyabhâshya von Sâyaṇa, und zwar in der Recension der Taittirîyasaṃhitâ. Der Rudrâdhyâya besteht aus den elf anuvâka von IV, 5 und an diese schliessen sich die ersten elf anuvâka von IV, 7 an. Der Commentar stimmt mit dem zur Saṃhitâ gegebenen in allen Stücken überein. In der genannten Handschrift heisst es zu Schluss: iti namakacamakabhâshye ekâdaço 'nuvâkaḥ. Die Benennung namaka camaka geht indessen über Sâyaṇa hinaus, denn sein Vorgänger Bhaṭṭa Bhâskara Miçra theilt in der Einleitung seines Commentares zum Rudrapraçna (I. O. 1625 B) die folgenden Verse mit:

चमकं नमकं[1]) चैव पुरुषसूक्तं तथैव च ।
नित्यं त्रयं प्रयुञ्जानो ब्रह्मलोके महीयते ॥

1) Irrthümlich für namakaṃ camakaṃ.

तथा ।

चमकं नमकं[1]) चैव॰

प्रविशेत्स महादेवं गृहं गृहपतिर्यथा ॥

भस्मदिग्धशरीरस्तु भस्मशायी जितेन्द्रियः ।

सततं रुद्रजापी च परां सिद्धिमवाप्स्यति ॥

नमकं चमकं चैव पुरुषसूक्तं जपेत्त्रयम् ।

रोगात्पापात्प्रमुच्येत ह्यतुलं सुखमश्नुते ॥

Namaka dient als künstliche Bezeichnung des ersten Theiles des Rudrajapa, weil er mit namas anfängt und dieses Wort in anuvâka 2—9 sich oft wiederholt.

3) Ueber das Alter des Râjanighaṇṭu.

Wer mit Indischer Namengebung vertraut ist, weiss, dass die Benennung Narasiṅha Nṛisiṅha Narahari Nṛihari bei demselben Schriftsteller abwechseln. Nachlässige Schriftsteller kürzen dieses zuletzt zu Siṅha und Hari ab. Das ist der Fall bei dem Verfasser des Râjanighaṇṭu, Narahari, dem Sohne des Îçvara Sûri, der auch Narasiṅha Nṛisiṅha Nṛihari (Burnell: Classified Index, S. 71) von Oppert in Lists of Manuscripts in Private Libraries of Southern India I. II nur einmal Narahari (I, 8038), dreimal Haripaṇḍita genannt wird. Dass es mit dem vorgeblichen Patron Nṛisiṅha von Narahari auf schwachen Füssen oder vielmehr auf keinen stehe, hat der Recensent von Garbes Indischen Mineralien (1882) im Literarischen Centralblatt für 1883 bereits nachgewiesen. Seltsam bleibt, dass die eigene Angabe Narahari's über seine Quellen (Catal. Oxon. S. 323) unberücksichtigt geblieben ist. Unter diesen nennt er Madanâdi, Madana und die anderen. Mit dem ersteren ist das Wörterbuch über Materia medica, der Madanavinoda gemeint, welches dem König Madanapâla zugeschrieben wird. Dieses ist, wie Roth in den Indischen Studien 14, 399 (1876) gezeigt hat, im Jahre 1374 verfasst. An Anzeichen, dass Narahari dieses Werk wirklich benutzt hat, fehlt es nicht. Der Madanavinoda (Ausgabe von Pandit Jibânanda, Calcutta 1875) behandelt im vierten Varga in Kürze denselben Stoff wie Narahari im dreizehnten. Gemeinsam den beiden allein ist 18. tâmraṃ ravipriyam (M. sûryapriyam) raktadhâtuḥ (M. raktadhâtukam). 24. sîsakam paripishṭakam. 29. râjarîtir maheçvarî. 57. hingulaṃ daradaṃ cûrṇapâradam. 65. haritâlaṃ godantaṃ. 82. mâkshikaṃ dhâtumâkshikam (M. î) tâpîjam. 87. añja-

1) Irrthümlich für namakaṃ camakaṃ.

naṃ srotojaṃ suvîrajam. 94. rasâñjanaṃ rasodbhûtaṃ rasâgrajam. 103. tuttham mayûragrîvakam, u. s. w. Zu völliger Klarheit über das gegenseitige Verhältniss wird man erst durch eine vollständige Vergleichung beider Wörterbücher unter einander und der Ratnamâlâ andererseits gelangen. So viel steht jedenfalls sicher, dass wir Narahari frühestens in den Anfang des 15. Jahrhunderts setzen dürfen.

Ein Îçvara Sûri war auch der Vater von Hemâdri, dem Verfasser des Raghuvaṅçadarpaṇa. Auch dieser citirt Madanâdinighaṇṭa. Man vergleiche The Raghuvaṅça by Shankar P. Pandit, Vorrede zum zweiten Theile S. 9 und Appendix I.

4) Drei Dichter.

Namen Indischer Dichter mehren sich mit jedem Jahre. Jede unversehrt erhaltene Anthologie, und nur eine geringe Anzahl dieser ist bisher bekannt, jede Poetik bringt neue zum Vorschein. Zu beachten ist hierbei, dass wir es nicht immer mit Verfassern von ganzen Dichtungen zu thun haben. Manchmal fand ein einziger Einfall (ein subhâshita) bei den Zeitgenossen Billigung genug, um aufbewahrt und überliefert zu werden. Auch die praçasti, Lobeserhebungen eines Königs oder einer königlichen Familie, entweder niedergeschrieben oder eingegraben, lieferten Stoff für die Anthologien. Selbst einleitende Verse zu streng wissenschaftlichen Werken wurden von einzelnen Sammlern ausgehoben.

Als der verstorbene J. Schönberg am 16. April 1884 mir von Wien aus seine Abhandlung über Kshemendra's Kavikaṇṭhâbharaṇa zuschickte (besonderer Abdruck aus den Sitzungsberichten der phil.-hist. Classe der kais. Akademie der Wissenschaften in Wien. Jahrg. 1884), machte ich ihn sofort auf die Sonderbarkeit des Namens Bhaṭṭa Salladra aufmerksam und theilte ihm meine Ansicht darüber mit. Diesem wird in V, 12 die Strophe draviṇam âpadi bhûshaṇam zugeschrieben. Sie findet sich in der Subhâshitâvali von Vallabhadeva mit der Unterschrift Bhallaṭasya. Wir haben es also mit dem aus der Çârṅgadharapaddhati genügend bekannten Bhaṭṭa Bhallaṭa zu thun, und Salladra ist ein blosser Schreibfehler [1]). In 2, 2 wird Bhaṭṭa Bhallaṭa richtig benamt, ist aber auf Seite 28 durch einen Schreibfehler zu Bhalladra geworden. Peterson und Durgâprasâda sind in ihrer Ausgabe in Bezug auf Salladra zu derselben Ansicht gelangt.

Auch gegen den Dichter Mâlavabhadra, von dem 3, 2 leider nur ein Fragment mitgetheilt wird, hege ich Zweifel. Weder ein Bhadra noch ein Mâlavabhadra ist sonst als Dichter bekannt. Aller Wahrscheinlichkeit nach ist Mâlavarudra zu lesen, der bereits aus

1) Die ganze Strophe ist in der Sbhv. richtig gegeben. Für âtmabhaye liest die Hs. C. ârtabhaye.

der Çârṅgadharapaddhati bekannt ist, und von welchem Kshemendra in der Aucityavicâracarcâ zu sûtra 15, 20 zwei Verse anführt [1]).

Andererseits freut es mich, einem Schriftsteller zu seinem guten Recht zu verhelfen. Unter den Dichtern, welche Schönberg S. 8 und 29 anführt, findet sich auch ein Bhîmasâhi. Dieser soll die Strophe snâtuṃ vâñchasi kim (4, 11) verfasst haben. In der Ueberschrift heisst es: yathâ Çrî-Bhîmasâheḥ sâṃdhivigrahikasyendrabhânoḥ, d. h., was zu erkennen nicht viel Kenntniss erfordert: wie in der Strophe, die Indrabhânu, Kriegs- und Friedensminister bei Bhîma Shah, geschrieben hat. Weder ein Indrabhânu noch ein Indubhânu (wie man vermuthen würde) ist mir bis jetzt bekannt geworden. Wenn nun im Suvṛittatilaka von Kshemendra II, 46 dieselbe Strophe einem Rissu zugeschrieben wird, so zeigt dieses nicht etwa, dass Indubhânu und Rissu identisch seien, sondern, nach meinem Dafürhalten, dass in der Abschrift, welche Schönberg benutzt hat, eine Lücke sich findet.

5) Ueber den Râmagîtagovinda.

Wie der Meghadûta eine ganze Reihe von Dûtas hervorgerufen hat, so geschah es auch bei dem Gîtagovinda. Das trotz seiner späten Abfassung in frischem Geiste und reizender Form geschriebene Gedicht regte schwächere Geister zur Nachfolge an [2]). Wir haben einen Gîtagaṅgâdhara von Kalyâṇa, einen Gîtagirîça von Râmabhaṭṭa, einen Gîtagaurîça von Bhânudatta, einen Gîtarâghava von Prabhâkara, eine Gîtagaurî von Tirumala. Diese Verfasser kündigen sich schon durch den Titel ihrer Schriften als Nachahmer an. Schlimmer ist es, wenn wir ein Werk mit dem sonderbaren Namen Râmagîtagovinda erhalten. Nach gewöhnlicher Auffassung würde man darin einen von Râma geschriebenen Gîtagovinda erwarten (Râmeṇa kṛito Gîtagovindaḥ). Aber dieses beabsichtigte der Verfasser nicht, sondern er versteht darunter einen Gîtagovinda, in dem Râma gepriesen wird (Râmam adhikṛitya viracito Gîtagovindaḥ). Der Titel genügt, um die Schrift zu verdammen. Dazu beansprucht sie einem Jayadeva, jedenfalls dem wohlbekannten, anzugehören.

Zuerst genannt finden wir die genannte Schrift in Wilson's Mackenzie Collection I, 103. „Râma Gîta Govinda. A set of amatory verses applied to Sîtâ and Râma, like those on Râdhâ and Kṛishṇa, and by the same author Jayadeva". In derselben Handschrift findet sich das Vâṇîbhûshaṇa von Dâmodara. Eine zweite Handschrift fand sich in Privatbesitz in Faizabad. Catalogue of

1) Gelegentlich bemerke ich, dass der Vers janasthâne bhrântam (diese Zeitschrift 1882, S. 528) im Kavikaṇṭhâbharaṇa 5, 8 statt Çûlapâṇi einem Bhaṭṭa Vâcaspati zugetheilt ist, und dadurch die versuchte Zeitbestimmung hinfällig wird.

2) Wie beliebt es war, zeigt die Anzahl von Commentaren, die wir dazu besitzen. Mir sind an 25 verschiedene bekannt.

Sanskrit Mss. existing in Oudh V, p. 6. „A poem in praise of Râma, by Jayadeva“. Eine dritte wird in demselben unzuverlässigen Verzeichniss XIII, 48 als in Rae Bareli befindlich angegeben. Als Verfasser wird jedoch hier ein sonst unbekannter Gayâdîna genannt. Endlich wird im India Office unter Nummer 2721 eine recht mittelmässige Handschrift bewahrt, welche wie die Mackenzie Hs. am Schluss das Vâṇîbhûshaṇa (eine metrische Abhandlung) enthält. Diese habe ich vor kurzem in den Händen gehabt und bald die Ueberzeugung erlangt, dass wir es mit einer absichtlichen Fälschung zu thun haben. Es genügt den Anfang und Schluss auszuheben.

श्यामं सहासवदनं सरसीरुहाक्षं
केयूरकुण्डलकिरीटविराजमानम् ।
कामाभिराममुरुमौक्तिकदामदीप्तं
पीताम्बरं kim api dhâma[1]) विचिन्तयामः ॥ १ ॥
संसारसागरतरीकृतनामधेयं
ध्येयं समाधिरसिकैर्मुनिभिः सदैव ।
दैवं विनापि ददतं श्रियमानतेभ्यो
वन्दे विभुं रघुपतिं करुणैकसिन्धुम् ॥ २ ॥
वाल्मीकिना हि कविना शतकोटिसंख्यं
रामायणं विरचितं शशिमौलिना च ।
काकेन[2]) वायुतनयेन तथापरेण
किंचित्करोति जयदेवकविश्चरित्रम् ॥ ३ ॥

Chandaḥ Praharshiṇî tritîyam (so) vikalpâlaṃkâraç ca |

यदि रामपदाम्बुजे रतिर्यदि वा काव्यकलासु कौतुकम् ।
पठनीयमिदं तदोजसा रुचिरं श्रीजयदेवविनिर्मितम् ॥ ४ ॥[3])

Mâlavarâge Rûpakatâle. श्रुतिवेदानुद्धारक[4]) जनतारक ए श-त्रुशमन सुरवन्द्य जय जय राम हरे ॥ Es folgen noch sieben Verse, welche Gîtagovinda 1, 2 erreichen wollen.

---

1) Sollen die vorangehenden Epitheta sich auf dhâma beziehen, oder ist pîtâmbara das Hauptwort und kim api dhâma als Apposition zu verstehn? Beides ist unpassend.

2) Kâkona die Hs.

3) Nach Gitagovinda, Einleitung.

4) Sehr frei.

Schluss.

श्रीकविराजशिरोमणिदामलसज्जयदेवविनीतम् ।
मोदभरं सुजनस्य तनोतु करोतु सुनीतिविनीतम् ॥ २ ॥
यं ध्यात्वा सहदेव देवमुनयो गच्छन्ति सायुज्यकं
मोक्षस्थोक्षमुपैति यत्र वचनं संकीर्यमाणं सताम् ।
यन्नामस्मरणान्नरो ऽखिलपथं तीर्त्वा विशुद्धो भवेत्
तं रामं प्रणमामि नित्यममलं सूक्ष्मं प्रकृत्याः परम्[1] ॥३॥
श्रीमद्विदेहनृपदेशकृताधिवासो
निःशेषभूमिपतिमण्डलमाननीयः ।
एतच्चकार बत वीररसप्रधानं
काव्यं कविप्रकरमौलिविभूषणम् ॥ ४ ॥
श्रीमद्रामायणक्षीरसागराच्चन्द्ररोपमः ।
जयदेवो — — रामगीतगोविन्दमाकरोत् ॥

Nur die Lumpe sind bescheiden!

6) Ein Buch aus Benares.

Ende September dieses Jahres erhielt ich aus Indien ein im Jahre 1874 in Benares lithographirtes Werk von 631 Seiten in Octav. Es führt den Namen: Bṛihacchārṅgadharapaddhati. Der Herausgeber und Compilator gibt auf dem Titelblatt die folgenden vier Verse zur Orientirung:

वाराणसीदासनियोगकारी सत्पक्षमुक्तावलिकां निरीक्ष्य ।
रत्नाकरं चापि सुभाषितानां तथा कृतिं शार्ङ्गधरस्य वीक्ष्य ॥ १ ॥
संगृह्य तेभ्यो ऽखिलपद्यमुक्ता निवेश्य ता योग्यतमक्रमेण ।
निबंधमेतं किल काशीनाथः समग्रहीत्तत्प्रमुखो ऽभिधानः ॥ २ ॥
रंध्रग्निनागेंदुसमाश्विने सिते भौमे दशम्यां विजये मुहूर्ते ।
सिद्धा बृहच्छार्ङ्गधराख्यपद्धतिस्तनोतु मोदं चिरमीक्षकाणाम् ॥ ३ ॥

1) In α ist vielleicht sâyujyatâṃ zu lesen. In γ hat die Hs. akhilamathaṃ.

वाराणसीप्रसादस्य नियोगेन प्रयत्नतः ।
काशीसंस्कृतमुद्रायामंकितो ऽयं शिलाक्षरैः ॥ ४ ॥

Von den genannten drei Quellen ist die Satpadyamuktâvalikâ mir nicht bekannt worden. Mit dem Ratnâkaraḥ Subhâshitânâm ist der von Kṛishṇa Shâstrin Bhaṭavadekar 1872 in Bombay compilirte Subhâshita Ratnâkara gemeint. Ueber diesen ist Böhtlingks „zweiter Nachtrag zu meinen Indischen Sprüchen“ zu vergleichen.

Das Buch enthält die ganze Çârṅgadharapaddhati (Çp.), in derselben Reihenfolge, wie sie Çârṅgadhara in seiner Anukramaṇî[1]) angegeben hat. Wenn einzelne Strophen fehlen, so ist dieses entweder der Mangelhaftigkeit der Handschrift, welche Kâçinâtha benutzt hat, oder seiner eigenen Fahrlässigkeit zuzuschreiben. An den von Çârṅgadhara gegebenen Stoff schliessen sich vielfach grössere oder kleinere Zusätze. Diese finden sich meistens zu Ende der aus Çp. entnommenen Verse, einzelne zu Anfang oder in der Mitte. Die rein technischen Kapitel, wie Gajapraçaṅsâ, Turagapraçaṅsâ, Dhanurveda u. s. w. werden mit seltenen Ausnahmen nicht mit fremden Zugaben versetzt, wahrscheinlich weil der Herausgeber in seinen Vorlagen nichts entsprechendes vorfand. Hingegen mangelt es nicht allenthalben an Zusätzen von besonderen Kapiteln, prakaraṇa, wie sie im Sûcîpattra genannt werden. So werden z. B. zwischen Saṃkîrṇânyoktiparicheda (71) und Sâmânyarâjapraçaṅsâ (72) die folgenden Sachen eingeschaltet: Miçraprakaraṇa (222 Strophen, im Subhâshitaratnâkara 299), Rambhâçukasaṃvâda, Râdhâkṛishṇasaṃvâda, Açvadhâṭîkâvya mit Commentar (die drei letzteren sklavisch getreu aus dem Subhâshitaratnâkara), Râjasabhâvarṇana (vier Verse). Alle diese Zusätze rechtfertigen den Titel Bṛihacchârṅgadharapaddhati. Wiederum lernen wir aus diesem neuesten Beispiele, was vielfach unter dem im Mittelalter gewöhnlichen Zusatz bṛihat, wie in Bṛihanmanu, Bṛihadyâjnavalkya, Bṛihatpracetas, zu verstehen ist.

Bei den aus Çârṅgadhara entnommenen Versen sind aus einer Handschrift, welche meist mit der Hs. des India Office 876 (B) übereinstimmt, die Urheber der einzelnen Stophen, insofern sie überhaupt angegeben werden, genannt. Dieses ist jedoch mit vieler Ungenauigkeit geschehn. Bei den Zusätzen fehlt diese Angabe, mit Ausnahme von vier Fällen auf Seite 3 und 7. Der Text ist mittelmässig. Bei denjenigen Versen, welche dem Subhâshitaratnâkara entlehnt sind, hält sich Kâçinâtha peinlich an seine Vorlage. In Bezug auf die Çp. ist diese Ausgabe als eine leidliche Handschrift anzusehn. Ein künftiger Herausgeber wird ihrer jedoch nicht ganz entbehren können. Belehrend ist sie auch insofern, als man aus ihr ersieht, wie durch die Nachlässigkeit der Abschreiber die Namen

1) Diese selbst fehlt natürlich, während die Einleitung vollständig abgedruckt ist.

der Autoren vielfach entstellt oder aus der gehörigen Stelle gerückt wurden, wie ferner durch spätere Zusätze die von Çārṅgadhara selbst angegebene Anzahl von 6300 Çlokas überschritten wurde.

Es genügt in Bezug auf die Fehlerhaftigkeit in der Quellenangabe auf den Namaskṛitiparicheda (3) sich zu beschränken. Zu der Strophe हरकण्ठग्रहानन्द S. 5 fehlt die Angabe Bhaṭṭabâṇasya. — S. 6. मकरीविरचन soll von Subandhu herrühren. Der Verfasser ist jedoch Harihara. Auf diese Strophe folgt in der Çp. खिन्नो ऽसि मुञ्च mit der richtigen Angabe Subandhoḥ. In der Bṛihac. folgt auf Makarîviracana unmittelbar die Strophe श्रिरम्भ्छायां छाष्णः mit Hariharasya (in Çp. kasyâpi) und dann खिन्नो ऽसि मुञ्च mit kasyâpi. — S. 10. शुकतुण्डच्छवि nach D (IO. 125) नागाम्यायाः, während in B. das fehlerhafte नंगाम्याय steht. Die Bṛihac. lässt den Namen fort. Zu एकदन्तद्युतिसितः hat B. श्रीधनदेवानाम्, D. श्रीधनददेवानाम्. Das wird in Bṛihac. zu श्रीधरदेवानाम् — वक्त्रं प्रीतकरो ist von Deveçvara und die folgende Strophe कास्त्वं शूली von Bhâratîkavi. Diese letztere Strophe ist in Bṛihac. ausgelassen und die erstere Bhâratîkavi zugeschrieben. — S. 14. हृदयं कौस्तुभोद्भासि ist von Kumuda, in der Bṛihac. von Mukunda. — S. 15. चटच्चटिति ist von Vâkpatirâja. Kâçinâtha hat kp für ky gefasst und corrigirt nun Vâkyarâjasya. — ब्रह्माण्डच्छत्रदण्डः hat keine Unterschrift, aber die Handschriften richtig Daṇḍinaḥ.

Bei genauerer Untersuchung von Çp. 1—25 habe ich noch zwei Schriftstellernamen getroffen, die mir früher entgangen waren. Eine Dichterin Vijayâṅkâ wird in Viçishṭakavipraçaṅsâ, 8, 13 von einem Anonymus genannt.

सरस्वतीव कार्णाटी विजयाङ्का जयत्यसौ ।
या वैदर्भगिरां वासः कालिदासादनन्तरम् ॥

„Heil und Ruhm geniesst, wie Sarasvatî, Vijayâṅkâ aus Karṇâṭa, in welcher, unmittelbar nach Kâlidâsa, der Vaidarbhastyl seinen Wohnsitz aufgeschlagen hat“.

Der Spruch udâracaritât (so B.) tyâgî Böhtlingk 1234 wird in D. Çubhaṃkara zugetheilt. Diese Zeitschrift XXXVI, 546.

Beiträge zur Kritik des Veda.

Von

F. Bollensen.

I.

Pṛthivī.

Die Wörterbücher geben keine andere Bedeutung als die von Erde. Ich halte diese Bedeutung für zu enge. Pṛthivī eigentlich ein adj. pṛthu breit, weit kann jeden weit ausgedehnten Raum bezeichnen und in der That finden wir den Ausdruck auf alle drei Welträume Erde, Luftraum und Himmel bezogen: tisras pṛthivīs I, 34, 8.

yád indrāgnī paramásyām pṛthivyám madhyamásyām avamásyām — I, 108, 9. 10. Hier bezeichnet pṛthivī ebenfalls alle drei Welten, nämlich die unterste oder die Erde, die mittlere oder den Luftkreis und die oberste oder den Himmel. pṛthivyás púrīšāni jinvatam ápiāni ihr setztet in Bewegung die Wasserdünste des Luftkreises VI, 49, 6. Schon Sāyana deutet hier pṛthivī durch antarixa.

pṛthivyá' níç çaçā' áhim I, 80. 1. Du (Indra) hast die Schlange aus dem Dunstkreis vertrieben. Grassmann übersetzt hier pṛthivyās „aus der Welt" und Ludwig „von der Erde hinweg". Die Schlange Ahi haust im Wolkengebiet und keine der Deutungen trifft das Richtige. Gleich V. 2 heisst es ausdrücklich yénā Vṛtrám nír adbhiás—jagántha durch den (berauscht) du Vṛtra aus den Wassern (des Luftkreises) vertriebst. Hierdurch wird auch rajasī pṛthivyās VII, 99, 1 klar, nämlich die beiden Räume des Luftkreises, d. i. der obere und der untere.

Da es nun wohl feststeht, dass pṛthivī auch den Luftkreis bezeichnen kann, so wollen wir V, 85, 4 prüfen. Daselbst heisst es unatti bhûmim pṛthivīm uta dyām. Das Ptb. Wörterbuch fasst bhūmim pṛthivīm zusammen als Erdboden. Dem entspricht Grassmann's Uebersetzung „der Erde Boden und den Himmel". Ludwig übersetzt „den Boden, die Erde, den Himmel". Wo soll nun dieser Boden liegen, über der Erde oder unter der Erde?

Unmittelbar vorher, Str. 3, sagt der Dichter:

nicínabāram váruṇas kávandham prá sasarja ródasī antárixam

„Varuṇa goss aus die nach unten geöffnete Tonne über Himmel und Erde und Luftkreis". Hier, Str. 4, fehlt auf einmal der Luftkreis. Aus dem Vorhergesagten wird deutlich, dass bhūmi und pṛthivī nicht zusammen gehören, sondern verschieden sind, und dass pṛthivī hier ebenfalls den Dunstkreis bezeichnen muss. Wie können Himmel und Erde von oben benetzt werden, ohne dass auch der in der Mitte befindliche Luftraum benetzt wird? Auch VII, 61, 3 verstehe ich unter pṛthivī den Luftkreis prá urór-pṛthivyā́s prá divā́' ṛšvāt „aus der Weite (urú n.) des Luftkreises und aus dem hohen Himmel".

Mit dieser Erkenntniss gehen wir an die Betrachtung des Liedes V, 84.

Dies kleine Gedicht besteht nur aus drei Strophen und ist gerichtet an Pṛthivī, die hier personificirt wird als Herrscherin im eigenen Gebiete und zwar im Wolkengebiete: denn Str. 1 und 2 schildern ein Gewitter. Gleich im ersten Verse wird zwischen bhūmi und pṛthivī unterschieden. Berge und Höhen werden von den Wolken gebildet. Was bedeutet nun khidram. Ist es ein Hammer oder Bohrer und woher stammt es? Ich leite Khidra ab von der alten Wurzel skhid für späteres chid *σχίζω* scindo s p a l t e n mit Abfall des anlautenden s wie paç für spaç specio spähen, tan für stan tonare, nurus = snušā, çcand und cand u. a. Mit dem Blitze wird die Gewitterwolke gespalten, dass sie Regen zur Erde hinabsendet und Menschen, Thiere und Triften erquickt. Die pṛthivī erhält die Beiwörter pravatvatī an Höhen reich, mahinī von grosser Ausdehnung und endlich vicāriṇī und arjunī. Dem adj. vicārin giebt man die Bedeutung g e p f a d e t, d. i. worauf man nach verschiedenen Richtungen gehen kann, zeichnet also die E b e n e. Wo Berge und Höhen wechseln, da giebt es wohl Schluchten und Abgründe, die das Gebirge gerade unwegsam machen, aber keine Ebenen. Auf den Dunstkreis lässt sich g e p f a d e t füglich nicht übertragen. vicārin heisst vielmehr hin und her sich bewegend, daher b e w e g l i c h, s c h a u k e l n d, w o g e n d, ein passendes Beiwort des Luftmeeres, arjunī heisst der Luftkreis wegen der Blitze der Gewitterwolke.

Str. 2 nennt der Dichter die Donner stomās, die verbunden mit leuchtenden Wetterstrahlen (aktubhis) der Pṛthivī entgegen hallen, wenn sie die Wetterwolke wie ein wieherndes Ross vorwärts treibt.

Bis hierher weilt der Dichter mit seiner Phantasie im Wolkengebiete. Den Gegensatz zu vicāriṇī bildet dṛḷhā Str. 3, womit der Dichter das wogende Wolkengebiet verlässt und zur festen Erde (dṛḷhā pṛthivī) niedersteigt und damit wechselt auch die Bedeutung von pṛthivī. dṛḷhā cid yā die du selbst feststehend (d. i. nicht schaukelnd wie das Luftmeer) die Bäume im Boden festhältst, wenn die stürmenden Schauer deiner Wetterwolke vom Himmel niederregnen.

Anās und mṛdhravāc.

Wohl keine Stelle des Rik hat so lächerliche Fabeln erzeugt wie V, 29, 10.

anā́so dasyūñr amṛṇo vadhéna ní duryoná āvṛṇag mṛdhrávāca: Grassmann übersetzt: Du erschlugst mit Blitz die hässlichen Dämonen und strecktest hin in ihrem Haus die Schmäher. Ludwig: mit der Waffe tödtetest du die nasenlosen Dasyu, in dem Hause warfst du nieder die feindlich sprechenden.

Der Ausdruck anās hat dem Megasthenes Veranlassung gegeben von Indischen Völkerschaften ohne Nasen (*ἄῤῥινες*) oder ohne Mund (*ἄστομοι*) zu berichten. Zerlegt man jenes anās in a + nās, so heisst es allerdings nasenlos, zerlegt man es aber in an + ās, so heisst es mundlos. mṛdhravāc hat schon Ludwig im Commentare Bd. 4 S. 94 gut gedeutet „feindlich weil anders sprechend“. Die feindliche Sprache ist die der dunkelfarbigen von den Ariern feindlich behandelten Ureinwohner genannt Dasyu. Ihnen aber lauter platte Nasen beizulegen, wie Ludwig sein nasenlos im Commentar mildert, ist eben so verwerflich wie die *ἄῤῥινες* des Megasthenes. anās d. i. an + ās heisst buchstäblich unmündig d. i. der nicht sprechen kann, also stumm. Insofern die feindlichen Dasyu eine den Ariern unverständliche Sprache redeten, nannten diese jene feindlich sprechend mṛdhravāc: insofern die Dasyu die Sprache der Arier weder verstanden noch sprachen, nannten die Arier jene stumm (an-ās). Aus demselben Grunde nennen die Slaven uns Deutsche bis auf den heutigen Tag nemzi d. i. Stumme. Die plattnasigen wie die nasenlosen und mundlosen Indischen Völkerschaften kann man ohne Bedenken aus der Naturgeschichte streichen.

Açvinā.

Die Arische Gesellschaft war streng in Stände geschieden, in Adel, Priesterschaft und Volk. An der Spitze des Adels (sūri) stehen die Maghavan, die immer zu Wagen fahren, während der niedere Adel meistens reitet. Dasselbe Verhältniss spiegelt sich wider in der Götterwelt: die obersten Götter fahren immer zu Wagen. Es ist daher falsch açvin durch Reiter oder Ritter zu übersetzen. Der Ausdruck besagt vielmehr „mit einem Rossgespann versehen d. i. deren Wagen von einem Rossgespann gezogen wird. Diese beiden Rosse, die den Wagen der Asvin ziehen, heissen VII, 73, 4 váhnī (hier also nicht die Asvin selbst, wie M. Müller deutet Transl. S. 30), sind feist sámbhṛtā und starkhufig vīlúpāṇī. Schwerlich kann árāvo yó yuvā́ko in dem alten Liede VII, 68, 7 ein einzelnes Ross bezeichnen, abgesehen davon, dass die hohen Götter und Maghavan nicht einspännig fahren vgl. VII, 69, 7 asridhānais patatribhis. Es wird den Wagen bezeichnen. suáçva wohlberitten passt wohl auf die reitenden Marut, aber nicht auf die fahrenden Asvin VII, 68, 1. 69, 3. Diese erhalten

darum die Beiwörter rathirā VII, 69, 5. rathíā I, 182, 2. V, 76, 1 oder cakríyā I, 185, 1. X, 89, 4. cakriya ist ein adj. in derselben Bedeutung wie das häufigere rathia d. i. auf Rädern rollend, auf Wagen fahrend. V, 30, 8 lies cakríye va ródasī. X, 89, 4 bezieht sich cakríyā auf Himmel und Erde, als ob pṛthivīdyāvā stände: Himmel und Erde rollen parallel wie durch eine Achse verbunden. I, 185, 1 ví vartete áhanī cakríyā-iva Tag und Nacht drehen sich wie auf Rädern rollend.

Die Asvin reihen sich den Cultusgöttern des Indischen Volksglaubens an und werden wie Agni, Indra und die Marut auch bildlich dargestellt. Sie heissen VII, 73, 1 purudáńsā, purutámā (nicht auf gīr zu beziehen), purājá uralt, wunderkräftig, häufig erscheinend, also doch nicht immer sichtbar.

Die Münchener Schule (Haug) betrachtet die Asvin als Repräsentanten des Zwielichts. Als solche müssten sie zugleich hell und dunkel sein. Im Gegentheil erscheinen sie erglänzend im eigenen Lichte tanúā çobhāná VII, 72, 1, sie kommen herangefahren auf hellstrahlendem Wagen ráthena puruçcandréṇa ebendas., heissen durchgängig çubhás pátī Glanzesherren. Sie erscheinen nur in éiner Farbe und zwar in lichter. Sie steigen aus dem Dunstmeere zum Himmel auf, sind also Sterne und der Ausdruck nánā jātá V, 73, 4 zeichnet sie als zwei getrennt geborene d. h. der eine erscheint am Morgen-, der andere am Abendhimmel. Die Griechischen διοσκοροι haben die alte Bedeutung als Morgen- und Abendstern treu bewahrt, unterscheiden sich nur dadurch, dass sie reiten. Trotzdem sind sie nur éin Stern und zwar die Venus, die als Morgenstern der Sonne voraufgeht — also westlich von ihr steht — und als Abendstern auf sie folgt, mithin östlich von ihr steht. Ihr Wagen ist dreisitzig tribandhura. Wenn ihre rothbäckige Schwester Ušas deren Wagen besteigt, so nimmt sie Platz zwischen ihnen, so dass der eine Asvin oder der Morgenstern vor ihr sitzt, der andere aber hinter ihr. Sie selbst sitzt also in der Mitte von beiden und damit ist der Vorgang in der Natur gewahrt.

Noch öfter erhalten die Asvin das Beiwort dhišṇiā z. B. VII, 72, 3. Daselbst lautet der Text:

āvívasan ródasī dhišṇyemé.

Das Prātiçākhya 174 betont dhíšṇyemé, Pad. dhišṇyemé iti imé. Das Prātiç. betrachtet dhíšṇyemé als eine Anomalie des Sandhi und der Commentar sagt „hier ist entweder das anlautende i (von ime) ausgefallen oder auslautendes e und anlautendes i zu e contrahirt. Der Accent auf der Silbe dhiš ist falsch, die Sanhitā accentuirt ròdasī dhišṇye̱me. Der Querstab fehlt unter der vorhergehenden Silbe sī, wäre aber erforderlich gewesen, um die Silbe dhiš zu betonen. Das Prātiç. und der Padap. beziehen dhišṇye auf rodasī, während es doch allein die Asvin bezeichnet. So viel Worte um eine sehr einfache Sache! Man braucht nichts zu ändern, nur trenne man dhišṇiā-imé und nun ist dhišṇiā unbetonter Vocativ, bezieht

sich auf die Asvin und imé allein auf rodasī. Somit ist jede Unregelmässigkeit beseitigt.

Verwickelter ist rathyèva.

1) nom. sgl. fem. rathiā-iva yāti VII, 95, 1.

2) nom. du. fem. áçcā samudrám rathie va yāthas III, 33, 2.

3) nom. plr. fem. ápas samudrám rathiā'-iva jagmus III, 36, 6, also nach Abfall des s Verschmelzung, aber nach Grassmann instr. sgl., indes rathí heisst nicht Wagen, also bleibt es beim adj. rathía.

4) voc. du. m. rathiā-iha V, 76, 1 kann sein von rathí oder von rathía.

5) nom. du. m. rathiā I, 182, 2 eben so.

Giebt es einen loc. plr. auf ā nach Schwund des Suffixes su?

Die einzige Stelle, die Ludwig dafür anführt, findet sich VI, 61, 13. prá yā́ mahimnā́ mahínāsu cékite dyumnébhir anyā́ apásām apástamā. Grassmann übersetzt: Sie welche durch ihre Grösse unter den grossen Strömen (mahināsu) sich auszeichnet, durch Regsamkeit (?) die thätigste unter den andern thätigen.

Ludwig übersetzt: sie die an Grösse unter diesen irdischen grossartigen (mahinā āsu) sich auszeichnet, an Herrlichkeit unversiegbar (?) die werkkräftigste unter den werkkräftigen.

Zunächst muss ich bemerken, dass der Padap. mahināsu zerlegt in mahinā āsu; mahinā ist dann nom. singl. f. = mahatī. Dies ist aber schlecht, denn wir bedürfen eines gen. oder loc. „sie die sich auszeichnet unter den grossen (Flüssen)“. Grassmann liest darum mahināsu als éin Wort, was vortrefflich in den Sinn passt. Anders verfährt Ludwig: er nimmt die Trennung des padap. an und fasst mahinā als loc. plr. f. in Uebereinstimmung mit āsu, sowie er auch anyā deutet st. anyāsu. So scharfsinnig diese Deutung auch ist, so muss ich ihr doch widersprechen. Für den Wegfall des Suffixes su bringt Ludwig keinen andern Beleg bei. Während Sāyana mahinā als nom. sgl. fem. = mahatī deutet, fehlt uns der Vergleich mit andern Flüssen, der sich aber aufdrängt und von beiden Uebersetzern auf verschiedene Weise hergestellt wird. Wir bedürfen also eines Genetivs oder Locativs. Grassmann liest im Wb. mahināsu in eins, was die einfachste und leichteste Lösung bietet; doch bleibt es räthselhaft wie der Padap. zu der Trennung mahinā āsu gelangt sein mag und dies ist um so auffälliger, da sonst keine Flüsse namhaft gemacht werden, auf die man āsu beziehen könnte. Da aber auch Sāyana diese Trennung vorgelegen hat, so muss es wohl eine alte Ueberlieferung sein, der wir aber Grassmann's mahināsu unbedingt vorziehen. Ferner deutet der Padap. anyā als anyās, was gar keinen Sinn giebt. Ludwig fasst auch dies anyā als loc. plr. mit Schwund des Suffixes su. Da sich aber sonst dieser Schwund nicht belegen lässt, so halten wir uns

an Sāyana, der den Schwund eines m annimmt, wofür Ludwig an andern Orten eine überwältigende Menge von Beispielen beibringt. Sāyana scheint hier allerdings einer alten Ueberlieferung zu folgen, da er anyām für einen verkürzten gen. plr. ausgiebt, der beide Geschlechter anyešām und anyāsām umfasst wie ähnlich im Lateinischen deum für deorum und dearum steht. Dies so gewonnene anyām hier für anyāsām schliesst sich aufs engste dem gen. plr. apasām an. Es ist die Rede von der Flussgöttin Sarasvatī, der siebentheiligen d. i. vom Indus und seinen Nebenflüssen. Dass unter Sarasvatī der grosse Indus zu verstehen, kann man aus VII, 95, 1 ablesen. Was ist aber der Sinn von anyām apasām apastamā? Auch X, 75, 7 lesen wir ádabdhā sindhur apásām apástamā. Beide Uebersetzer leiten apasām und apastamā ab von apás t h ä t i g, w e r k t h ä t i g. In wiefern kann man denn einen Fluss thätig oder gar werkthätig nennen? Die Frage dürfte schwer zu beantworten sein. Bereits zu Parāç. S. 615 habe ich ein doppeltes ap nachgewiesen 1. ap thätig sein, wirken und 2. ap flüssig sein, fliessen. Davon ap f. Wasser, ferner apás f. Wasser, Fluss apási svasr̥ṇām III, 1, 3. 11. plr., die fliessenden Wasser apásām I, 95, 4. Ich empfehle unsere Stelle allen denen, die apás f. in der Bedeutung Wasser, Fluss oder apás als adj. fliessend, strömend bezweifeln. Demnach gewinnt unsere Stelle den Sinn S a r a s v a t ī d i e f l u t h e n r e i c h s t e (a p a s t a m ā) u n t e r (a l l e n) a n d e r n G e w ä s s e r n. Den a. a. O. gegebenen Formen füge ich noch eine neue hinzu, nämlich ápas n. Lauf der Gewässer II, 17, 5 adharācínam akr̥ṇod apám ápas er leitete nach unten den Lauf der Gewässer vgl. ápasnadínām VI, 30, 3.

U e b e r u l o k a u n d l o k a.

Bereits vor Jahren habe ich über vorstehendes Wort einen besondern Artikel in dieser Zeitschrift Bd. 18, S. 607 ff. veröffentlicht, worin ich nachzuweisen suchte im Einverständniss mit K u h n und G r a s s m a n n, dass uloká die ursprüngliche Form sei. Es traten Benfey und M. Müller Transl LXXI ff. bei. Man sieht, ich befinde mich in diesem Punkte in guter Gesellschaft. Wie R o t h und A u f r e c h t darüber denken weiss ich nicht. Ludwig bekämpft diese Ansicht in seinem Commentare 5, 543 ff. und ich sehe mich genöthigt zur Vertheidigung derselben noch einmal das Wort zu ergreifen. Hören wir Ludwig's Gegenrede. Eigentlich, sagt er, ist diese Erörterung überflüssig, denn uloka ist ein Ungethüm und Grassmann's ruroka nicht minder. Wenn die Stellung des e n k l i t i s c h e n u im Anfange eines pāda Bedenken erregt, so ist dies ein mehr oder weniger subjectives Moment — und weiterhin „Grassmann steift sich nur auf das (natürlich völlig ungenügende) Moment der gewöhnlichen Enklisis von u. Betrachtet man nun die sämmtlichen Stellen (etwa zwanzig), die hier in Betracht kommen, so erkennt man leicht und m i t v ö l l i g e r E v i d e n z, dass u vor loka

genau dieselbe Function hat, wie vor andern Wörtern. So weit Ludwig.

Stellen wir zunächst das Thatsächliche fest. Von den 37 Stellen im Rv. fehlt u vor loka nur an 8 Stellen und zwar in entschieden jungen Hymnen VI, 47, 8. VIII, 100, 12. IX, 113, 7. 9. 85, 20. 24. 90, 14. Dagegen treffen wir loka mit voraufgehendem u in allen alten Liedern ohne Ausnahme (29 mal). Schon Çākalya kennt ein uloka nicht mehr und trennt daher u von loka und dies berichtet auch Prātiç. 978, indem es das tonlose u von dem Grundsatze ausnimmt, dass kein metrischer Satz mit einem unbetonten oder gar **tonlosen** Worte beginnen darf. Diesem Fundamentalsatze widerspricht entschieden diese Ausnahme, die wir wie die wenigen andern für notorische Fehler erklären müssen. An diesen Hauptgrundsatz des Versbau's im Veda schliesst sich ein anderer nicht minder wichtiger Satz, nämlich, dass es im ganzen Vėda keine procliticae giebt, sondern nur encliticae, die dem Worte, das sie hervorheben sollen, angehängt zu werden pflegen.

Da es keine procliticae giebt und auch kein tonloses Wort den metrischen Satz beginnen darf, so muss also überall, wo ein Satz mit uloka etc. beginnt, dies u einen integrirenden Theil von loka bilden. uloka steht am Anfange des pāda III, 2, 9 ulokam u dve, der Einschnitt fällt nach u und trennt es von dve. Es lässt sich also nicht behaupten, dass die Function beider u hier dieselbe sei: denn am Anfange gehört es zu loka und hinter loka steht es enklitisch. III, 37, 11 u lokó yas, tă adriva:

índrehá táta á gahi

hier soll das am Anfange des pāda stehende u (die vermeintliche proclitica) zu tatas des folgenden Stollens gehören = tata u d. i. enclitica von tatas sein! Hat es Sinn, einen unbetonten Vocativ durch ein enklitisches u zu betonen? wie es doch in urúmvṛšaṇā u lokám der Fall sein müsste, da u als proclitica ausgeschlossen ist. uloka steht am Anfange des Stollens III, 2, 9. III, 37, 11. V, 4, 11. ulokakṛt dgl. IX, 86, 21. ulokakṛtnu dgl. VIII, 15, 4. IX, 2, 8.

Uvaṭa, der Commentator des Prātiç. führt S. 336 noch X, 10, 13 als Beispiel an, dass der Pāda mit einem tonlosen te beginnt. Betrachten wir die Stelle. Sie lautet nach Uvaṭa:

a. bató batāsi yama naivá,
b. te máno hṛ́dayam cāvidāma.

Der ganze hymnus 10 besteht aus lauter regelmässigen Trischtubh-Versen zu 11 S. mit dem Pausenfuss ⏑ – – | Nur 14 c ist 12 silbig, wenn man nicht vorzieht tava durch te zu ersetzen. Nach vorstehender Eintheilung Uvaṭa's enthält a. 9 Silben und b. deren 10. Jedes Versmass ist dadurch aufgehoben. Wir erkennen daran, wie schon früher, den metrischen Stümper. Die Herausgeber des Prātiç.

Regnier und M. Müller haben zu meiner Verwunderung nichts geändert, obwohl die Verderbniss der Strophe offen zu Tage liegt. Lesen wir zunächst:

a. báto bata asi yama, so fehlt der Pausenfuss ⏑ – –, also 3 Silben.

b. náivá te máno hṛ́dayam cāvidāma hat dafür eine überflüssige Silbe. Die Negation na an der Spitze des Satzes wird hinreichend schon durch ihre Stellung hervorgehoben und es bedurfte keines besondern Keils durch eva dies zu bewerkstelligen. Wir nehmen eva heraus und setzen es ans Ende von a, da wir glauben, dass eva einen Theil des Pausenfusses ausgemacht hat, wohin es auch Uvaṭa versetzt. Der Zusammenstoss von yama eva wird einen vorwitzigen Corrector veranlasst haben eva hinter na zu setzen, um den Hiat zu vermeiden. a. lautet nun:

báto bata asi yama-eva und es fehlt nur 1 Kürze vor eva. Da in asi die 2. Person steckt, so fügen wir tvam ein. Dadurch werden beide Stollen tadellos:

a. báto bata asi yama tvám evá,

b. ná te máno hṛ́dayam cāvidāma.

Wir werden im weitern Verlaufe eine Menge Stellen kennen lernen, wo ein fingirter Nasal den Hiat überbrücken soll. Hier beschränke ich mich auf ein paar Fälle, wo ein v vor ṛ eingeschoben ist zu demselben Zweck. II, 34, 2 u. VII, 56, 13 wird wohl ṛšṭi zu lesen sein statt vṛšṭi. Es werden die Schmucksachen der Marut erwähnt (Ringe, Spangen), aber ihre b l i t z e n d e n Waffen übergangen. Ob nicht auch VII, 91, 1 ein v vor āyáve eingeschoben ist, um den Hiat té āyáve zu verschleiern? Wenigstens hat vāyu hier nichts zu schaffen.

Einem der obigen Verstümmelung des Pausenfusses analogen Falle begegnen wir II, 11, 15.

c. asmā́nt sú pṛtsú á ṭ a r u t r ā́ v a r d h a y o diā́m bṛhádbhir arkái: |

In dem Lautcomplex tarutrāvardhayo ist der Pausenfuss c. untergegangen. Der Padap. hat tarutra (voc.) ávardhaya: | und übersieht den Verlust. Grassmann hat das Mangelhafte des Pāda c. wohl erkannt und will ava hinter su einschalten, wodurch allerdings der Rhythmus hergestellt wird, doch stimmt der Imperativ ava nicht zum folgenden avardhayas und giebt auch für den Ausfall von āva keinen ersichtlichen Aufschluss. Ich glaube vielmehr, wie gesagt, dass der Fehler im Lautcomplex tarutrāvardhayo steckt, in dem ein āva untergegangen, das in c. am Ende einzusetzen. Dies giebt:

c. asmā́nt sú pṛtsú ā́ tarutra āva:

d. ávardhayo etc. „du siegreicher (Indra) hast uns in den Kämpfen tüchtig beigestanden“.

Der Fehler muss schon sehr alt sein, da er sogar in den Padap. übergegangen. Ludwig hält den Stollen c. für unversehrt, denn er

zieht ihn sofort mit d. zusammen, so dass avardhayo beiden Stollen gemeinsam ist asmān avardhayo diām „uns hast du zum Himmel erhöht"! Der Sinn scheint mir zu sein: für diese deine Hülfe sind laute Preislieder zum Himmel emporgestiegen. Wörtlich: du erfreutest den Himmel durch hehre Preisgesänge d. i. du bist die Veranlassung, dass wir laute Preislieder gen Himmel sandten: denn brahma vardhanam II, 12, 14 Gebete (und Opfer) sind Labungen für die Götter.

Nun zurück zu den anudātta-Fällen des Prātiçakhya.

Zu den übelberüchtigten Stellen des Rv. gehört vor allen VIII, 46, 13—17, in denen Prosa und Vers verflochten sind. Grassmann bemerkt „dieser Hymnus ist aus verschiedenen Liedern zusammengesetzt. Dazwischen sind ganz unmetrische (d. i. prosaische) Stücke eingeschaltet u. s. w. Auch der verstockteste Köhlerglaube an die Unversehrtheit der Lieder des Rv. wird hier Schiffbruch erleiden. Jedoch lassen sich einige unversehrte Verse herausheben und dazu gehören namentlich die beiden Verse, in denen nach Prātiç. 980 der Stollen angeblich mit einem anudātta-Wort beginnen soll. Es sind die beiden letzten Stollen in Str. 17, wo der verblendete Statistiker das unbetonte iyaxasi an die Spitze des Stollens stellt, während es gerade das letzte Wort in d. ist, nämlich:

d. marútaām iyaxasi,

e. gáye tvā námasā girá.

IV, 10, 4—6 sind in Padapankti gekleidet und Alles in Ordnung. In Str. 4—8 sind a. b. c. fünfsilbig und d. elfsilbig mit dem Einschnitt nach der 4. Silbe. In Str. 4—6 stehen stanayanti und rocate im elfsilbigen Stollen und gar nicht an der Spitze des Stollens, also mit Recht unbetont. Dagegen in Str. 8 sántu betont, weil an der Spitze des Satzes. Nirgends ein anudātta-Wort an der Spitze des Satzes. Aber I, 2, 8 besteht der zweite Stollen aus lauter unbetonten Vocativen, was durchaus fehlerhaft. Der erste Vocativ hätte betont werden sollen (ṛ́tāvṛdhā) gerade so wie VII, 93, 4 c: índra agnī vṛtrahaṇā suvajrā.

Solcher Stollen mit nur éinem Accent giebt es mehrere V, 29, 3. 44, 5. 58, 3. VI, 10, 2. 21, 6. VII, 56, 22. In II, 27, 14 a sind sämmtliche Vocative betont ádite mitra váruṇa. V, 46, 2 a ágna índra váruṇa mítra dévās. V, 67, 1 c váruṇa mítra áryaman. Sogar werden mehrere auf einander folgende Imperative betont, als I, 80, 3 a préhi abhíhi dhṛšṇuhí. VIII, 4, 8 éhi drávā piba.

VII, 34, 14 ist abgefasst in Ascarapankti 5 × 4 S.

c. praïštho asmai (nicht asmā, denn der Sandhi wird durch die Pause aufgehoben),

d. adhāyi stoma: |

Hier muss ádhāyi betont werden wie in Str. 3. 4. 6 pínvanta, dádhāti, hinóta. Dagegen darf man I, 64, 13 b nicht anfechten, denn vas steht mitten in der metrischen Reihe, die mit tastháu beginnt. Die logische Verbindung entscheidet nicht über die metrische Form.

Gerade so ist es mit II, 22, 2c, wo apṛṇad unbetont geblieben, weil es dem Sinne nach zum vorhergehenden Stollen gehört, zu ā rodasī, da es aber an der Spitze des pāda steht, muss es betont werden. I, 191, 10e. 11e fordert das tonlose tvā die Bindung der beiden achtsilbigen Stollen zu einem 16silbigen, also ohne Pause wie V, 7, 7. Dagegen steht betontes tvā́ d. i. tuā́ instr. IV, 28, 1. 2. VII, 1, 13 an der Spitze des Satzes sowie auch ebhís und ābhís IV, 10, 23 als am Anfange des Stollens stehend betont sind.

Mitra Varuṇa Aryaman.

Die 3 genannten bilden die älteste Götterdreiheit. Aryaman ist von ihnen am räthselhaftesten. Ihn feiert kein Lied, kein ausschliessliches Schmuckwort zeichnet ihn aus, keine Beziehung zu einer Lichterscheinung tritt an ihm hervor und doch zählt er zu den Asura, dennoch erscheint er vorzugsweise in der Gemeinschaft der beiden höchsten Arischen Lichtgötter Mitra und Varuṇa. Vergebens sucht man in den Liedern nach Aufklärung und ich kenne nur éine Stelle, die einen Fingerzeig giebt, ich meine VII, 64, 3:

mitrás tád no váruṇo devá' aryá:
prá — nayantu.

Nur Mitra und Varuṇa werden genannt und doch steht das Verb im Plural (nayantu). Dies lässt schliessen, dass unter devá' aryás ein dritter Gott verstanden wird. Ich sehe daher in deva' aryas eine Umschreibung oder Deutung des Namens Aryaman. Dieser deva' aryas ist der deus Aricus, der Stammvater der Arier, ihr eigentlicher Nationalgott in ethnographischer Beziehung, während Indra der Nationalgott in religiöser Hinsicht ist. Wie Tuisco bei den Germanen den höchsten Göttern beigesellt wird, so Aryaman bei den Indischen Ariern. Manu und Man, die Stammväter der Menschheit treten gegen den Nationalgott zurück.

Mitra.

Der Mitra-Dienst ist uralt, hat sich noch lange ausserhalb Indiens erhalten. Es ist bekannt, dass dies ein Sonnendienst war. Mitra war der Sonnengott der arischen Welt. Auf specifisch Indischem Boden ist er verblasst und es treten an seine Stelle Savitar als Sonnengenius und Sūrya als Sonnenkörper. Als steter Begleiter Varuṇa's wird Mitra gedeutet als sein Freund, eine ganz farblose Etymologie. Muss man nicht voraussetzen, dass auch sein Name auf das Licht Bezug hat? Und so ist es: denn mitra stammt von der Wurzel smi hell sein, strahlen, lat. micare statt smicare, deutsch smilen z. B. áva smayanta vidyútas pṛthivyā́m I, 168, 8. çriyé smayate vibhātí (ušās) I, 92, 6. smayete tanúā virūpe (ušasā) III, 4, 6. Wegen des Abfalls des anlautenden s vgl. snušā und nurus, stan und tan, smar und (me)mor, çcit und cit scio, spaç und paç specio spähen, çcand und cand. Mitra ist ursprünglich

ein adj. wie varuṇa und indra und ist als solches noch übrig in mitramahas strahlenden Glanz habend, wo sich mitra gar nicht auf den Gott bezieht. Mithin heisst unser Sonnengott, der stete Begleiter Varuṇa's, der strahlende. Sein specielles Beiwort ist pūtadaxa d. i. leuchtende Kraft habend, wohl passender als die Deutung reingesinnt. pūta von einer Wurzel pū brennen, flammen, wovon πῦρ und Feuer stammen.

Varuṇa.

Die Ableitung des Namens varuṇa von 1 var umfassen, also varuṇa Allumfasser ist eine farblose Abstraction ohne alle sinnliche Anschauung und thatsächlich falsch. Nicht priesterliche Speculation hat varuṇa hervorgerufen, sondern sinnliche Anschauung, die allen Lichtgöttern zu Grunde liegt. Die stete Gemeinschaft mit Mitra oder der Sonne zeigt deutlich, welche Lichterscheinung Varuṇa ursprünglich repräsentirt. Die Sonne gilt nämlich nur als Theil des irdischen Lichts. In Gegenden, wo häufig tagelange Nebel und Dünste die Sonne verhüllten, schien die Tageshelle den naiven Beobachtern von ihr nicht abhängig, das Tageslicht vielmehr der Sonne übergeordnet zu sein. Und dies Tageslicht ist die eigentliche Domäne Varuṇa's und seine ursprüngliche Bedeutung, die durch die Etymologie des Wortes von 3 var = 2 vas gestützt wird. Seitdem Ludwig ein adj. varuṇa entdeckt hat (4, 182. 5, 445) kommt meine frühere Ableitung von 3 var = 2 vas (fehlt im Wtb.) endlich zu Ehren. Dies adj. varuṇa = scheinend, leuchtend ist Beiwort Agni's I, 105, 15 brahmā kṛṇoti varuṇa: d. i. Agni der leuchtende, das Subject der vorhergehenden Strophe. Auch V, 48, 5 scheint Varuṇa nicht Eigenname zu sein, sondern Beiwort Agni's. Ferner ist varuṇa Beiwort des Sindhu: varuṇo na sindhus wie der silberglänzende Sindhu Sv. I, 527, ferner Beiwort des Soma. Trito bibharti varuṇam samudre trägt den blinkenden (Soma) in die Rufe nach Sāyana IX, 95, 4.

Die Wurzeln 3 var und 2 vas durchkreuzen sich mehrfach s. Prātiç. 101, ja selbst ein Zusammenfallen mit 1 var nicht ausgeschlossen. Dagegen hat 3 var mit 2 var wählen nichts zu schaffen. Am entschiedensten unterscheiden sich die drei var durch das partc. Atm. 1 var bildet vrāṇá z. B. gā' ná vrāṇā' avánīr amuncat liess los die Ströme wie eingeschlossene Kühe I, 61, 10. Aus metrischen Gründen muss aber urāṇā gesprochen werden, so dass es formell mit 3 var zusammen fällt. 2 var bildet vṛṇāná I, 108, 6. III, 4, 5. V, 11, 4. X, 18, 6. 88, 4. Endlich 3 var bildet immer urāṇá IV, 6, 4. 7, 8. VI, 63, 4. Die Grundbedeutung ist hell sein, scheinen, leuchten z. B. dūta iyase pradiva' urāṇa: IV, 7, 8. 6, 4 trans. erhellen, bescheinen, beleuchten z. B. devatātim urāṇa: die Götterbilder bescheinend. III, 19, 2. IV, 6, 3. Der flammende Agni fungirt wie ein irdischer

Opferpriester. Er drückt seine Verehrung dadurch aus, dass er ihre Bilder beleuchtet und sie von rechts umwandelt (natürlich der ihn vertretende Priester). vi uṡā āvar tamas trans. erhellte die Finsterniss I, 92, 4. vi var andhas dass. I, 62, 5. vi tamo var V, 31, 3. vi tamo vavartha I, 91, 22. vi vavre sanaje sanīḷe hat Himmel und Erde sichtbar gemacht I, 62, 7. Mit apa wegleuchten d. i. durch Helle, Licht vertreiben apa tama' āvar vertrieb die Finsterniss VII, 75, 1. apa kṛṡṇām nirṇijam devī āvar I, 113, 14. Zu 1var gehören apa valam var öffnete den Verschluss II, 14, 3. apa dvārā tamaso vahnir āvar Agni öffnete die beiden Thorflügel der Finsterniss III, 5, 1. IV, 5, 2. Der Dual dvārā bezeichnet eben so wenig zwei Thore wie duro visūcīs VI, 30, 5. dvāro asaçcatas I, 13, 6. 142, 6 „nicht stockende Thore", sondern Thore, die wegen ihrer Grösse nicht aus éinem Stück bestehen, sondern in zwei Theile gebrochen sind d. i. aus zwei Flügeln bestehen, Flügelthore, hier zu Lande Thorweg genannt.

Weiter gehört hierher VII, 73, 3 ahema yajñam pathaām urāṇā: wir haben das Opfer angerichtet d. i. das Opferfeuer angezündet erhellend die Pfade. Das ptc. mit gen. st. acc. wie retaso dughānā I, 100, 3. cetantī sumatīnām I, 3, 1. uṡasām iṡaṇyan III, 61, 7. vidvān pathīnām V, 1, 11. satām urāṇa I, 173, 7. Man muss sich einen ausgedehnten Opferplatz denken, umgeben von einer Umwallung mit Einschnitten für die Thore. Durch diese Einschnitte leuchtet das Feuer weithin und zeigt den Heranfahrenden die Pfade oder die Zugänge zur Opferstätte, durch die die Wagen der Maghavan und die mit Opfergaben beladenen Gefährte u. s. w. einpassirten. satām urāna: gebraucht in demselben Sinne und demselben Bilde wie das bekannte ketú m. Vorleuchter d. i. puraetar Anführer, satām der Tapfern oder der Krieger. Endlich gehört hierher das verkannte vār m. Erheller, Erleuchter c. gen. X, 93, 3. c. acc. vár asi xáyam I, 132, 3. Dagegen halte ich vāsé V, 43, 14 nicht für ein Substantiv, sondern sehe darin einen Infinitiv mit metrischer Längung des Vocales, um die Hebungssilbe der Pause herauszustellen, mithin für vasé.

Indra.

Nachdem wir varuṇa als adj. der Wurzel 3var = 2vas mit der Bedeutung glänzend, leuchtend, scheinend nachgewiesen und so den Namen des Gottes Varuṇa für das Licht gewonnen haben, bleibt uns noch übrig, seinen häufigen Gefährten Indra näher zu betrachten. Indra gehört nicht dem altarischen Pantheon an, sondern ist eine specifisch indische Schöpfung, daher auch sein Name auf eine specifisch indische Wurzel zurückzuführen, die noch im alltäglichen Verkehr im Gebrauch und nicht verblasst ist wie die Wurzeln, die den Namen Mitra und Varuṇa zu Grunde liegen. Ich leite darum Indra mit Grassmann ab von der Wurzel indh mit

Aufgebung der Behauchung vgl. vid und vidh z. B. na vindhe asya sušṭutim I, 7, 7. indh resp. ind in intransitiver Bedeutung hell, licht sein, so dass indra nahe dasselbe bedeutet wie mitra und varuṇa. Eben so wie die genannten ist indra ursprünglich ein adj. noch übrig in indratamā (ušās) d. i. die sehr helle, lichte VII, 97, 3. Indra ist also der helle, lichte und zwar, wie I, 6 darthut, der Repräsentant des ersten Morgenlichts, das dem Morgenroth und der Sonne voraufgeht.

I, 6, 1 yunjanti vradhnam arušam carantam pari tasthušas.

Während die Sterne noch am Himmel scheinen schirren sie Indra's Lichtwagen an. Indra's Wagen, sagt Ludwig sehr richtig, wird erst angespannt, es kann noch nicht voller Tag sein, denn noch glänzen die Sterne am Himmel. carantam pari tasthušas hat gar verschiedene Deutungen erfahren. Benfey sah in tasthušas einen acc. plr. und verstand es von den Welten. M. Müller nimmt es als nom. plr. und Subject zu yunjante „Those who stand around him while he moves on, harness the bright red steed u. s. w. Zunächst ist nicht die Rede vom Sonnenross, wie Grassmann hat, noch überhaupt von einem Ross (M. M.), sondern nach v. 2 von dem Wagen Indra's. tasthušas fasse ich mit Ludwig als abl. tasthivas das Feststehende bezeichnet den Erdenrand, den irdischen Horizont, über den sich Indra's Wagen erhebt, über den er aufsteigt in die Höhe. Obwohl der Morgen mit einem blassen Licht beginnt, so malt es der Dichter doch gleich mit den Farben der Morgenröthe, indem er hinzufügt sam ušadbhir ajāyathās „du wardst geboren zugleich mit den Morgenröthen d. i. an diesem wie an allen frühern Morgen“.

v. 2. Sie spannen an den Wagen (rathe) die 2 Falben vipaxasā d. i. den einen zur Seite des andern, neben einander als Zwiegespann.

v. 3. Die angeredeten maryās (voc.) sind die Marut, die Helfer Indra's und die Subjecte der vorhergehenden Strophen.

v. 4. punar garbhatvam erire wiederum (wie an allen frühern Morgen) blähen sich die Winde auf, um loszubrechen. Beim Erscheinen des ersten Morgenlichts, dessen Personification eben Indra ist, erheben sich die Winde nach dem bekannten physikalischen Gesetze der Lufterwärmung. Die Marut sind daher die steten Begleiter und Gehülfen Indra's. Für ihre Dienstleistungen empfangen sie nāma yajñiyam d. i. numen divinum (nicht nomen) und nehmen Theil an der bildlichen Darstellung wie Indra und Agni, die Häupter der liturgischen Götter.. Da also Indra ursprünglich das personificirte Morgenlicht ist, so erklärt sich daraus die innige Verbindung mit Varuṇa, dem personificirten Tageslicht.

An jedem Morgen sind Helle und Dunkel im Streit. Die nächste specielle Thätigkeit Indra's besteht darin, den Dämon der Finsterniss, Çušna, der das Licht gefangen hält, zu besiegen. Erst

nach Besiegung desselben gelingt es ihm seine Aufgabe zu vollbringen, nämlich die Morgenröthe, die Sonne und das Tageslicht zur Erscheinung zu bringen: I, 32, 4 ắt súryam janáyan diắm ušắsam schaffend die Sonne, den Tag und die Morgenröthe. Zahlreiche Stellen beziehen sich auf dies tagschaffende Werk Indra's z. B. yás súriam yá' ušásam jajắna II, 12, 7. jajắna súryam ušásam sudánsā: (indras) III, 32, 8. ắ súryam rohayo diví VIII, 78, 7. sākám súryam janáyan dyắm ušắsam VI, 30, 5. Sein Amt als Gott des Morgenlichts bringt es mit sich jeden Morgen mit dem Dämon der Finsterniss zu ringen, um den Tag zu schaffen. Er ist daher von vorn herein ein Kriegsgott. Mit demselben Çušna, auch neben vala ahi genannt, besteht er im Wolkengebiet einen noch heftigern Kampf, um den Regen aus dem Verschluss zu befreien. Obwohl Çušna zwei verschiedene Functionen vertritt, werfen die Dichter doch beide häufig zusammen. Immerhin ist es aber einseitig in Çušna nur den Dämon der Dürre zu sehen.

Die Adhyâyatheilung des Ṛigveda.

Von

H. Oldenberg.

Die Untersuchungen Bergaigne's (Recherches sur l'histoire de la Saṃhitâ du Ṛigveda) haben unser Wissen von der Composition der Ṛiksaṃhitâ durch eine Reihe höchst wichtiger Resultate, daneben durch Fragestellungen bereichert, mit denen wir die Pflicht haben uns aus einander zu setzen. Bergaigne's Arbeiten pflegen keinen Gedanken nur halb durchzuführen; sie legen die sich verzweigenden Wege von einer Hypothese zu den Consequenzen derselben in aller ihrer Ausdehnung zurück. Je weiter diese Wege gehen, um so entschiedener nöthigen sie uns zum zustimmenden Folgen in den einen, zum Widerspruch in andern Fällen. Solchen Widerspruch wollen wir hier in Bezug auf einen hervortretenden Punkt der Bergaigne'schen Untersuchungen zu begründen suchen, in Bezug auf seine Erörterung der Adhyâyatheilung des Ṛigveda [1]).

Die Adhyâyatheilung ist bestimmt, die Hymnensammlung in 64 möglichst gleiche Theile zu zerlegen: einige dieser Theile überschreiten das richtige Mass in einer Weise, die durch die näheren Modalitäten des Theilungsverfahrens nicht erklärt werden kann: folglich enthalten diese Theile Interpolationen, welche jünger sind als die Theilung. Dies ist die Schlussfolgerung, mit deren Entwickelung Bergaigne sich beschäftigt.

Auch ohne nähere Prüfung werden sich hier vielleicht manchem Andern wie mir von vornherein gewisse Bedenken aufdrängen. Betrachtungen der verschiedensten Art sprechen dafür, dass von einem sehr alten Zeitpunkt an der Bestand der Ṛiksammlung erhebliche Modificationen — ich sehe von solchen rein orthoepischer Natur wie der Behandlung des Sandhi u. dgl. ab — nicht mehr oder kaum mehr erlitten hat. Ich muss es mir für einen andern Ort vorbehalten, den hier berührten Kreis von Problemen der vedischen Textgeschichte eingehender zu erörtern; für jetzt

1) II, 20 fgg. des Separatabdrucks.

kann ich meinen Standpunkt in Bezug auf dieselben nur kurz bezeichnen. Wer diesen Standpunkt theilt, wird von vornherein dem Glauben daran nicht geneigt sein, dass eine den Charakter später Künstelei so deutlich an sich tragende Eintheilung wie diejenige in die 8 mal 8 gleich langen Adhyâyas die Spur umfangreicher Interpolationen, welche jünger sein müssten als diese Eintheilung, uns enthüllen sollte.

Geht man dann weiter und confrontirt die Punkte, an welchen nach Bergaigne die Adhyâyatheilung auf Interpolationen hinweisen müsste, mit denjenigen, an welchen die anderweitigen Gesichtspunkte — sprachliche und metrische Characteristica; Ordnung der Hymnen — spätere Hinzufügungen verrathen, so kann man kaum sagen, dass die erstere Gruppe von Resultaten durch besonders schlagende Harmonie mit der zweiten empfohlen würde. Bei der ziemlich grossen Zahl von Liedern oder Liedtheilen, die sich aus den Gesetzen der Hymnenordnung als interpolirt ergeben — und die rigoröse Strenge, mit der Bergaigne diese Gesetze behandelt, bewirkt, dass die Zahl solcher Interpolationen bei ihm noch wesentlich grösser erscheint, als sie meiner Meinung nach in der That ist —, kann es nicht leicht anders sein, als dass, wo die Adhyâyatheilung eine Interpolation verrathen soll, auch irgend welche Hymnen vorhanden sind, auf denen ein Verdacht liegt oder doch nach Bergaigne liegen würde. Aber eben an vielen Stellen ein Verdacht, der allein auf minder überzeugenden Punkten des Bergaigne'schen Systems der Saṃhitâordnung beruht. So wird beispielsweise, wer die vielen und ernsten Bedenken gegen B.'s Auffassung des achten Maṇḍala sich vor Augen stellt, schwerlich anerkennen, dass die Tilgung von VIII, 32—34, welche wegen des grossen Umfangs von Adhy. VI, 3 gefordert sein soll, durch Gründe, die in der Anordnung des Maṇḍala lägen, unterstützt sei. Auf der andern Seite ist bei einer Reihe von Liedern, die unzweifelhaft eingeschoben sind und besonders moderne Characteristica an sich tragen — ich weise nur auf VI, 75, auf VII, 103. 104 u. A. hin — die Adhyâyatheilung nicht allein in bester Ordnung, sondern sie würde in Unordnung kommen, wenn wir jene Lieder fortdächten. So überkreuzen sich die Gruppen von Liedern, die auf Grund der Anordnung und die auf Grund der Adhyâyatheilung als spätere Zufügungen angesehen werden müssten. Man wird sagen, die gegen das Anordnungsgesetz verstossenden Lieder seien eben zum Theil vor, zum Theil nach Einführung der Adhyâyatheilung in die Sammlung hineingesetzt. Aber ist es dann nicht ein seltsamer Zufall, dass eben d i e s e Gruppe von Hinzufügungen [1]), die einen älter, die andern jünger als die

1) Ich rechne derselben, wie eben bereits angedeutet wurde, nicht sämmtliche Lieder oder Liedtheile zu, welche der strengen Durchführung der Bergaigne'schen Anordnungsgesetze widerstehen. Genauere Ausführungen hierüber muss ich einem andern Orte vorbehalten.

Adhyâyatheilung, dadurch in sich geeinigt sind, dass gerade sie die Characteristica jüngerer sprachlicher bez. metrischer Färbung aufweisen, während von den durch die Adhyâyatheilung sich angeblich verrathenden Interpolationen, wie mir scheint, in keiner Weise das Gleiche behauptet werden kann?

Diese Betrachtungen machen natürlich nicht den Anspruch, als eine Widerlegung von Bergaigne's Untersuchungen zu gelten; sie sollen nur zeigen, dass die allgemeine Wahrscheinlichkeit den kritischen Operationen, zu welchen jene Untersuchungen führen würden, nicht günstig ist. Wäre die Sprache der Zahlen, auf welche Bergaigne seine Theorie stützt, eine einwandsfreie, so müssten wir eben nach Wegen suchen, uns mit jenen Bedenken wohl oder übel abzufinden. Aber ich glaube, dass die Zählungen über den Umfang der einzelnen Adhyâyas die Auffassungen jenes Forschers nicht nur nicht beweisen, sondern sie sogar direct widerlegen. Diesen Zählungen haben wir uns jetzt zuzuwenden.

Es ist das Verdienst Bergaigne's (II, 27 fgg.), im Anschluss an das Prâtiçâkhya des Ṛigveda (XV, 13 fg.) unwiderleglich festgestellt zu haben, dass die Einheiten, auf deren gleicher Vertheilung die Adhyâyaordnung beruht, die Praçnas sind. Wir beschäftigen uns demnach mit den beiden Fragen: wie viele Verse bildeten einen Praçna, und sodann, wie viele Praçnas bildeten einen Adhyâya?

In Bezug auf die erste Frage werden wir fast durchweg den Aufstellungen Bergaigne's zu folgen haben. Ueber die Hauptsachen giebt die Tradition (das Prâtiçâkhya sammt dem Commentar) directen Aufschluss. Verse von mehr als 40 Sylben machen zu je zweien, Verse von weniger als 40 Sylben zu je dreien einen Praçna aus; von 40 sylbigen Versen bilden zwei o d e r drei einen Praçna. Zwei Verse von verschiedener Länge wurden offenbar, wie B. annimmt, als hinreichend oder als nicht hinreichend zur Bildung eines Praçna angesehen, je nachdem die Summe ihrer Sylben die Zahl von 2×40 überstieg oder hinter derselben zurückblieb. Mehrere auf einander folgende Dvipadâs zählte man zu je zweien als einen Vers. Ueber die Grenze der Sûktas ging die Praçnatheilung nicht hinüber; ein am Ende des Sûkta übrig bleibender Rest, der zur Bildung eines vollen Praçna nicht hinreichte, wurde dem vorangehenden Praçna zugetheilt. Früher schon dagewesene Verse resp. Verstheile wurden, wie Bergaigne (II, 38 fgg.) gezeigt hat, an ihrer Wiederholungsstelle zum Theil gerechnet, zum Theil nicht gerechnet. Ueber die näheren Bedingungen indessen, unter welchen das Eine und das Andre geschah, können Zweifel obwalten. Sicher scheint nach B.'s Ausführungen, dass die identischen Refrains mehrerer auf einander folgender Verse desselben Liedes nur das erste Mal gezählt wurden. Wiederholungen dagegen in verschiedenen Liedern zählte man nach Bergaigne jedesmal von Neuem. Dass dies in der That, wo es sich um T h e i l e von Versen handelt, also z. B. in Fällen wie bei dem Refrain des siebenten Buches y û y a m

pâta etc. geschehen ist, weist B. überzeugend nach. Aber wenn man beiVerstheilen keine Rücksicht darauf nahm, ob dieselben schon in einem andern Sûkta da waren, so braucht dieses sehr begreifliche Verfahren doch nicht so weit gegangen zu sein, dass man auch ganze Verse das zweite wie das erste Mal zählte. Ueber diesen Punkt geben die Untersuchungen B.'s keinen Aufschluss; wir werden deshalb unsre unten mitzutheilenden Zählungen so einrichten, dass die Consequenzen, zu welchen die eine wie die andre Beurtheilung dieser Frage führt, übersichtlich hervortreten und so die Entscheidung erreicht wird. — Wenn ein Vers durch Abzug der Wiederholungen auf eine Dvipadâ reducirt ward, so rechnete man, wie B. richtig hervorgehoben hat, diese dvipadâ zusammen mit einer benachbarten gleichartigen Dvipadâ nur als einen Vers. Eine naheliegende Verallgemeinerung dieses Princips scheint mir dahin zu führen, dass von Versen, bei welchen Alles bis auf einen Pâda Refrain ist (VIII, 35—37), eben nur der eine Pâda gezählt, also event. zwei derselben als dvipadâ, vier als vollgiltiger Vers gerechnet wurden.

Wie viele nun von den nach diesen Gesetzen gebildeten Praçnas gaben einen Adhyâya? Dieselbe Tradition, die sich in Bezug auf die Herstellung der einzelnen Praçnas auch nach Bergaigne's Ansicht als brauchbar bewährt, beantwortet diese Frage ebenfalls: aber hier lehnt B. es ab ihr zu folgen. Wir entscheiden uns unsrerseits dafür, diese ausdrückliche Tradition vorläufig als nicht vorhanden anzusehn; wir versuchen ohne Rücksicht auf dieselbe allein aus der Zählung der Praçnas das Gesetz der Adhyâyabildung zu deduciren. Hinterher mag unser Resultat mit der Ueberlieferung verglichen werden.

Wir geben die Zahl der Praçnas für jeden Adhyâya zunächst so, dass wir in den Fällen der durch vierzigsylbige Verse resp. achtzigsylbige dvṛicas bedingten Alternative die kleinere Zahl der Praçnas ansetzen, ferner dass wir wiederholte ganze Verse an der späteren Stelle nicht von Neuem zählen. Auf das sich so ergebende Minimum der zu zählenden Praçnas lassen wir in den Columnen a und b den Zuschlag folgen, der sich aus der veränderten Behandlung der vierzigsylbigen resp. der wiederholten Verse ergeben würde. In einer letzten Columne c verzeichnen wir — zu einem später sich ergebenden Zwecke — die Praçnazahl des letzten Sûkta eines jeden Adhyâya. Dass abgesehen von der hier neu eingeführten Columne b unsre Tabelle mit derjenigen Bergaigne's (II, 43 fg.) fast durchweg übereinstimmt, ist selbstverständlich.

Adhyâya	Praçnas	a	b	c	Adhyâya	Praçnas	a	b	c
I, 1	60	—	—	1	V, 1	62	—	1	9
2	65	—	—	7	2	62	—	3	5
3	60	—	—	5	3	62	2	2	7
4	64	—	—	8	4	63	1[3]	1[3]	4
5	57	5	—	5	5	61	—	3	1
6	64	1	—	6	6	61	—	1	3
7	66	—	1	9	7	60	—	—	7
8	62	—	—	7	8	60	—	—	3
II, 1	62	—	—	3	VI, 1	66	—	—	8
2	61	—	—	3	2	63	1	—	5
3	61	—	—	7	3 [1]	72	6	2	13
4	61	1	2	3	4 [2]	63	—	1	7
5	61	—	1	2	5	60	—	—	3
6	66	3	1	9	6	62	—	1	6
7	62	—	1	3	7	62	1	—	3
8	61	—	1	5	8	61	—	1	2
III, 1	62	—	2	6	VII, 1	60	—	—	10
2	61	—	2	4	2	62	—	—	2
3	59	1	2	7	3	61	—	1	3
4	61	—	—	7	4	62	—	—	3
5	60	—	1	6	5	58	2	—	3
6	62	—	2	7—8	6	60	1	2	6—7
7	59	—	—	5	7	61	—	—	4
8	62	—	—	3	8	62	—	2	6
IV, 1	61	—	—	6	VIII, 1	64	—	1	13
2	60	—	1	4	2	62	—	—	5
3	61	2	1	4	3	61	—	—	16
4	63	—	—	6	4	66	1	1	7
5	65	—	1	16	5	62	1	—	3
6	62	—	—	3	6	60	—	—	2
7	67	1	1	14–15	7	65	1	1	3
8	62	1	—	5	8	66	1	—	1

Eine Eintheilung wie die hier vorliegende, auf dem Streben nach gleichem Umfang der Theile beruhend, setzt offenbar eine bestimmte Zahl von Praçnas als Normalzahl voraus; die Abweichungen von dieser Normalzahl werden einerseits durch die Möglichkeit bedingt sein, dass der Divisor der Eintheilung im Dividendus nicht aufgeht, andrerseits vorzüglich dadurch, dass man

1) Die Abweichung der Bergaigne'schen Zahlen beruht vermuthlich auf der Berechnung der Lieder VIII, 35—37; s. oben S. 511.

2) Die Vâlakhilyas sind nicht mitgezählt.

3) Hier ist je nach der gewählten Berechnungsweise e n t w e d e r in Col. a o d e r in b eine Einheit anzunehmen. Es handelt sich um das Lied VII, 56.

durch die Adhyâyatheilung nicht die einzelnen Sûktas zerschneiden wollte. Nun waren, wie mir scheint, für die Aufgabe, die Integrität der Sûktas mit der annäherungsweisen Durchführung der Normalzahl zu vereinigen, zwei Lösungen denkbar. Entweder man rechnete, wo die normale Zahl der Praçnas vor dem Ende eines Liedes zum Abschluss kam, den Adhyâya bis zum Ende desselben weiter, nahm also für den Adhyâya die nächsthöhere mögliche Zahl von Praçnas über der Normalzahl an. Oder man suchte die Annäherung an die Normalzahl entweder nach oben oder nach unten, je nachdem im einzelnen Falle mit einer grösseren oder einer geringeren Zahl von Praçnas der Norm näher zu kommen war. Bergaigne (II, 38) schreibt den Ordnern der Adhyâyatheilung das zweite Verfahren zu; er präcisirt dasselbe exact dahin, dass die Adhyâyas mehr oder weniger als die von ihm angenommene Normalzahl von 61 Praçnas haben konnten, so dass die Differenz „im ersten Falle kleiner sein musste als die Hälfte des längeren der beiden Sûktas, die den Adhyâya von aussen begrenzen, im zweiten Falle kleiner als die Hälfte des längeren der beiden Sûktas, die ihn von innen begrenzen, d. h. des ersten und des letzten“. Dass der Vorzug der grösseren Einfachheit auf der Seite des zuerst bezeichneten Verfahrens ist, scheint klar. Ob in der That die Ordner der Eintheilung das eine oder das andre gewählt haben, wird sich in den Praçnazahlen in der Weise verrathen, dass dieselben entweder um einen Mittelpunkt der am häufigsten vertretenen Zahl sich einigermassen gleichmässig nach oben und nach unten gruppiren, oder dass sie von diesem Mittelpunkt sich nur nach oben entfernen: wenigstens wird das Eine oder das Andre im Grossen und Ganzen der Fall sein müssen, denn im Einzelnen können aus der fraglichen Behandlung der Zahlen von unsrer Col. a und b, aus Interpolationen und Verstümmlungen des Textes, vielleicht auch aus Ungenauigkeiten in dem Verfahren der Ordner Störungen des Grundverhältnisses hervorgehen. Nun lehren die vorliegenden Zahlen so viel in jedem Fall auf den ersten Blick, dass die Normalzahl nur 60, 61 oder 62 sein kann. Ueber diesen Zahlen haben wir nicht wenige höhere: 64, 65, 66 u. s. w., aber durchaus nicht in entsprechender Weise niedrigere wie 57, 58 u. s. w. Somit deuten die Zahlen auf ein Hinausgehen der Ordner über die Normalzahl nur in höherer Richtung[1]); ist dies aber der Fall, so ist damit natürlich zugleich entschieden, dass von den Zahlen 60, 61 und 62 nur die erste die Normalzahl sein kann. Wir supponiren also, dass man

1) Man könnte entgegenhalten, dass der Unterschied in dem Auftreten der höheren und der niederen Zahlen sich auch daraus erklären lässt, dass ein Text wie der Ṛv. leichter Interpolationen als Verstümmlungen erleiden konnte. Aber Zahlen, die in solcher Ausdehnung durch Interpolationen verschoben sind, könnten sich nicht leicht einer solchen positiven Norm, wie sie sogleich aufgewiesen werden wird, fügen.

dem Adhyâya 60 Praçnas resp. die nächsthöhere mögliche, d. h. zu einem Sûktaschluss führende Zahl gab, so dass also die in Columne c verzeichnete Praçnazahl des letzten Sûkta jedesmal grösser sein muss als die Differenz zwischen der Praçnazahl des ganzen Adhyâya und der Zahl 60. Prüfen wir daraufhin zunächst alle Adhyâyas, deren Praçnazahl feststeht, d. h. bei denen Col. a und b leer ist. Dieselben entsprechen der Norm sämmtlich mit Ausnahme von III, 7 und VII, 2: bei diesen beiden würde eine Veränderung der Zählung um je einen Praçna genügen, den Fehler zu beseitigen. Was sodann die Adhyâyas betrifft, bei welchen Columne a und b in Betracht kommen, so stellt sich leicht heraus, dass die Zahl von a in einigen Fällen der Hauptsumme hinzugerechnet werden muss, in andern Fällen ihr nicht hinzugerechnet werden darf, um die Norm durchzuführen: die Art, wie das Prâtiçâkhya sich über den betreffenden Punkt ausspricht, lässt uns in der That eben dies erwarten. Anders liegt die Frage in Bezug auf Columne b. Hier ergiebt sich offenbar, dass die betreffenden Zahlen nicht zu rechnen sind, mit andern Worten, dass die Ordner der Adhyâyatheilung ganze Verse, die schon einmal dagewesen waren, ein zweites Mal nicht von Neuem zählten. Die Nichtberücksichtigung der Zahlen von b führt in der That acht Fälle, die sonst anomal sein würden, auf die Norm zurück: II, 4. 5. 7; V, 2. 4; VI, 3. 8; VIII, 4: andrerseits verwandelt die betreffende Berechnungsweise nirgends einen Fall, der sonst normal sein würde, in einen unregelmässigen. Als fehlerhaft bleibt zunächst der Adhyâya V, 5 übrig; hier wird durch die Nichtberücksichtigung der Zahl von b der Fehler wenigstens vermindert und auf einen Praçna zurückgeführt. Endlich sind die beiden letzten Adhyâyas der ganzen Sammlung anomal; sie haben einige Praçnas zu viel. Der an dieser Stelle hervortretende Anstoss erklärt sich leicht genug: wenn die ganze Saṃhitâ einige Praçnas mehr enthielt, als dass die Eintheilung genau hätte aufgehen können, so lag es nahe, eben die letzten Adhyâyas über das Normalmass zu verstärken. Sehen wir von dieser so durchsichtigen Verletzung der Regel ab, so bleiben, wie wir gezeigt haben, bei unsrer Auffassung des Theilungsverfahrens als fehlerhaft nur die drei Adhyâyas III, 7; V, 5; VII, 2 übrig, bei welchen allen je ein einziger Praçna genügt, um die Regel herzustellen: ein Resultat, dessen Annäherung an die vollkommene Regelmässigkeit die von Bergaigne erreichte Annäherung wesentlich überwiegt. Vermuthungen zur Erklärung der bei jenen drei Adhyâyas sich zeigenden Ungenauigkeit sollte man vielleicht nicht versuchen [1]; dass

---

1) In Adhy. VII, 2 würde die Zusammenfassung der Dvipadâs IX, 67, 16 —18 zu einem Verse, in Adhy. III, 7 die Berechnung von IV, 39, 5. 6 oder 42, 1. 2 als Praçna den Fehler beseitigen: Auffassungsweisen, die natürlich und naheliegend sind, wenn sie auch der strengen Consequenz nicht entsprechen.

den Ordnern der Eintheilung ein paar unerhebliche Fehler oder Inconsequenzen bei ihren Zählungen passirt sind, wird man nicht für ausgeschlossen halten können.

Scheint somit aus den Zahlen der Praçnas selbst eine befriedigende, den blossen Zufall hinreichend ausschliessende Erklärung des bei der Adhyâyatheilung beobachteten Verfahrens sich zu ergeben, so bleibt uns nur noch übrig, nachträglich das bisher unberücksichtigt gelassene Zeugniss der Tradition über diesen Punkt heranzuziehen. Das Prâtiçâkhya sagt (XV, 15):

te (scil. praçnâḥ) shashṭir adhyâya upâdhikâ vâ
sûkte 'samâpte yadi te samâptâḥ.

Also g e n a u das Resultat, zu dem wir auf selbständigem Wege gelangt sind: und dies in einer Tradition, welche sich im Uebrigen durch gute Orientirtheit über den betreffenden Kreis von Fragen empfiehlt. Somit glauben wir als hinreichend gesichertes Ergebniss dieser Untersuchungen den Satz aussprechen zu dürfen, dass die Adhyâyatheilung, wenn man das bei ihr beobachtete Verfahren richtig auffasst, kein Mittel zur Feststellung von Interpolationen in der Ṛiksaṃhitâ bilden kann.

Haben इति und च bisweilen die Bedeutung von आदि?

Von

O. Böhtlingk.

In dieser Zeitschrift habe ich bei Gelegenheit der Besprechung von G. Bühler's Uebersetzungen verschiedener Sûtra dieses mit Entschiedenheit geläugnet. Bühler bestand auf seiner Ansicht in eben dieser Zeitschrift und jetzt hat er in der Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, Bd. 1, S. 13 fgg. dieser Frage einen besonderen Artikel gewidmet, in dem er die Auffassung der indischen Commentatoren durch Herbeiziehung neuer Stellen zu rechtfertigen sucht.

Auch Pâṇini soll an zwei Stellen zweifellos und an einer Stelle wahrscheinlich इति in der Bedeutung von „und so weiter" angewandt haben. Betrachten wir die Stellen genauer. 3, 1, 140 heisst es ज्वलितिकसन्तेभ्यो णः und 3, 2, 141 शमित्यष्टाभ्यो घिनुण्. Hier lassen sich ohne Weiteres ज्वलिति und शमिति durch ज्वलादिभ्यः und शमादिभ्यः wiedergeben. Aber darum ist इति noch nicht = आदि, sondern die nachfolgenden Wörter कसन्तेभ्यः und अष्टाभ्यः sind es, die uns zwingen ज्वल् und शम् hier als Collectiva zu fassen, d. i. als die im Dhâtupâṭha mit ज्वल् und शम् beginnenden Gruppen von Wurzeln. Ohne die nachfolgenden, die Grenze angebenden Wörter würde ज्वलिति und शमिति nichts Anderes bedeuten als „ज्वल्, so" oder „ज्वल्, dieses" und शमिति „शम्, so" oder „शम्, dieses". Aber, so wird man mir einwerfen können, sprechen nicht लोहितादिकतन्तेभ्यः 4, 1, 18 und डतरादिभ्यः पञ्चभ्यः 7, 1, 25 offenbar dafür, dass इति in den beiden oben erwähnten Sûtra gerade so gebraucht wird wie आदि in den so eben angeführten, dass also dort इति = आदि ist? Wenn Bühler diese Stellen gegenwärtig gewesen wären, hätte er sie ohne Zweifel gegen meine Auf-

fassung vorgebracht und geglaubt, dass mir dadurch jeglicher Ausweg verlegt werde. Ich finde aber den Ausweg ohne zu irgend einer Spitzfindigkeit meine Zuflucht zu nehmen. Ich behaupte nach wie vor, dass ज्वल् und शम् auch an und für sich ohne इति Gruppen bezeichnen können und in dem angegebenen Falle auch müssen, weil ich bei Pâṇini 7, 2, 75 किरश्च पञ्चभ्यः und 7, 3, 98 रुदश्च पञ्चभ्यः finde, was so v. a. किरादिभ्यश्च प° und रुदादिभ्यश्च प° besagt. Auch hier ist es das nachfolgende Zahlwort, das किर् und रुद् zu Gruppen stempelt. Sollte ein Anhänger des „Undsoweiter“ es wirklich wagen zu behaupten, dass hier च = इति = आदि sei? Dann müsste aber च, da wir das „und“ hier nicht missen können, eine doppelte Function haben, sowohl „und“ als auch „und so weiter“ ausdrücken.

Prüfen wir nun die dritte Stelle aus Pâṇini's Grammatik. 3, 1, 41 soll विदां कुर्वन्त्विति nach der Kâçikâ besagen: „विदां कुर्वन्तु und andere derartige Bildungen“, d. i. „nicht nur die 3. Pl. Imperat., sondern auch die 3. Sg. und Du., überhaupt alle Imperativformen“. 3, 1, 42. 6, 1, 119. 3, 113. 7, 1, 43. 2, 64. 4, 74. 8, 1, 43. 60 fgg. 64. 2, 70. 101 fg. und 3, 43 sehen wir इति in ganz ähnlicher Verbindung stehen ohne dass es der Kâçikâ beifällt des इति wegen etwas nicht Erwähntes hinzuzufügen. 7, 2, 34 führt Pâṇini neunzehn unregelmässige vedische Formen mit nachfolgendem इति auf. Dieses soll nach der Kâçikâ hier प्रदर्शनार्थम् stehen, weil sie noch eine 20. Form hinzuzufügen hat. Wenn diese Pâṇini gegenwärtig gewesen wäre, hätte er sich wohl nicht gescheut auch diese noch zu erwähnen. Ueberdies soll इति nach 7, 4, 65 nach achtzehn vedischen Formen प्रदर्शनार्थम् gesetzt worden sein, aber die Kâçikâ erwähnt dessen ungeachtet keine neue unerwähnte Form. Die allergrösste Wahrscheinlichkeit spricht also dafür, dass Pâṇini auch mit विदां कुर्वन्तु nur diesen Plural gemeint hat, weil ihm nur dieser in an eine Mehrzahl von Personen gerichteten Edicten als solenne Formel vorgekommen war.

Aus der Sûtra-Literatur werden keine neuen Belege beigebracht, sondern nur wiederholt, dass unter den von इति oder इति च aufgezählten Dingen nicht selten solche fehlten, die, wie aus andern Schriften zu ersehen sei, nicht fehlen dürfen. Nun frage ich, ob es irgend wahrscheinlich sei, dass bei einem und demselben Autor, wie auch Bühler zugeben muss, diese Partikel bisweilen durchaus

keine Ergänzung erfordert, da die Aufzählung eine vollständige ist, in anderen Fällen dagegen so v. a. „und so weiter“ bedeuten soll? Ist es nicht rationeller zu sagen, dass इति oder इति च unter ganz gleichen Verhältnissen stets dasselbe besagen, und dass der Autor ein oder mehrere Dinge, wenn sie nothwendig hierher gehören, einfach übersehen habe, und dass derjenige, der dieses Versehen zuerst bemerkte, इति oder इति च auf jene spitzfindige Weise gedeutet habe, um den Autor, dem er grosse Achtung schuldig war, von jeglichem Vorwurf zu befreien? Von der Richtigkeit dieser meiner Erklärungsweise wird sich vielleicht auch Bühler überzeugen, wenn ich ihn auf ein Sûtra Pâṇini's aufmerksam mache, in dem ihm Kâtjâjana nachweist, dass er fälschlich „sechs“ statt „sieben“ sage, Patańgali dagegen erklärt, dass Pâṇini doch eigentlich sieben meine. Das Sûtra 6, 1, 6 lautet: जक्षित्यादयः षट्, was, man mag जक्षित्यादयः in जक्षिति + आदयः (dieses wahrscheinlicher) oder in जक्ष् + इत्यादयः zerlegen, nur bedeuten kann: „die sechs mit जक्ष् beginnenden Wurzeln“. Das Vârttika Kâtjâjana's zu diesem Sûtra verbessert: जक्षित्यादिषु सप्तग्रहणं वेवीत्यर्थम्. Patańgali rechtfertigt den grossen Grammatiker mit den Worten: सप्तैवेमे धातवः पठ्यन्ते। जक्षभ्यस्तसंज्ञो भवति। इत्यादयश्च षट्। जक्षित्यादयः षट्[1]). Solche gute Freunde haben auch die Verfasser der Sûtra gefunden.

Schliesslich komme ich zu den Lexicographen. Dass diese इति auch durch आदि erklären und in dieser Bedeutung verwenden, darf uns nicht überraschen, da sie würdige Schüler und Nachbeter der Commentatoren sind. Hierbei muss ich aber doch bemerken, dass die Bedeutungen प्रकार und आदि nicht ohne Weiteres identificirt werden dürfen. Die ursprüngliche und einzige Bedeutung von इति ist „so“, und diese wird durch प्रकार bezeichnet. प्रकारवचने werden nach Pâṇini 5, 3, 23 fgg. auch तथा, यथा, सर्वथा, इत्थम्, कथम्, कथा u. s. w. gebildet. In dem aus Hemak'andra's Liñgânuçâsana von Bühler angeführten Beispiele अपत्यमिति नियताः bedeutet अपत्यमिति, wie der Autor zunächst sagt, अपत्यमित्यनुक्ताः[2]);

1) Daran, dass Pâṇini वेवी mit Absicht ausgeschlossen hätte, ist gar nicht zu denken.

2) नियतालिङ्गवचनाः bei Bühler ist ein Druckfehler für नियतलिङ्गवचनाः.

und erst an zweiter Stelle heisst es अपत्यादयः. Dass अपत्यम् hier eine bestimmte Gruppe von Wörtern bezeichnen muss, ergiebt sich aus dem Plural नियताः. Dieses ist also ein ganz ähnlicher Fall wie der oben besprochene in den zwei Sûtra des Pâṇini. Das zweite, einem andern Werke Hemak'andra's entnommene Beispiel ist unvollständig mitgetheilt: wir ersehen nicht, was im Text nach पाणिगृहीतीति folgt. Der Commentar sagt: इतिशब्दः प्रकारार्थः und führt ganz auf dieselbe Weise gebildete Wörter auf.

Das aus dem Commentar zum Gaṇaratnamahodadhi entlehnte Beispiel गौरश्वो हस्तीति जातिः ist ein Beleg für die Bedeutung प्रकार von इति, und die Bedeutung आदि fehlt unter der unglaublichen Zahl von Bedeutungen, die hier dieser Partikel gegeben wird. Ich habe Nichts dagegen, wenn man das Beispiel durch „Wörter (Begriffe) wie Rind, Pferd, Elephant sind Gattungsbegriffe" wiedergiebt, was aber doch nicht gleichbedeutend mit „Rind, Pferd, Elephant und so weiter" ist.

Zur Erbauung des Lesers will ich noch erwähnen, dass die Commentatoren इति am Schluss einer Aufzählung auch durch „gerade so viel, nicht mehr und nicht weniger" erklären, also durch das gerade Gegentheil von „und so weiter". Zu Kaṇâda's Sûtra (1, 1, 5) पृथिव्यापस्तेजो वायुराकाशं कालो दिगात्मा मन इति द्रव्याणि bemerkt ein Commentator: इतिकारो ऽवधारणार्थः । तेन नवैव द्रव्याणि नाधिकानि न न्यूनानि वेत्यर्थः. Eben so beim 7. Sûtra.

Ich komme zu च. Dass dieser Partikel die Commentatoren und Lexicographen auch die Bedeutung „und so weiter" geben, ist eine bekannte Sache. Aber neu und höchst interessant ist die Entdeckung Kielhorn's [1]), dass in der grammatischen Literatur erst die Verfasser der Kâçikâ dieselbe aufstellen und dass sie, wenn sie mit Hülfe dieses „und so weiter" etwas bei Pâṇini Fehlendes nachtragen und erklären, ihre Weisheit, wie in vielen Fällen nachzuweisen ist und für andere mit aller Wahrscheinlichkeit vermuthet werden darf, den Nachträgen vorangehender Grammatiker entnommen haben. Patańģali, der das von Pâṇini in der Bedeutung „und" nach meiner Zählung 838 mal verwandte च in der mannichfaltigsten und gezwungensten Weise erklärt, giebt, wie Kielhorn versichert, der Partikel च nie die Bedeutung „und so weiter". Dieses müsste doch auch Bühler stutzig machen. Wenn man behauptet, dass ein alter Autor च in vielen Hunderten von Fällen in der einfach an-

1) Indian Antiquary, 1887, August, S. 251, Artikel 22.

reihenden Bedeutung „und, auch“ und in einigen wenigen Fällen in der von „und so weiter“ gebraucht hätte, so ist dies ein schwerer Vorwurf. Was nützen seine Lehren und Vorschriften, wenn man diese Methode, wozu man ja das volle Recht hätte, nicht nur in einigen unschuldigen Fällen anwendet, sondern auch dann, wenn es sich um das Wohl und Wehe eines Menschen handelt? Welche harte Strafen könnte nicht ein unmenschlicher Richter, wenn ihm eine solche Interpretation des च gestattet würde, über ganz geringe Vergehen verhängen?

Aus älteren Schriften führt Bühler für die Bedeutung „und so weiter“ zwei Stellen an. Die eine, Vasishṭha 11, 2, habe ich schon in dieser Zeitschrift Bd. 39, S. 484 besprochen und mich gegen Bühler's Auffassung von च erklärt. Darauf antwortete Bühler im selben Bande S. 706 und ich wiederum im 40. Bde., S. 145. Die zweite Stelle soll Kaṇâda 1, 1, 6 sein. Hier werden 17 Guṇa (bei Bühler fehlen drei) aufgezählt; der letzte ist प्रयत्नाश्च, und dieses च soll nach den Commentatoren die noch fehlenden 7 (bei Bühler fehlt einer), die sie nachtragen, einschliessen. Hierzu bemerkt Bühler: „The sixth Sûtra mentions only seventeen qualities, while it is evident from other passages of Kaṇâda's work that he admitted seven others“. Daraus, dass die fehlenden sieben an anderen Orten des Werkes erwähnt und besprochen werden, kann noch nicht geschlossen werden, dass sie bei Kaṇâda für Cardinal-Guṇa oder für Guṇa überhaupt gegolten hätten. Nur die Nichterwähnung des शब्द् könnte uns befremden, würde sich aber dadurch erklären lassen, dass er als Guṇa ganz besonderer Art von Kaṇâda angesehen und ausführlicher besprochen wird. Auch wäre es ganz unerklärlich, wenn Kaṇâda, da er doch im vorangehenden Sûtra die Dravjâṇi und im nachfolgenden die Karmâṇi vollzählig aufführt, bei den Guṇa sieben unerwähnt gelassen hätte. Er kennt eben nur 17 Cardinal-Guṇa, die übrigen sind später hinzugefügt worden. Frägt man mich, warum Kaṇâda in diesem Sûtra च verwendet, während in dem vorangehenden und nachfolgenden unter ganz gleichen Verhältnissen इति steht, so vermag ich keinen andern Grund anzugeben als den von variatio delectat.

Die Beispiele aus den Wörterbüchern, die sich ohne Mühe bedeutend vermehren liessen, beweisen nur, dass die Lexicographen die Commentare gelesen haben, in denen च durch आदि erklärt wird, und dass diese Bedeutung in ihren metrisch abgefassten Werken ihnen sehr zu Statten kam.

Anzeigen.

P. Ascherson et G. Schweinfurth, *Illustration de la Flore d'Égypte.* Le Caire, 10 Février 1887. 238 S. 4⁰. Extrait du vol. II des Mémoires de l'Institut égyptien. [Wien, Holzhausen.]

Als reife Frucht mehr als zwanzigjähriger Arbeit legen die Herren Verf. in den Mémoires de l'Institut égyptien die vollständige ägyptische Flora vor: Aegypten ist durch diese Publication unter die botanisch am Genauesten erforschten Gebiete eingetreten.

Wenig europäische Länder können sich solcher Theilnahme der Botaniker rühmen, wie Aegypten. Seit Forskål's (1761—2) und besonders Delile's (1798—1801) grundlegenden Forschungen hat sich eine lange Reihe hervorragender Forscher und Sammler mit der Flora Aegyptens — deren älteste Spuren bis zu den pflanzlichen Funden der Monumente hinauf verfolgt wurden — beschäftigt, und als abschliessendes Resultat dieser regen wissenschaftlichen Thätigkeit darf die vorliegende Publication angesehen werden.

Sie enthält neben gründlicher und umsichtiger Benutzung früherer Forschungen die Ergebnisse der Untersuchungen und Sammlungen, die Schweinfurth durch 11 Jahre an Ort und Stelle angestellt hat, und die Resultate der drei Forschungsreisen Ascherson's auf dem betreffenden Gebiete.

Die botanischen Ergebnisse, deren Werth durch die Aufnahme aller in Aegypten im Freien cultivirten Pflanzen erhöht wird, können in der Zeitschrift nicht gewürdigt werden: wenn wir dennoch dem Werke hier einige Zeilen widmen, so geschieht es, um die linguistische Leistung der Verfasser nach Gebühr zu würdigen und die Aufmerksamkeit der Fachgenossen auf den reichen Schatz einheimischer, meist arabischer Pflanzennamen zu lenken, der in dem Werke niedergelegt ist. Die Verf. haben sowohl aus ihren literarischen Hilfsquellen als aus dem Volksmunde die Namen sorgfältig gesammelt, haben auf die Transscription, über welche die Vorrede Rechenschaft ablegt, sehr genau geachtet und was sie vielleicht übersehen hätten, wurde durch die Revision Spitta Bey's und besonders durch die gewohnte Bereitwilligkeit Wetzstein's berichtigt und ergänzt. Das Werk ist dadurch zu einer reichen und verlässlichen

Quelle für dieses Gebiet des arabischen Sprachschatzes geworden, verlässlich sowohl in Beziehung auf den Lautbestand als in der Fixirung der Bedeutung. Es hat sich hier die berufenste Kenntniss der Sache mit der sorgfältigsten Beachtung der Sprache vereint, um die arabische — auch die berberische und nubische — Lexicographie auf einem durch einseitige philologische Arbeit nicht zu bewältigenden Gebiete wesentlich zu fördern.

Die Benutzung der fremdsprachlichen Pflanzennamen ist durch ein genau gearbeitetes, ab und zu das im Texte Mitgetheilte berichtigendes Register sehr bequem gemacht. Eine besondere Publication dieses Verzeichnisses in arabischer Schrift und beigegebener lateinischer Uebersetzung würde manchem Fachgenossen, dem das Werk selbst nicht zugänglich ist, willkommene Hilfe gewähren. Ich kann nicht schliessen, ohne den Herren Verfassern im Namen unserer Wissenschaft für die schöne Gabe Anerkennung und herzlichen Dank auszusprechen.

Szegedin, August 1887.

Immanuel Löw.

Berichtigung.

S. 366 Z. 9 ist zu lesen: Wetzstein, Socin und Cherbonneau.

Sage und Glaube der Osseten.

Von

H. Hübschmann.

A. Die Sage von den Narten.

Von der ossetischen Heldensage berichtet — meines Wissens — in Deutschland zuerst Klaproth, der in seiner „Reise in den Kaukasus und nach Georgien“ (Halle und Berlin 1812) I, p. 443 folgendes bemerkt: „Die Mündung des Urup ist 90 Werst unter der des grossen Indshik. An diesem Flusse scheint die alte Festung gewesen zu sein, die in den Ossetischen Heldensagen Uarp-pfidar [1]) (Festung Uarp) hiess, drei Tagereisen hinter der grossen Kabardah lag, und von ihrem Helden Bahhteras, dem Sohn des Chammitz [2]), auf eine wundervolle Art erobert wurde, indem er sich in eine Kanone laden und in die Stadt schiessen liess“. Lange verlautet dann nichts mehr über diese Sagen und deren Helden, die sogenannten Narten, bis uns Schiefner durch seine Publicationen (Ossetische Sprüchwörter, Mélanges russes IV, p. 291 flg., 1862; Ossetische Texte, Mélanges asiatiques, 1863; Ossetische Sagen und Märchen, Mélanges asiatiques, 1867, alles zusammen in den Osetinskie Teksty [3]), Petersburg 1868) näher mit ihnen bekannt macht. Zunächst giebt Schiefner zum 78. Sprichwort („Die nartischen Menschen lieben alle“) folgende Anmerkung: „Nach den Bemerkungen Tschonkadse's sind die Narten ein Zwischending zwischen Menschen und Engeln, also wohl Heroen, über deren Heldenthaten es bei den Osseten Lieder giebt, welche sie unter Begleitung eines geigenartigen Instruments vortragen. Tschonkadse besass mehrere solcher Lieder, in welchen die Thaten der Helden Batrad [4]), Urüsmanak [5]), Tsopan und Sawloch gefeiert wurden. Ungefähr 12 Werst unterhalb der Festung Nazran

1) *fīdar*, dig. *fēdar* heisst fest, Feste.
2) Batraz, Sohn des Xämi̯ts, s. p. 529.
3) Im Folgenden als Sch citirt.
4) Batraz.
5) Uri̯zmäg.

an der Sundsha befindet sich ein Steinhäuschen, das Gebeine der in der Sage fortlebenden Narten bedeckt. Diese Gebeine sollen sich 2000 Jahre erhalten haben und sind von den verschiedenen tschetschenzischen Völkerschaften bis zur Ankunft der Russen verehrt worden und noch jetzt sollen die Inguschen dieselben öfters mit Leinwand bedecken. Die Sage von den Narten besteht bei verschiedenen Völkern des Caucasus. Sowohl die Kumücken als die Awaren wissen von ihnen und letztere bezeichnen mit diesem Namen jetzt einen Riesen". Darauf theilt Schiefner die Sage von Batjradz, Sohn des Xämjts (Oset. Teksty p. 43—50) und die vom Narten Urjzmäg (71—86) mit und fügt der letzteren die folgende Anmerkung hinzu: „In Betreff der Narten giebt Tsorajew die Nachricht, dass diese gigantischen Naturen sich in häufigem Kriege mit höheren Mächten (dzuar) [1]) befunden und auch häufig den Sieg davon getragen haben sollen. Er macht von den Narten folgende namhaft: Sozürüqo, Bätäqo, Soslän, Xämüc, Urüzmäg und Tšeläsxän. Von diesen Namen kommen auch bei den Kabardinern Sozürüqo, Xämüc und sein Sohn Bat'üradz, vielleicht auch Urüzmäg unter dem Namen Ozirmeg vor. Vergl. die Sagen und Lieder des Tscherkessen-Volks, gesammelt vom Kabardiner Schora-Bekmursin-Nogmow, bearbeitet und mit einer Vorrede versehen von Adolf Bergé, Leipzig 1866, S. 29, wo die Namen also geschrieben werden: Ssosiroko, Osirmeg, Chimasch und Batiras".

Schliesslich hat Wsewolod Miller [2]) bei einer Reise in den Kaukasus im Jahr 1880 die im vollen Untergang begriffenen ossetischen Nartensagen in Wladikawkaz, Alagir und Sadon aus dem Munde ossetischer Greise gesammelt und in seinen Ossetischen Studien I (Moskau 1881) im Original mit russischer Uebersetzung und werthvollen Anmerkungen veröffentlicht, wodurch die ossetische Heldensage dem des Ossetischen und Russischen Kundigen zugänglich geworden ist. Dieselbe weiteren Kreisen zugänglich zu machen, ist der Zweck dieser im Wesentlichen auf Miller's Ossetischen Studien [3]) I und II beruhenden Abhandlung, in der ich 1) eine

---

1) Ueber dieses häufig vorkommende Wort sei hier bemerkt, dass es ursprünglich Kreuz (= georg. *jwari*) bedeutet, dann aber auch die Bedeutungen: heiliger Ort (Opferstätte, Bethaus), Heiligthum, Geist, Heiliger angenommen hat. Vgl. Miller, Osset. Stud. II, 240 flg. — Schon dieses Wort verräth georgisch-christlichen Einfluss.

2) Vor Miller haben drei andere russische Gelehrte einige Nartenerzählungen in russischen — mir nicht zugänglichen — Zeitschriften mitgetheilt, vgl. Miller, Osset. Stud. I, p. 6—7.

3) Als M I und M II citirt. Andere von Miller angezogene Abhandlungen russischer Zeitschriften waren mir, wie eben bemerkt, nicht zugänglich. Sonst ist noch benutzt Klaproth, Reise in den Kaukasus und nach Georgien, Bd. I, 1812, Bd. II, 1814 (siehe besonders II, p. 577—616 „Von den Osseten", eine ungeordnete Zusammenstellung werthvoller Nachrichten, die Klaproth in Moz-

Uebersicht über das Personal der ossetischen Sage, 2) eine Uebersetzung der eigentlichen Nartensagen, soweit dieselben von Miller ossetisch-russisch publicirt worden sind [1]), geben will.

I. Das Personal der Sage.

Die in der ossetischen Sage auftretenden Personen sind die Narten mit ihren Freunden und Feinden, die Riesen und die höheren, über- und unterirdischen Wesen.

1. Die Narten [2]).

Die Narten sind ein in der Sage lebendes Geschlecht von Helden der Vorzeit, die als solche mit wunderbaren Eigenschaften und Fähigkeiten ausgerüstet sind. Sie wohnen natürlich im Kaukasus und machen Streifzüge bis ans schwarze Meer und über dasselbe hinaus. Ihre Zahl ist gering, sie scheinen überhaupt nur ein Dorf auszumachen, das Nartendorf [3]). Als die vornehmste Familie derselben gelten — in den in Wladikawkaz aufgezeichneten Stücken M I, Nr. 1—11 — die Bora's (*Bora-tä*) [4]), deren Mitglieder die berühmten Narten sind; eine zweite Familie sind — bei Schiefner — die Aborqva's, zu der die Narten Büräfärnįg und Tšeläsxan gehören; die übrigen Familien aber, wie die Alägas (*Alägatä* M I, 38, 18, 30, *Alagatä* 46, 23), zu deren Hochzeitsfest der Narte Xämįts geht und von denen er ein Mädchen zur Geliebten nimmt, sowie die einzelnen Personen, mit denen die Boras sonst in Berührung kommen, werden nicht als Narten bezeichnet und gehören offenbar nicht zu ihnen.

Bilden die Narten, wie ich annehme, eine Dorfgemeinschaft, so dürfte man auch erwarten, bei ihnen die ständischen Unterschiede der Osseten [5]) wieder zu finden. Letztere unterscheiden in der Haupt-

dok „theils von den Eingebornen selbst theils durch die freundschaftliche Verwendung der P. P. Jesuiten" (Reise I, VI) gesammelt hat) sowie auch Koch, Reise durch Russland nach dem kaukasischen Isthmus, 1843.

1) Die Sagen, welche in loser Beziehung zu den Nartensagen stehen, und diejenigen, welche Miller als Varianten nur russisch publicirt hat, werden im Folgenden nur im Auszug mitgetheilt oder in den Anmerkungen kurz berücksichtigt.

2) Nach ihnen ist im Ossetischen der Mais benannt: Nartenkorn = *nartxor*, dig. *nartixvar* Gassiew 7, M I, 149.

3) *Nartiqäu* M I, 34, 3. Ossetische Dörfer werden nach der in ihnen herrschenden Familie benannt. — Liegt das Nartendorf am *Saqolaflusse* (M I, 26, 16) und führt über diesen die Nartenbrücke (M I, 52, 7) zum Nartendorf? Von den Gassen des Dorfes wird M I, 34, 24 die *Saqolagasse* genannt.

4) In dem am Sadon'schen Silberbergwerk aufgezeichneten Stücke Nr. 14 heissen sie dagegen Äxsnärtäkka's (*Äxsnärtäkkatä*), die hier zu den Boiria's (*Boiriatä*) zu Gaste gehen und später der Blutrache wegen sie bekämpfen.

5) Vgl. Klaproth II, Nachtrag XII: „Ausser ihren fremden Herrn, den Badillathe und Tscherkessate [siehe V und XI], haben die Dugurr noch ihre eigenen Aeltesten, welche den Namen Eldär führen. Diese besitzen eben-

sache zwischen Edelleuten (*väzdan*), gemeinen Leuten (*sauläg*)[1], Knechten (dig. *kosäg*, tag. *kūsäg*) und Sclaven (*tsaγar*)[2]. Von den Narten nun sind wohl die mit Namen genannten als Edelleute zu denken bis auf Sịrdon, der einmal (M I, 16, 4) als *sauläg* bezeichnet wird, Knechte der Narten werden M I, 48, 26, Sclaven aber nirgends erwähnt. An der Spitze des ossetischen Dorfes stehen gewöhnlich ein oder zwei Aelteste, die *Äldar* genannt werden (Klaproth II, 608; Koch, Reise II, 106), von den Narten aber wird keiner Äldar genannt, wiewohl Urịzmäg der älteste der Bora's ist und der Narten „ältester“ (*Nart xistär*[3]) Sch 84, 14, vgl. *xistäirag* 84, 16) heisst. In Nr. 14 (s. p. 525, Anm. 4) scheint der uns hier genannte Kantsịsär Xvändon der Äldar der Narten zu sein.

Die Narten tragen nach M I, 28, 9 rothe Kleider, sie spielen und tanzen am Saqolaflusse (M I, 26, 16), sonst aber wird von ihnen im Allgemeinen kaum etwas weiteres ausgesagt.

Die Namen der einzelnen Narten[4]) klingen nicht ossetisch[5]). Dies zusammen mit dem Umstand, dass die Nartensagen sich auch bei andern Völkern des nördlichen Kaukasus[6]) finden und keinerlei iranischen Hintergrund zeigen, spricht dafür, dass diese Sagen in Ossetien eingewandert sind, um, wie es scheint, in der neuesten Zeit wieder aus dem Gedächtniss der Osseten zu schwinden.

Folgendes sind die Personalien der einzelnen Narten.

Sasana[7]) ist die Mutter der Bora's: des Urịzmäg und des Xämịts, denen als dritter Sozrịqo zugesellt wird, obwohl er nicht der Sohn der Sasana ist[8]). Eine ältere Schwester der

---

falls gekaufte oder gefangene Leibeigene, die sie in der Hauswirthschaft gebrauchen, und auch freie Diener, welche ihren Herrn und Wohnort verändern dürfen. Freie Bauern können sie weder zur Aufwartung nehmen noch einzeln verkaufen oder verschenken, wohl aber haben sie das Recht ganze Dörfer mit ihren Einwohnern zu veräussern. Geraubte und gekaufte Sklaven werden als ein wirkliches Eigenthum angesehen“ u. s. w.

1) *sauläg* — „Benennung eines Standes zwischen dem Knecht (*kūsäg*) und dem Äldarenstande (der Badiljatä und Tsargosatä), — ein freier Stand, der anfangs den Äldaren nicht steuerpflichtig war. Einige Saulägfamilien, die sich auf äldarischen Grund und Boden ansiedelten, bezahlten den Besitzern eine bestimmte Abgabe“ M I, 118, Nr. 9.

2) Rosen p. 32: *kusag* Arbeiter, *tsaγar* Sclave (pers. *čākar* Fird. I, 476, 5 servus, famulus (v. Stackelberg)).

3) *xistär* = der älteste (im Gegensatz zu *kästär* = der jüngste M I, 36, 4 v. u.), bei Sjögren: der Aelteste, bei Rosen 32: Aelteste, Schulze, auch Befehlshaber; *äldar* bei Sjögren: Aelteste, Vorsteher, Befehlshaber, bei Rosen 32: Herr, bei Sch 92: Häuptling. Vgl. M I, 96, 11.

4) Das Wort Narte selbst = kabardinisch *nart*, tschetschenzisch *närt*, awarisch und kumükisch *nart* M I, p. 7.

5) Mit Ausnahme des Namens Būräfärnịg M I, 30, 4.

6) Siehe die einleitenden Bemerkungen p. 524 und M I, 7—8.

7) M I, 46, 2.

8) M I, 46, 1 v. u.

Bora's wird M I, 36, 3 v. u. erwähnt, aber nicht genannt, auch den Namen des Mannes der Sasana[1]), des Vaters der Bora's erfahren wir nicht. Als sich Vastįrdži um die Gunst der — bereits verheiratheten — Sasana bewirbt, weist sie ihn zurück, aber Vastįrdži geduldet sich bis zu ihrem Tode und besucht sie dann mit Hengst und Hund im Grabe, worauf sie von ihm die Satana (Schwester und später Frau des Urįzmäg), von dem Hengst ein Füllen (später die scheckige Stute Durdura[2]) des Urįzmäg) und vom Hunde einen Welp, der ein guter Jagdhund wird, gebiert.

Urįzmäg ist der älteste Sohn der Sasana, Bruder des Xämįts und (uneigentlich) des Sozrįqo, Mann der Satana[3]), seiner Schwester[4]). Er hat von Satana einen Sohn, Namens Asana, der bei den Wassergeistern erzogen wird. In Nr. 14 (M I, 72) schützt Asana die Narten gegen die Azn-Söhne, die er tödtet, ist aber gewaltthätig gegen die Boirias, die ihn durch List fangen und in einer Grube verborgen halten. Bei Schiefner tödtet Urįzmäg, als er zu den Wassergeistern kommt[5]), durch Zufall seinen Sohn, ohne ihn zu kennen, doch erbittet sich der Knabe in der Unterwelt Urlaub auf kurze Zeit und unternimmt mit Urįzmäg eine Beutefahrt ans schwarze Meer. Im Kampfe der Narten gegen die Stadt Tįnt ist es ein anderer Knabe, der Sohn einer Hexe, der dem Urįzmäg beisteht. Von der Frau des Vastįrdži wird Urįzmäg in eine Hündin verwandelt und wirft junge Hunde, später wieder zum Narten geworden bleibt er die Nacht bei der Frau des Vastįrdži.

Urįzmäg wird der Narten Aeltester (*xīstär*)[6]) genannt, bei Schiefner erscheint er meist im grossen Pelz und wird häufig als „der alte“ (*zärond*) bezeichnet. Im Jenseits sitzen die Seligen mit Urįzmäg im Paradies zusammen M I, 114, 3 v. u.

Satana ist die Tochter der todten Sasana und des Vastįrdži, die Schwester und Frau des Urįzmäg, die Mutter des Asana, den sie bei den Wassergeistern, ihren Verwandten[7]), geboren und ihnen zur Erziehung überlassen hat[8]). Sie gilt als Muster einer tüchtigen Frau und ist bei ihrer Klugheit der beste Berather ihres Mannes und der Narten, denen sie öfter aus höchster Noth und Verlegenheit hilft. Auch für sich selbst weiss die kluge Frau Rath, als ihr Mann entdeckt, dass sie sich durch eine Art Tischchen-

1) M I, 46, 4—5 sagt Sasana: „ich werde Niemandem willfahren ausser meinem Manne“.

2) M I. 40, 20.

3) Ueber eine andere Frau des Urįzmäg, Namens Älda vgl. M I, 159.

4) Genauer: Stiefschwester (nach unserer Auffassung).

5) Ein Adler trägt ihn auf einen schwarzen Stein im schwarzen Meer, von da steigt er zu den Wassergeistern hinab. Sch 74, 5; 76, 3.

6) Sch 84, 14, 16.

7) Worauf die Verwandtschaft beruht, erfahren wir nicht.

8) Sch 76, M I, 72.

deck-dich vom Safa-Sohn hat verführen lassen. Ueber ihren Antheil an der Geburt des Sozrʒqo s. u.

Xämʒts[1]) (dig. Xämits M I, 100, 20), der jüngste Sohn der Sasana, der jüngere Bruder des Urʒzmäg, heirathet ein Mädchen von den Xädmäst Psältä, welche, als sie sich von Xämʒts trennen muss, ihm zwischen die Schultern bläst, in Folge dessen eine Geschwulst entsteht, aus der Batraz durch Soslan herausgeschnitten wird. Ein Mädchen von den Aläga's, die ihn verschmäht hatte, bestraft er mit Hülfe des Arqʒz-Zahnes und nimmt sie dann zur Geliebten. Er tödtet einige Vastʒrdži s und Vatsilla's, fordert den Melik der Stadt Tʒnt zum Kampfe und wird von diesem mit List besiegt und getödtet. Bei Schiefner wird Xämʒts von den Narten Buräfärnʒg und Tšeläsxan erschlagen.

Nach der localen Tradition von Stur-Digor[2]) (M I, 100) nahm Xämʒts ein Mädchen der Tausultans[3]), der ersten Familie unter den Biaslans, zur Frau und wurde später von den Verwandten seiner Frau erschlagen, da diese — ganz mit Unrecht — glaubten, er behandele seine Frau schlecht.

Sozrʒqo gilt als Bruder der Bora's Urʒzmäg und Xämʒts, ist aber auf unnatürliche Weise geboren. Vastʒrdži harnt auf die Hosen der Satana, die auf einem Stein in der Sonne trocknen, der Stein wird schwanger, und als er nach der bestimmten Zeit von Satana aufgeschnitten wird, kommt Sozrʒqo[4]) heraus „dem Eise ähnlich". Im Spiel mit den drei Söhnen des Büräfärnʒg[5]) gewinnt er deren rechte Arme, dann ihre Bärte, endlich ihre rechten Augen. Darauf geht er nach dem Xäzm-felde hinterm schwarzen Meer zu Eltaγan, dem Sohne des Kutsʒg, um dessen goldene Kopfhaut als Kragen für seinen Pelz zu gewinnen. Nachdem er den Eltaγan überlistet und getödtet hat, besiegt er den Mukkara, Sohn des Tarʒk im Knöchelspiel und zieht auch diesem die goldene Kopfhaut ab, die ihm die Mädchen des Nartendorfes als Kragen an seinen aus Kopf- und Barthaaren erschlagener Männer angefertigten Pelz nähen müssen.

---

1) Nach diesem Narten heisst der Fahnenhafer: Bart des Xämʒts, *Xämʒtsʒ rixi* Gassiew 5.

2) Klaproth II, Nachtrag XI: „Istir-dugurr oder Hochdugurr, welches das beträchtlichste (Dorf) ist und 300 Häuser zählt".

3) Ueber die tscherkessische Fürstenfamilie der Tausultans s. Klaproth, Reise II, 583—84.

4) Vgl. Bergé, Sagen und Lieder des Tcherk. Volks, p. 29: „Die Einen sagen, Ssosiroko sei im Stein geboren; Andere, dass er aus dem Leibe seiner todten Mutter ausgeschnitten sei, überhaupt aber gilt er für einen unehelichen Sohn". Ebenda p. 30: in Liedern wird gesagt, „dass Ssosiroko vom Adyche-Helden Osirmeg erzogen werden".

5) Der Narte Büräfärnʒg wird hier (M I, 30, 4) und bei Sch 43 erwähnt. Siehe p. 530.

Nach einem Streit mit Uri̥zmäg, in dem Sozri̥qo behauptet hatte, seine Frau [1]) sei besser als die Frau des Uri̥zmäg [2]) und er selbst diesem überlegen, will Sozri̥qo sich das Leben nehmen, wird aber von Satana mit Hilfe ihres Schwagers Tšiläxsärtton davon abgehalten, dessen Schwester gezwungen wird Sozri̥qo's Braut zu werden.

Die älteste (*xistär*) Schwester der Bora's [3]) lebt nach M I, 36, 3 v. u. in der Stadt Ti̥nt, ebenda lebt aber auch nach M I, 40, 9 und 1 v. u. der Schwager (*siaxs*) der Bora's Tšiläxsärtton, der also der Mann jener Schwester der Bora's sein wird. Dieser Tšiläxsärtton hält den Sozri̥qo davon ab, sich das Leben zu nehmen und bietet ihm seine Schwester zur Frau an, die sich aber weigert einen „nartischen Mann" zu heirathen. Die Narten ziehen deshalb gegen Ti̥nt, der Sohn einer Hexe unterstützt ihr Unternehmen, wird aber von Tšiläxsärtton, der von Gott drei (immer treffende) Pfeile hat, zum Tode verwundet. Die Narten nehmen die Stadt, und die Schwester des Tšiläxsärtton muss wohl oder übel einwilligen, den Sozri̥qo zu heirathen.

Batraz [4]) ist der Sohn des Xämi̥ts und der gewaltigste der Narten. Er wird aus einer Geschwulst in Xämi̥ts Schultern geboren, ins Meer geworfen, vom himmlischen Schmied Kurdalägon zwei Wochen lang geglüht und wieder ins Meer geworfen, wodurch er stählern wird. Er wohnt gewöhnlich im Himmel bei Kurdalägon; wenn er sich von dort auf die Erde begiebt, fängt er an zu glühen und muss, um sich zu kühlen, das Eis eines halben Gletschers auf den Kopf legen. Als sein Vater Xämi̥ts vom Melik der Stadt Ti̥nt getödtet wird, und die Narten, um Xämi̥ts zu rächen, Ti̥nt belagern, lädt er sich selbst in eine Kanone und lässt sich gegen Ti̥nt schiessen, das er so erobert. Dem Riesensohn Bädzänäg, der die Narten beraubt und beleidigt, reisst er Arm und Seite aus. Er ist der Feind der Vatsilla's und Vasti̥rdži's [5]) und würde sie sämmtlich tödten, wenn Gott sich nicht auf deren Klagen und Bitten entschlösse, den Batraz zu opfern. Er sendet das Balsäg-Rad in der Kabardenebene hinter dem Batraz her, dieser flieht und fällt, da ein beim Härten des Batraz roh gebliebener Darm zu brennen anfängt, zu Boden, worauf das Balsäg-Rad über ihn rollt und ihn tödtet [6]). Auf Gottes Geheiss wollen die Engel ihn in die Sopia-Gruft tragen, er aber

1) M I, 40, 9.

2) D. i. Satana.

3) In Nr. 14, wo die Narten nicht Bora's sondern Äxsnärtäkka's heissen, haben auch diese Äxsnärtäkkas eine Schwester Agunda, die mit einem der Boiria's verheirathet ist, gegen welche sie der Blutrache wegen zu Felde ziehen.

4) Bei Schiefner: Bati̥radz.

5) Siehe p. 533 flg.

6) Den Tod durch das Balsäg-Rad sterben in einigen Sagen die Narten Sozri̥qo und Soslan M I, 10, Nr. 4.

lässt seine Gluth auf sie los und tödtet ihrer sechzig. Dann stemmt er seine Beine gegen die Gruft und geht erst hinein, als Gott selbst herbeikommt und drei Thränen auf ihn fallen lässt, aus denen drei Heiligthümer werden.

Bei Schiefner besiegt der junge Batịradz — „mit Augen so gross wie ein Sieb" — die sieben Söhne des Buräfärnịg im Spiel, holt sich seines Vaters Xämịts Pferd, tödtet mit seines Vaters Schwerte den Tšeläsxan [1]) in der Feste Xiz (Sch 45, 12) und haut den sieben Söhnen des Buräfärnịg die Köpfe ab, lässt sich gegen die Festung Sainäg [2]) schiessen und wird schliesslich auf Verlangen der Engel von Gott getödtet, der an einem Tage die Sonne mit der Hitze eines Jahres auf das kupferne Stück der Hirnschale des Batịradz, den die Engel in eine wasserlose Gegend gelockt hatten, scheinen lässt, wodurch diese glühend wird und den Tod des Helden herbeiführt [3]).

Soslan spielt in Miller's Texten eine weit unbedeutendere Rolle als ihm vermuthlich ursprünglich zukam. Er schneidet (M I, 16, 15) die Geschwulst des Xämịts auf, aus der Batraz geboren wird; er zieht (im 14. Stück) mit Urịzmäg auf Beute aus, wird als Freund der Herrscherin der Winde (M I, 74, 1—2) bezeichnet, und fungirt beim Schmaus als Anordner und Austheiler (urdịgịstäg M I, 74, 14). Nach M I, 114, 8, 10—11 hat er die Festung Gori genommen und die Seligen ziehen im Jenseits mit ihm auf Raub aus.

In einer nur russisch mitgetheilten Erzählung bei M I, 147 wird Soslan ähnlich wie Sozrịqo aus einem Stein geboren und von der Frau des Xämịts erzogen, dann wird er wie Batraz von Kurdalägon (der dazu Wolfsmilch in sein Bassin giesst) gehärtet, er schiesst sich in die Stadt Gori, plündert sie und macht die schöne Agunda [4]), um die andere Narten vergebens gefreit hatten, zu seiner Frau. Nach M II, 261 wird von seinem Tode dieselbe Legende erzählt wie vom Tode des Batraz [5]).

Sịrdon (dig. Sirdon M I, 102, 8) gehört zu den Narten (Sch 48, 5), ist aber nur ein Sauläg, d. i. ein gemeiner Mann

---

1) Die Narten Buräfärnịg und Tšeläsxan vom Geschlecht Aborqva (Sch 44, 11) sind hier die Mörder des Xämịts.

2) Ein „Sainäg-äldar" (der Äldar von Sainäg) wird bei M I, 9—10 erwähnt: derselbe ist in manchen Erzählungen einer von den Mördern des Xämịts und zu seiner Tochter steht Batraz in Beziehung.

3) Dazu passt, dass Batraz auf dem Weg vom Himmel zur Erde so heiss wird, dass er sich das Eis eines halben Gletschers auf den Kopf legen muss. Es gab über den Tod des Batraz offenbar zwei Berichte, die in Millers Text miteinander vermischt sind.

4) Agunda ist in Nr. 14 die Schwester der Äxsnärtäkka's, die Frau eines Boiria's.

5) Ueber das sogenannte „Grab des Soslan" vgl. M II, 261. Die Digoren bitten den Soslan um gutes Wetter; sie nennen den Regenbogen Soslans Bogen (Soslani ändurä) M II, 285.

(M I, 16, 4), während er in Nr. 14 der Bruder der Äxsnärtäkka's[1]) (M I, 72, 2 v. u.) genannt wird. Er ist sehr klug und listig, aber dabei ein Schelm und Bösewicht, der den Narten Schaden zufügt, wo er kann und sie höhnt, wenn sie in Noth sind. Er beleidigt die Frau des Xämįts, so dass sie ihren Mann verlassen muss (M I, 16), belügt und schädigt den Urįzmäg (M I, 44), hetzt die Äxsnärtäkkas gegen die Boirias (M I, 72—74), höhnt den Bēzan und verursacht, dass dessen Sohn nicht wieder lebendig wird (M I, 78), führt die Narten im Gebirg irre (M I, 137) und verspottet und beleidigt dieselben bei einer Hungersnoth (Sch 71). Einmal rettet er die Narten vor dem Zorn des Batraz, um diesen dann gegen die Engel (Zad's und Davägs) zu hetzen (Sch 48), er kennt und verräth die unterirdische Höhle, in der sich Soslan mit Agunda vor dem Neide der andern Narten verborgen hatte (M I, 147), er allein weiss die Zahl des Heeres der Äxsnärtäkkas (M I, 76) u. s. w. Er erscheint zweimal in Begleitung einer Hündin, die bei Sch 71 über die kraftlos daliegenden Narten springt und deren Bärte beleckt und bei M I, 102, 8 dazu dient, die Wächter des Gebirgs-Vastįrdži zu täuschen.

2. Die Riesen.

Die Riesen (dig. väyug, pl. väigutä), von Gott vor den Narten geschaffen, gelten als älteste Bevölkerung Ossetiens und besitzen unermessliche Grösse und Stärke (M I, 121). Im Verkehr mit den Narten erscheint nur Bädzänäg (M I, 26), der Sohn des blinden Riesen, der mit Vater und Schwester auf dem Berge wohnt. Als er von dort die Narten am Saqolafluss spielen und tanzen sieht, geht er zu ihnen, beleidigt und beraubt sie, bis Batraz vom Himmel kommt und ihm Arm und Seite ausreisst. Nun will er sich wie Batraz von Kurdalägon härten lassen, verbrennt aber dabei. Sonst sind bei M I, 92 noch drei Riesenbrüder genannt, Äfsadäg, Xaraxsēi und Afsambīt, die, obwohl weit schwächer als andere Riesen, doch ungeheure Kraft besitzen.

3. Die höheren Wesen.

Xtsau, Xutsau (Gott) gilt zwar als höchstes Wesen[2]) und wird auch häufig genannt, ist aber in Wahrheit für die Narten (wie für die Osseten) nicht von grosser Bedeutung. Die Engel beklagen sich bei ihm öfter über die Narten, besonders über Batraz, und da er „ohne Engel nichts machen kann" (M I, 24, 20) lässt er — obwohl nur gezwungen und ungern — den Batraz, den er seinen Pflegesohn (I, 26, 10) nennt, durch das Balsäg-

---

1) So heissen die Narten in Nr. 14.

2) Oft Gott der Götter (*Xtsautį Xtsau*) genannt, z. B. M I, 62, 2.

rad tödten. — Satana steigt auf einen Thurm mit drei Honigkuchen und einer Flasche Branntwein und bittet Gott, viel Schnee fallen zu lassen, was auch geschieht (Sch 79). — Den Darädzans gewährt Gott jede Bitte (M I, 60, 3); dem Tšiläxsärtton hat Gott drei Pfeile gegeben und lässt ihn damit das treffen was er wünscht (M I, 44. 10).

Tšį̈rį̈sti (dig. Kiristi) Christus kommt fast gar nicht in Betracht. Er wird in den Nartensagen nicht, in der von Schiefner mitgetheilten „Rossweihe" ein einziges Mal erwähnt [1]): der goldene Christus, Mariens (Mairäm) Sohn, kommt der Seele an der Paradieses-Pforte entgegen (Sch 38). Diese Erwähnung ist wohl erst dem Einfluss des Christenthums unserer Zeit zu verdanken, in andern „Rossweihen" wird Tšį̈rį̈sti nicht genannt, vgl. M I, 114.

Die „Mutter Maria" s. u.

Die Zäd's und Davüg's [2]) entsprechen einigermassen unsern Engeln und Schutzgeistern [3]). Beide werden meist zusammen genannt. Auf Verlangen der Engel, welche von Batraz verfolgt werden, lässt Gott diesen sterben, befiehlt ihnen aber den todten Batraz in die Sopia-Gruft zu bringen. Als dies die Engel thun wollen, lässt Batraz seine Gluth auf sie los und sechzig von ihnen fallen todt auf ihn. In der Variante bei Sch 49 tödtet Batį̈radz in der Festung Sainäg einige von den Zäds und Davägs, andern zerschlägt er Kopf, Hand oder Fuss, so dass diese sich bei Gott beklagen und den Tod des Batį̈radz fordern. Als er gestorben ist, fliegen viele Zäds und Davägs zu ihm und fallen in Folge seiner Gluthhitze todt auf ihn. — In der russischen Erzählung bei M I, 149 hat Batraz fünf Davägs und sechs Vatsillas getödtet wie auch den Vater des Kornengels, Bor-xvar [4]) ali.

Die hier genannten Zäds und Davägs sind in manchen Erzählungen, wie in Nr. 4 (M I, 24), mit den nun zu nennenden Vatsillas und Vastį̈rdžis identisch, obwohl beide Kategorien gewiss von Haus aus verschieden gewesen sind. Unter Zäds und Davägs waren wohl immer die Engel, Schutzgeister, Heiligen, so etwas wie die himmlischen Heerschaaren im Allgemeinen zu verstehen, die Vatsillas und Vastį̈rdžis dagegen waren ursprünglich bestimmte heilige Wesen, die, vervielfältigt, als besondere Klasse der Zäds und Davägs aufgefasst und dann in manchen Fällen mit ihnen identificirt werden konnten.

1) Auch Muhammed scheint nur in der Rossweihe erwähnt zu werden: Maxamat, der Sohn der Sonne schenkt der in das Todtenreich reitenden Seele einen Sattelgurt M I, 108, 20.

2) Tag. *zäd*, dig. *izäd*, pl. tag. *zädtä* M I, 26, 8, tag. *daväg*, dig. *idaväg* M I, 108, 8, pl. tag. *daudžį̈tä* Sch 49, 6.

3) Vgl. Sch 93, 9: *dä zädį̈ stän* bei deinem Schutzgeist! Das Wort *zäd* = dig. *izäd* ist aus dem Persischen entlehnt, np. *īzad*, zd. *yazata* Engel.

4) *bor* = gelb, *xvar* = Korn.

Vatsilla ist dem Namen nach der heilige Elias (russisch Ilĭja, georg. Ilia); Vastirdži, dig. Vaskērgi (M I, 102, 5) aber der heilige Georg (georg. Giorgi). Die Vorsilbe *Vats-*, *Vas-*, muss heilig bedeuten[1]), obwohl das Wort sonst durchaus unbekannt ist, vgl. Klaproth, Reise II, Nachtrag IX „die merkwürdige Höhle des Heiligen Nicolai, *Uatsch Nicolai-legette*[2]), bei der sie (die Donifars) häufig opfern und den Heiligen in Gestalt eines Adlers sehen wollen“; ebenda VII: „der hohe und kahle Felsen *Afzeg*[3]) *Uasch-Girgis* oder die Nackenhöhe des Heiligen Georgs“ (vgl. Reise II, 393), Reise II, 346: „ein steiler Felsen, auf dessen Gipfel sich die Watzilja-legette oder die Höhle des Propheten Elias befindet, die von den Osseten als ein Heiligthum betrachtet wird, von dem sie viele Wunderdinge erzählen“. Ueber die Verehrung dieser Heiligen bei den Osseten siehe gleichfalls Klaproth, Reise II, 601: „Diese heiligen Stellen sind entweder dem Propheten Elias, der ihr Hauptpatron ist, oder den Heiligen George, Nikolai[4]) und dem Erzengel Michael[5]) geweiht. Nach überstandenen Gefahren oder bei wichtigen Vorhaben kniet der Aelteste des Dorfes bei einem solchen Heiligthume nieder, betet und opfert etwas Speise oder ein Stück seiner Kleidung. Ein wenig gesalzener Fisch, der ein Leckerbissen für sie ist, wird als ein vorzügliches Opfer angesehen. — Da wo Höhlen oder andere Orte dem Ilia (Elias) geweiht sind, bringen sie demselben Ziegen[6]) zum Opfer, deren Fleisch sie essen, das Fell aber auf einem hohen Baume aufspannen. Diese Ziegenfelle verehren sie am Tage des Ilia, damit er von den Feldern den Hagel abhalte und ihnen Fruchtbarkeit schenke“. Ebenda 606: „Wenn jemand vom Blitze erschlagen wird, so halten sie denselben für sehr glücklich, denn sie meinen, der Heilige Elias habe ihn zu sich genommen. Die Hinterbliebenen erheben dann ein Freudengeschrei, singen und tanzen um den Erschlagenen, alles strömt herbei, schliesst sich an die tanzenden Reihen und singt *O Ellai, Ellai eldaer Tschoppei*, d. i. „O Elias,

---

1) M I, 119.

2) *Vatsnikolayi lägättä* M I, 120, 1.

3) *äftsäg* = Hals, Nacken.

4) Nach ihm ist bei den Digoren der 5. Monat (April-Mai) benannt: Nikkola M II, 263.

5) Die oben genannten Heiligen sind viel verehrt im Kaukasus, so Elias bei den Tataren des Kaukasus (Klap. I, 507), bei den Thusch (Klap. II, 294), Elias und Georg bei den Swanen (Radde, vier Vorträge über den Kaukasus p. 60), Georg und Michael bei den Chewzuren (Radde, Die Chewzuren p. 98, 219—220, 268), die ihren Heiligen sogar (heilige) Bierbrauereien errichtet haben (Radde 220).

6) Nach Klaproth II, 283: Schafe. Vgl. M I, p. 120: Ihm bringen sie zum Opfer Ziegenböcke (kozëlŭ) und junge Hammel (barašekŭ) dar, wenn Jemand vom Blitz getroffen wird, sowie am Feste *Xori-bon* (Tag des Getreides). — Ueber die Verehrung des Donner- und Feuer-Gottes bei den Tscherkessen, s. Koch, Reise I, 450.

Elias, Herr der Felsengipfel [1])". In einem taktmässigen Ringeltanze wiederholen sie diese Worte, bald vor- bald rückwärts, indem einer vorsingt und das Chor wiederholt. Dem Erschlagenen werden nach dem Gewitter neue Kleider angelegt, und man legt ihn, auf demselben Platz, in eben der Lage, wo er erschlagen worden, auf ein Polster, und fährt bis in die Nacht mit Tanzen fort. Die Verwandten singen, tanzen und stellen sich ebenso vergnügt, wie an einem Freudenfeste, denn eine betrübte Miene wird für eine Sünde gegen den Elias und für strafbar geachtet. Dies Fest dauert acht Tage, worauf der Erschlagene mit vielen Festlichkeiten und Schmausereien begraben wird, und man auf seinem Grabhügel einen hohen Steinhaufen errichtet. Neben dem Steinhaufen richtet man eine grosse Stange mit dem Felle eines schwarzen Ziegenbockes und eine andere mit den besten Kleidern des Erschlagenen auf".

Vatsilla ist also ursprünglich der heilige Elias, der von den Osseten als Urheber der Gewitter, als Herr über Donner und Blitz sowie als Spender der Fruchtbarkeit verehrt wird. In den Nartensagen sind aber aus einem Vatsilla viele Vatsillas geworden, die zusammen mit den Vastịrdžis von den Narten befehdet werden, vgl. d. folg.

Vastịrdži ist ursprünglich der heilige Georg [2]), für die Osseten der Patron der Männer, die Geissel der Diebe, Räuber, Mörder und Eidbrüchigen, der Beschützer der ehrlichen Leute und der Hausthiere. Er wird als auf einem wunderbaren weissen Pferde reitend gedacht (M II, 242). In den Nartensagen ist von dieser Bedeutung des Vastịrdži nichts zu merken, und es bleibt fraglich, auf welche Weise der heilige Georg sich in den sehr unheiligen Vastịrdži der Nartensagen verwandelt hat. Der letztere hat vielleicht mit dem ersteren von Haus aus gar nichts zu thun. In unsern Sagen tritt nun a) ein bestimmter einzelner Vastịrdži, b) eine Anzahl Vastịrdžis und zwar im Verein mit den Vatsillas auf.

a) Vastịrdži will die Sasana, die Mutter der Boras verführen, als sie ihn aber abweist, wartet er bis zu ihrem Tode, täuscht den am Grab wachenden Xämịts, indem er die Nacht zum Tage wandelt, und besucht dann mit Hengst und Hund die todte Sasana, die in Folge dessen die Satana, das Füllen Durdura und einen Hunde-

1) So können die Worte kaum richtig sein, da der Genitiv vor dem Worte stehen muss, von dem er abhängt. *eldaer* = *äldar* Herr, *tschop* = tag. *t'sūp* M I, 44, 2 (gen. sing. *t'sūppi* 44, 5), *tsup* Sch 6, Nr. 9, vgl. Ss 29, 1: Spitze, Wipfel, Gipfel. Auch ist *tschoppei* (= *t'soppäi*) der Ablativ sing. = von dem Gipfel.

2) Dieser Vastịrdži, dig. Vaskergi ist doch wohl identisch mit dem Aûssi-Gerge der Tscherkessen? Vgl. Bergé, Sagen und Lieder des Tscherkessen Volkes p. 103: „Möge uns Aûssi-Gerge am Tage der schrecklichen Schlacht vertheidigen"; „sein linker Arm erreicht die Kraft eines Blitzstrahles und vor dem Ausholen seines Säbels hält kein Riese stand".

welp gebiert. Ein anderes Mal harnt er auf die Hosen der Satana und aus dem darunter liegenden Steine wird Sozrʒqo geboren. Die Frau des Vastʒrdži verwandelt den Urʒzmäg in einen Hund, nach seiner Rückverwandlung behält sie den Urʒzmäg die Nacht bei sich[1]).

b) Batraz trifft auf seinem Wege von der Erde zum Himmel sieben Vatsillas, schiesst auf sie und tödtet vier von ihnen, während die übrigen drei zu Gott gehen, um sich zu beklagen. Darauf kommt Batraz vom Himmel, trifft sieben Vastʒrdžis, schiesst auf sie und tödtet drei von ihnen, während die übrigen vier zu Gott eilen, um Klage zu führen. Da Gott nicht auf die Klage hört, kommen die Vatsillas und Vastʒrdžis zusammen und beschliessen, selbst den Batraz zu tödten, da Gott sie nicht erhöre. Sie schiessen im Xäzmfelde auf den Batraz, können ihm aber nichts anhaben. Nun schiesst Batraz auf sie und tödtet ihrer sieben, vier Vastʒrdžis und drei Tbavatsillas[2]). Da endlich hört Gott auf die Engel und tödtet den Batraz (M I, 24). Vgl. oben die Zäd's. — Xämʒts trifft sieben Vastʒrdžis, die Gericht halten, schiesst auf sie und tödtet drei von ihnen, während die übrigen vier zu Gott fliehen; darauf trifft er sieben Vatsillas, von denen er vier erschiesst, während die übrigen drei zu Gott fliehen und klagen (M I, 52).

Kurdalägon[3]) ist der himmlische Schmied, der den Batraz härtet und stählern macht (M I, 18), den Riesen Bädzänäg, der gehärtet sein will, beim Glühen im Schmelzofen verbrennt (M I, 28) und den Asana, Sohn des Urʒzmäg, in der Schmiedekunst unterrichtet (M I, 72, 24). Bei Sch 36 besorgt er das Geschirr für das Pferd, auf dem der Verstorbene zur Unterwelt reitet. Vgl. M I, 118, Nr. 11; II, 247—248.

---

1) Ein anderer Vastʒrdži tritt in der Sage auf, welche Miller I, 102 digorisch mittheilt: „Der Berg-Vaskorgi liebte das Gebirge sehr. Er sprach zu Tsänxigol (dem Patron der Salzbergwerke): „ich werde für dich einen schönen Aufenthaltsort ausfindig machen", und setzte ihn nach Xärves. Dort aber war sein — des Tsänxigol — Herz nicht und er fand kein Behagen. Vaskergi setzte in die Schlucht von Zadälesk Wächter über ihn. Sirdon sagte: „wenn du nicht durch die List meiner Hündin entrinnst, so wird man dich tödten". Tsänxigol kroch in das Fell von Sirdons Hündin und ging so bei den Wächtern vorbei. Diese sagten: „es ist Sirdons Hündin". So liess sich Tsänxigol da nieder, wo er jetzt ist. Vaskergi kam und fragte die Wächter: „ist irgend ein Wanderer hier vorbei passirt?" „Wir sahen nichts als Sirdon's Hündin", antworteten sie. „So möge euch Gott verderben", sagte er zu den Wächtern, „ich habe doch zu euch gesagt: lasst keinen Wanderer vorbei!" — damit zog Vaskergi in seinem Zorn sein Schwert und schlug damit auf den Berg. „Warum habt ihr sie nicht so geschlagen?" Der Berg barst bis nach Zadälesk; dann nahm er auch seine Lanze und der Berg spaltete sich: „warum habt ihr sie nicht so durchstochen?" Seine Hiebe sind noch jetzt erkennbar in Zadälesk." Ueber die Lage dieses Dorfes vgl. Klaproth, II, Nachtrag IX.

2) Was die Vorsilbe *tba* (die gewiss nicht ossetisch ist) bedeutet, ist unbekannt.

3) Da *kurd* im Ossetischen Schmied bedeutet, so hat man diesen Namen aus dem Ossetischen deuten wollen, was für *-alägon* bisher nicht gelungen ist.

Barastįr, dig. Barastär ist der Beherrscher der Todtenwelt. Bei Sch 77 erlaubt er einer Seele (dem Sohn des Urįzmäg) auf neun Tage in die Oberwelt zurückzukehren, am neunten Tage muss aber die Seele eilen, vor Sonnenuntergang die Thore der Todtenwelt zu erreichen, da diese bei Sonnenuntergang geschlossen[1]) und vor Tagesanbruch Niemandem wieder geöffnet werden (Sch 86 und 91, Nr. 29). Der Seele des Gestorbenen wird zugerufen: zum Paradiese sei dir der Weg frei! Tritt freien Weges vor Barastįr (Sch 36).

Aminon scheint der Richter im Todtenreich zu sein. Er fragt an der Brücke die Seele, was sie Gutes und Schlechtes gethan hat und weist der guten Seele den Weg zum Paradies (Sch 37). Bei Sjögren (Mélanges russes IV, p. 314, Sch 27) steht Aminon vor der Brücke und fragt die Seele, was sie in der Welt gesehn und gethan habe, obwohl er das alles weiss. Er fragt nur um zu sehen, ob sie die Wahrheit sagt oder lügt. Im ersten Falle passirt sie die Brücke, im andern Falle wird sie zur Hölle geschickt. Vgl. auch M II, 246—247.

Donbįttįr, dig. donbëttär ist der Wassergeist, zu dem die Fischer beten[2]). Seine Töchter sind die Wassernixen (M II, 249). Nach M I, 72 hat Satana ihren Sohn (Asana) den Wassergeistern zur Erziehung übergeben und holt ihn zurück, als die Narten seiner bedürfen. Bei Sch 76 wird Satana als Verwandte der Wassergeister (*donbedtįrtä*) bezeichnet, sie hat den Knaben bei ihnen geboren und zurückgelassen, und als Urįzmäg später zufällig zu den Wassergeistern kommt, tödtet er unabsichtlich den ihm unbekannten Knaben, der sein eigner Sohn ist.

Die „Herrin der Winde" (*vad-ársin*) wird einmal M I, 74, 1 als Freundin des Soslan genannt. Sie trägt ihm die Worte des Sįrdon zu.

Sįfįttär wird nur einmal (M I, 52) erwähnt und erscheint nach dieser Stelle als Wahrsager der Narten. Diese treffen ihn am Eingang der Nartenbrücke und ergreifen ihn, damit er ihnen wahrsage, er aber bittet sie, ihn freizulassen und prophezeit ihnen von der andern Seite der Brücke aus, dass ihre Reise unglücklich sein werde, wie es dann auch der Fall ist.

Safa ist nach M II, 248 der Beschützer der Kette über dem Heerde, des heiligsten Gegenstandes im ossetischen Hause[3]). In den Nartensagen wird nur der Sohn des Safa (*Safay fįrt*) M I, 48—50 erwähnt. Dieser verführt die Satana durch eine Art

1) Vgl. auch Sch 37.

2) „Er hält eine Kette in der Hand und zieht die hinab, welche spät baden. Mit ihm schreckt man die Kinder. Manche sprechen *donbittir* mit Anlehnung an *bittir* Fledermaus" M I, 127.

3) Ueber die Gelegenheiten, bei denen Safa angerufen wird, vgl. M II, 249, 290—291, 293.

Tischchen-deck-dich und lässt, ehe er fortfliegt, im Schlafzimmer der Satana seine Schuhe absichtlich zurück, so dass Urịzmäg Satana's Betrug entdeckt.

Tutịr[1]) wird M I, 72, 1 erwähnt, er ist der Schutzpatron der Wölfe. Vgl. M II, 243.

Ausser diesem Schutzpatron der Wölfe kennen die Osseten noch andere Schutzheilige, die zwar in den Nartensagen nicht erwähnt werden, aber der Vollständigkeit halber hier genannt sein mögen:

Fälwära, der Schutzpatron der Heerde, der sanfteste der Heiligen[2]), dessen Opferspeise ein Brei aus Käse und Mehl (*dzịkka*) ist, M II, 243 und 278.

Äwsati, der Schutzpatron des Wildes, zu dem die Jäger beten, M II, 244—245.

Rịnịbarduag[3]), der Genius, der Krankheiten und Seuchen schickt, resp. vor ihnen bewahrt, M II, 249.

Alardị, dig. Alaurdi, der Genius, der die Blattern schickt[4]), M II, 250—251.

Xutsavị dzuar (Gottes-Heilige), der Beschützer der Ehe und Zeugung, M II, 251.

---

1) Den Namen nach der hl. Theodor? Zu seiner Ehre wird am ersten Tage (Montag) der grossen Fasten ein strenges Fasten gehalten, das Tutịr-Fasten (*Tutịrị komdarän*). Im Herbst wird ihm zum Opfer ein Bock dargebracht (*tutịrị tsau*), mit dessen Fleisch man Andere, die nicht zur Familie gehören, nicht bewirthen darf. M I, 127.

2) Nach ihm ist der 6. Monat bei den Digoren genannt: Fälwära. Bei M I, 96, 20 bedeutet *fälwära* schlechthin „Schutzgeist": *ma kowui sä fälwärä Anigolän* und betet zu ihrem (der Bienen) Schutzgeist Anigol.

3) rịn Krankheit, bar Gewalt, duag = daväg Schutzgeist? M II, 249.

4) Ein Lied an diesen Heiligen findet sich bei M I, 102 im Dialect von Kamunt:

„Verehrung bringen wir dir, lichter Alardị!
vom Weizen des sonnigen Abhangs (ist) dein Fladen!
Ja, Verehrung, lichter Alardị!
vom Getreide (der Gerste) des schattigen Abhangs (ist) der Stoff zum Bier für dich!
Verehrung sei dir, lichter Alardị!
von des Fälwära Heerde dir ein weisses Opferlamm (*nịwondag*)!
Verehrung bringen wir dir, goldner, geflügelter, lichter Alardị!
vom Erlen (umrankenden) Hopfen der Stoff zum Bier für dich!
Misir'sches Silber dein Opferandenken (*nịsainag*),
Imeretische Watte dein Lager.
O, Verehrung, Verehrung bringen wir dir, lichter Alardị!
O, wer Schuldner ist, die lass gesund bezahlen!
O, Verehrung, Verehrung bringen wir dir, lichter Alardị,
ja aus Gold sind deine Flügel". Vgl. M II, 251, 275.

Nịwondag heisst das frühzeitig zur Opferung bestimmte und dazu aufgefütterte Thier der Heerde. *Nịsainag* (Ev. Matth. 5, 23) ist ein Gegenstand (wie Silbergeld, Silberfäden, Watte, etwas Speise), der am Orte, wo die Kuwd (Gebet mit Darbringung) war, niedergelegt wird. — Wer Schuldner ist = wer die Blattern noch nicht gehabt hat. M I, 132.

F**i**r**i**-dzuar, der Beschützer der Zeugung M II, 252. (Was bedeutet f**i**r? Vgl. fir Widder Ss 34 —?)

Madi-Mairäm („Mutter Maria), ein grosser Stein, zu der man die Neuvermählte führt, dass sie viele Knaben „und ein blauäugiges [1]) Mädchen“ bekomme, M II, 252.

Ueber die Verehrung der Maria bei den Tscherkessen s. Koch, Reise I, 446.

B**i**nat**i**-xītsau („Herr des Wohnortes“), der Hausgeist, der in der Vorrathskammer haust, M II, 253.

Ausser diesen Heiligen haben einzelne Dörfer und Familien noch ihre Specialheiligen, zu denen wohl auch der in Miller's Texten genannte Patron der Bienen Anigol (M I, 96, 20—24) und der Patron der Salzbergwerke Tsänxigol (M I, 102, 5 flg.) gehören.

Wie der ossetische Glaube kein eigentlich böses, Gott oder dem Menschen seiner Natur nach feindliches, Wesen kennt, so ist auch der Teufel Xäiräg [2]) keinesweg böser Art, er erscheint vielmehr, wo er persönlich auftritt, als gutmüthig-dumm. Bei M I, 86, 7 flg. wird er von einem Bauer (Sok'ina), der ihn an seinen rückwärts gerichteten [3]) Füssen (I, 88, 3) erkennt, überlistet und bringt dann seinem Hause Glück. Man hat Gewalt über ihn, wenn man ihm den Kopf scheert, und zwar muss das jeden Samstag Abend wiederholt werden, sonst kann er nicht bleiben [4]). Bei Sch 101 giebt er einem Bauernjungen, der, in einer Baumhöhle versteckt, beim Regenwetter trocken geblieben war, ein wunderwirkendes Blatt dafür, dass er ihm sagt, wieso er trocken geblieben ist.

Die Osseten sind jetzt theils Christen, theils (besonders die Vornehmen) Muhammedaner, beides aber im Allgemeinen nur ganz äusserlich [5]). Die ältere Religion ist ein sonderbares Gemisch von Heidenthum und einem aus Georgien in alter Zeit [6]) eingedrungenen und verwilderten Christenthum, worüber die russisch geschriebene und leider noch nicht in eine europäische Sprache übertragene Abhandlung W. Millers „Der religiöse Glaube der Osseten“ M II, 237—301 zu vergleichen ist.

---

1) „Blaue Augen und blondes und rothbraunes Haar finden sich häufig bei den Osseten; recht schwarzes Haar aber fast niemals“. Klapr. 587.

2) Im Plural xäirädžitä die Teufel M I, 20, 8 und 20.

3) *füstäma aräst.*

4) Die Familie Sok'ina bringt noch jährlich dem Teufel („unserm guten Bruder“) in der Vorrathskammer bei Dunkelheit eine specielle Familien-kuwd. M I, 90.

5) „Eigentlich haben die Dugurr gar keine Religion“ Klaproth II, Nachtrag XII.

6) Nach georgischen Quellen hat die Königin Thamar (ums Jahr 1200) die Osseten zum Christenthum bekehrt (Klaproth II, 600); 1752 wurde von den Russen die „Ossetische Kommission“ gestiftet, um von neuem die Osseten zu bekehren (Klapr. I, 360, 373, 383, II, 607).

II. Uebersetzung [1]).

1. Wie Batraz geboren wurde.

Xämi̥ts hatte sich eben auf die Wanderschaft begeben, als ihm ein Knabe [2]) begegnete. Dieser bat den Xämi̥ts: „erlaube, dass wir drei Tage zusammen herumziehen". Sie gingen und es wurde dunkel, aber in ihre Hände fiel nichts, was zum Abendessen getaugt hätte. Der Knabe sagte zu Xämi̥ts: „jetzt können wir vor Hunger nicht schlafen gehen. Bleibe hier bei den Pferden, ich will etwas herbeischaffen". Er lief auf den Wildberg [3]) und trieb das Wild mit sich fort, erlegte das beste davon und lud es auf seinen Rücken, das übrige aber trieb er dem Xämi̥ts zu. Indessen schlief Xämi̥ts, bis jener ankam. Da sagte der Knabe: „ich habe dich für den besten Mann gehalten". Jene Nacht schmausten sie und der Knabe wartete dem Xämi̥ts auf [4]). In der Frühe erhoben sie sich und der Knabe sagte: „ich kann mit dir nichts mehr anfangen".

Am Morgen empfand Xämi̥ts Reue: „warum habe ich den Knaben nicht gefragt? Aus dem Geschlechte, aus dem er stammt, hätte ich gern ein Mädchen gefreit". Darauf rief er ihm nach: „warte Knabe, ich habe noch etwas mit dir zu reden". Als der Knabe stehen blieb, sagte Xämi̥ts zu ihm: „ich möchte wissen, aus welchem Geschlechte du stammst, denn aus diesem möchte ich ein Mädchen freien, auf dass [5]) mir ein dir ähnliches Kind von ihr geboren werde". Der Knabe antwortete ihm: „ich gehöre zu den Xädmäst Psältä und habe noch eine Schwester, die wir dir geben wollen; wenn aber Jemand ihr einen Vorwurf macht, so wird sie sich tödten, oder du musst sie dahin bringen, woher du sie geholt hast". Xämi̥ts ging mit dem Knaben, nahm aus seiner Tasche das Brautgeld [6]) für sie (die Verwandten) und zahlte es ihnen. Darauf führte er seine Frau fort, brachte sie auf

---

1) Als Hülfsmittel dienen mir die russische Uebersetzung W. Millers und die Glossarien von Sjögren, Rosen und Bischof Joseph. Ein vollständiges Wörterbuch fehlt leider noch, ist aber von W. Miller in Aussicht gestellt.

2) *läppū* = Kind, Knabe, Jüngling, Junggesell. Dieser Knabe wird anderswo (M I, 9) Atseko, Sohn des Btsep genannt.

3) *si̥rdti̥ k'uldi̥mmă*, letzteres nach M I, 117 von *k'uldi̥n* T, *k'uldun* D sklonŭ gory (Bergabhang), vgl. aber *k'uldum* Hügel Ss 29, 1 und *kuldi̥m* sklonŭ gory BJ 484; zu unterscheiden von *k'ildim* Rücken, Rückgrat Ss 33, 1, *či̥ldi̥m* Rücken BJ 506, *č'i̥ldi̥m* Rücken (des Hundes) M I, 56, 26, *k'ildun* D Rücken M I, 110, 4 v. u.

4) Vgl. Ss 40, 2: *lak'ad kanin* dienen.

5) *käd* eigentlich: ob wohl, vielleicht, möchte doch!

6) Ueber den Brautpreis, vgl. Klaproth II, 597—598: „Die ossetischen Aeltesten (Eldàr) verheirathen sich auch mit den Töchtern Tscherkessischer Edelleute (Uzden) und dann beträgt der Brautpreis oft bis 1000 Silberrubel dem Werthe nach".

den kupfernen Thurm [1]) und hielt sie dort. Hier lebte sie lange. Wann war Si̯rdon gegen die Narten nicht boshaft? Eines Morgens kam er zu ihr, schaute nach ihr zum Thurme hinauf und sagte zu ihr: „o Verfluchte [2])! o Hure! Ist etwa Deinesgleichen niemals zu den Narten gekommen? Wie lange willst du oben auf dem Thurme sitzen und nicht herunterkommen?“ Darauf rief die Frau den Xämi̯ts herbei, und als er zu ihr heraufkam, hub sie mit kläglicher Stimme an und sagte: „Si̯rdon, der nur euer Sauläg [3]) ist, hat mich beleidigt, und ich kann nun nach solcher Beleidigung nicht länger hier bleiben. Bringe mich in meines Vaters Haus“. Xämi̯ts war damit einverstanden, dass sie ging. Darauf sagte die Frau: „ich hätte dir einen solchen Knaben aufgezogen [4]), wie noch nie einer gewesen wäre. Nun will ich ihn dir zwischen die Schultern hauchen: wenn ich hauche, wird zwischen deinen Schultern eine Geschwulst entstehen, zähle deren Monate und schneide sie dann auf, es kommt ein Knabe heraus und diesen wirf ins Meer“. Damit hauchte sie ihm zwischen die Schultern. Xämi̯ts aber brachte seine Frau in ihres Vaters Haus, und als ihm nun die Stelle zwischen den Schultern anschwoll, bemitleideten ihn die Narten, indem sie sagten: „ein Geschwür hat sich gebildet“. Darauf zählte Xämi̯ts die Monate, und als die Zeit der Geburt gekommen war, stieg er auf den kupfernen Thurm, rief den Soslan [5]) herbei und liess ihn die Geschwulst aufschneiden. Ein Knabe sprang hervor und sie warfen ihn ins Meer, wo er wie ein Berg wurde. Darauf kamen Mi̯sirbī und Badri [6]), von der Familie Bora, ans Meer und baten ihn: „wirf doch auch uns einen von den Ochsen, welche im Meere sind [7]), heraus!“ Er aber sagte zu ihnen: „schaffet den Uri̯zmäg herbei, und wenn ihr ihm den Kopf scheeret [8]), so will ich euch Ochsen herauswerfen“. Darauf

---

1) „Die Häuser des Dorfes liegen sehr zerstreut, und in dem Umkreis einer Mauer stehen oft fünfe derselben und ein Schiessthurm. — In jedem Dorfe findet man ein besonderes fünf bis sechs Faden hohes Gebäude, das als Zufluchtsort bei einem Ueberfall dient“. Klapr. II. 609. Vgl. Koch, Reise II. p. 15, 113.

2) *nalat* Ev. Joh. 7, 49.

3) Siehe p. 526, Anm. 1.

4) *sqomi̯l kodtaïn* 16, 7, vgl. *sqomi̯l sä kodta* 48, 6 er zog sie auf, *sqomil kanin* aufwachsen Ss. 40, 2, *sqomi̯l käni̯n* Sch 9, Nr. 46 auffüttern (die Jungen), *sqomi̯lsti̯* Sch 100, 5 sie wuchsen heran.

5) In einer Variante unserer Erzählung (M I, 9) erscheint für Soslan: Satana.

6) Misi̯rbi und Badri werden M I, 58 68 wieder erwähnt, dort sind sie die Brüder des Amiran und werden Darädzan's genannt. Die Geschichte, in der sie auftreten, ist georgischen Ursprungs und hat mit den Narten-Sagen ursprünglich nichts zu thun, vgl. p. 567. Die Bora's sind sonst die Söhne der Sasana: Uri̯zmäg, Xämi̯ts und Sozri̯qo.

7) Die Meerochsen werden auch in der Geschichte von Amiran, Mi̯sirbī und Badri M I, 64, 23 erwähnt.

8) Die Osseten scheeren nur den Kopf, nicht den Bart. Sch 36, Nr. 46.

gingen sie nach Hause und sagten zu Uri̯zmäg: „ein Mann, grösser als ein Berg, ist im Meere und hat zu uns gesagt: schaffet den Uri̯zmäg herbei, und wenn ihr ihm den Kopf scheeret, so will ich euch Ochsen geben und auch selbst mit euch gehen". Da stand Uri̯zmäg am Morgen auf und ging mit ihnen an die Küste des Meeres; als sie ihm den Kopf schoren, erhob sich Batraz im Meer und sagte: „ist es nicht eine Schande, wie [1]) ihr ihm den Kopf scheeret?" Darauf nahm er selbst mit beiden Händen zwei Ochsen, ging an das Ufer aufs Land, zog aus seiner Tasche ein Rasirmesser und rasirte dem Uri̯zmäg den Kopf. Danach bat er sie: „holet mir das Pferd meines Vaters Xämi̯ts, dass ich darauf nach Hause reite". Als sie das Pferd des Xämi̯ts ihm brachten, setzte sich Batraz darauf, sowie er es aber mit den Knien drückte, zerbrachen die Rippen des Pferdes und es starb. Da sagte Batraz: „holet mir das Pferd des Uri̯zmäg [2])", und sie brachten es ihm, Batraz setzte sich darauf und es trug ihn kaum. Als er nach Hause gekommen war, sagte er: „so werde ich nicht zum Kampfe mit den Leuten taugen, da ich Fleisch und Knochen bin; ich will mich härten und stählern werden". Darauf steckte er sechzig Tuman [3]) in seine Tasche, ging zu Kurdalägon und sagte zu ihm: „sei so gut [4]) und härte mich, damit ich zu Stahl werde". Kurdalägon antwortete: „ich möchte dich wohl härten, aber du wirst im Feuer verbrennen". Batraz aber sagte zu ihm: „was immer aus mir wird, ich muss doch gehärtet werden". Darauf holte Kurdalägon Steine, legte ihn in den Schmelzofen unter die Steine und blies ihn von einem Samstag bis zum andern an. Als seine Zeit gekommen war, sagte Kurdalägon: „wohlan! ich will nach Batraz sehen, jetzt wird er verbrannt sein, und ich will seine Knochen wegwerfen". Wie er zu ihm kommt, sitzt [5]) Batraz im Feuer und schaut zu. Da sagte Batraz zu ihm: „wenn du mich glühen willst, so thue es ordentlich, wenn nicht, so scherze nicht mit mir; gieb mir die Zither, dass ich sie schlage". Da gab ihm Kurdalägon die Zither und er schlug sie. Darauf holte er andere Steine, fing von neuem an ihn zu glühen und blies ihn eine Woche lang an. Als seine Zeit gekommen war, sagte Kurdalägon: „wohlan! jetzt will ich nachsehen, ob er noch nicht durch und durch geglüht ist". Als er ihn erblickte, sagte Batraz: „sei so gut und lass mich nicht kalt werden, sondern wirf mich ins Meer". Nachdem er ihn ins Meer geworfen

---

1) Miller: dass (čto). Im Text steht *kud*, das in der Regel „wie" bedeutet, selten nur (M I, 96, 1) „dass".

2) Die scheckige Stute (Sch 80, 7) Durdura, vom Hengst des Vasti̯rdži mit der Sasana erzeugt.

3) Ein Tuman = 10 Rubel Silber.

4) Wörtlich: deine Gunst gebe Gott!

5) Wörtlich: als er zu ihm kam, sitzt etc. Diese Ausdrucksweise ist häufig.

hatte, schwand für eine Woche das Wasser im Meer und es blieb trocken. Dort wurde Batraz zu Stahl, und als er von da wegging, kam auch das Meer wieder [1]).

2. Wie Xämi̥ts, der Vater des Batraz getödtet wurde.

In der Stadt Ti̥nt lebte ein Melik [2]). Xämi̥ts begab sich dorthin vor dessen Thür und sagte: „wir sind (hier) Herr und ausser uns ist Niemand Herr". Darauf sagte der Melik: „bringt mir diesen Hundewelp her, da er gesagt hat: ausser uns ist Niemand Herr". Wen immer er nach ihm aussandte, alle tödtete Xämi̥ts und liess selbst ihm sagen: „ich gebe dir eine Woche Frist, dass du zu mir herauskommst auf das Kabardenfeld [3])". Als es noch drei Tage bis zu dieser Frist waren, sagte der Melik: „Xämi̥ts ist ein starker Mann, so will ich doch die Hexe fragen, ob sie mich etwas lehren kann". Er ging zu ihr und fragte sie. Sie sagte zu ihm: „des Xämi̥ts Pferd stammt von den Teufeln, verschaffe dir ein Wolfsfell und hänge es an den Hals deines Pferdes, so wird das Pferd des Xämi̥ts dir sein Vordertheil nicht zuwenden". Der Melik that so und begab sich dann auf das Kabardenfeld, auch Xämi̥ts kam zur festgesetzten Zeit. Das Pferd des Xämi̥ts kehrte sein Vordertheil dem Melik nicht zu, und so fing Xämi̥ts an zu fliehen: mit Willen floh er nicht, sein Pferd trug ihn fort, und er konnte es nicht zurückhalten. Darauf begann der Melik ihn zu verfolgen, tödtete ihn und band ihn auf sein Pferd. Nun lief das Pferd mit dem Todten auf dem Rücken nach Hause und wieherte (vor der Thür). Die Hausgenossen des Xämi̥ts sprachen: „das ist das Wiehern unseres Pferdes, aber es ist noch nicht Zeit zur Rückkehr für unseren Wanderer". Und sie traten zu ihm hinaus und sahen: an ihrer Thür steht das Pferd mit dem Todten auf dem Rücken. Da sagten die Hausgenossen zu dem Todten: „wenn du von hinten getödtet bist, so werde licht [4]); wenn du von vorn

---

1) Eine Variante zu dieser Erzählung theilt Miller I, 148—150 russisch mit. Xämi̥ts trifft auf der Jagd einen Knaben, der ihm allerlei Freundlichkeiten erweist. Er ist aus der Familie Tsanka und hat eine (hässliche) Schwester, die Xämi̥ts heirathet und in der Tasche mit sich herumträgt. Da Si̥rdon ihn deshalb verhöhnt, bringt er die Frau zu ihren Verwandten zurück, aber aus einer Geschwulst in seinem Rücken wird Batraz geboren. Dieser erschlägt 5 Davägs, 6 Vatsillas und den Vater des Kornengels Bor-xvar-ali, in Folge dessen sieben Jahr lang bei den Narten kein Getreide mehr wächst ausser Narten-korn (d. i. Mais). Als Batraz ausreitet, donnert es über ihm, „weil er den Elia erschlagen", und da er nichts gegen den Donner vermag, stirbt er vor Zorn. Gott sendet die Propheten, dass sie die Seele aus dem Leib des Batraz lassen und letzteren in der himmlischen Sopien-Gruft bestatten.

2) *mälik* Fürst = arab. *malik*. Bei Verf Etym. p. 128 ist fälschlich *mäli̥k* (für *mälik*) gedruckt. Vgl. Ss 32 *malik*.

3) *Käsäg*-feld.

4) Gelange ins Paradies.

getödtet bist, so mögen dich die Teufel forttragen; von vorn freilich hätte dich Niemand überwältigt, aber sie haben dich mit List von hinten getödtet“. Darauf sagten die Narten: „wir müssen gegen den Melik der Stadt Ti̥nt kämpfen, doch geht es jetzt nicht [1]), da Batraz nicht hier ist. Batraz war zu dieser Zeit bei Kurdalägon. Da sammelten die Narten ihre Krieger und sandten den Abendwind zum Morgenwind, den Morgenwind zu Batraz, dass er gehe und ihm sage: „deinen Vater hat der Melik getödtet, so wollen wir gegen die Stadt Ti̥nt ziehen, deinen Vater zu rächen [2]), komm du auch selbst her“. Darauf sagte der Wind zu Batraz: „deinen Vater hat der Melik getödtet; wenn du sitzest, stehe auf und gehe; wenn du stehst, setze dich nicht wieder, sondern geh schnell!“ Als Batraz vom Winde hörte, dass man seinen Vater getödtet hätte, erhob er sich zum Gehen, aber seine Geliebte versteckte im Schlafzimmer seine Waffen, Flinte, Schwert und Schild. Er aber ging, erbrach die Thür des Schlafzimmers mit der Hand und nahm seine Waffen.

Als er vom Himmel zur Erde ging, fing er an zu brennen; er riss von einem Gletscher die Hälfte Eis ab und legte es auf seinen Kopf, um sich zu kühlen [3]). Darauf kam er zu den Narten und sagte zu ihnen: „wozu braucht ihr mich? treibt ihr Scherz mit mir oder was? Wie sollte sich Jemand stärker als Xämi̥ts zeigen?“ Jene sagten zu ihm: „wie sollten wir es dir verheimlichen? Deinen Vater hat dir der Melik der Stadt Ti̥nt erschlagen!“ Da machte sich Batraz auf, seinen Vater zu rächen.

3. Wie Batraz seinen Vater rächte.

Batraz zog mit den Truppen gegen die Stadt Ti̥nt, um seinen Vater zu rächen. Die Truppen brachen zum Kampfe auf und fingen an einzelne zu tödten. Da sagte Batraz: „wenn ihr nicht scherzet, so geht und holt zwölf Paar Ochsen und schafft meine Kanone her, dann werde ich selbst wissen was zu thun ist“. Sie brachten die Kanone, schütteten zwölf Maass Pulver in ihren Lauf [4]) und luden sie. Darauf lud Batraz sich selbst in die Kanone [5]) und sagte zum Kanonier: „richte mich gut auf die Stadt Ti̥nt und schiesse mich ab“. Sie schossen ihn ab und er traf auf die Stadt Ti̥nt und zerstörte alle ihre Häuser. Dann fängt [6]) er an zu suchen, wo der Melik wohnt, aber Niemand zeigt ihm

1) „Es ist für uns nicht der Tag“ = es ist uns nicht möglich, vgl. BJ 236; Sch 7, Nr. 26.

2) Wörtlich: deines Vaters Blut zu nehmen.

3) Siehe oben p. 530.

4) *xūlf* 22, 14, eigentlich Bauch, Leib, vgl. M I, 24, 25; 62, 20.

5) Nach älterer Fassung hätte sich B. an einen Pfeil binden und mittelst eines riesigens Bogens in die Stadt schiessen lassen: Sch 53—54.

6) Wörtlich: er fing an — wohnt — zeigt, vgl. p. 541, Anm. 5.

das Haus des Melik, und er tödtet die, welche es ihm nicht zeigen Darauf fand Batraz selbst den Melik und dieser bat ihn: „sei so gut und tödte mich nicht [1]), ich werde für das Blut deines Vaters soviel zahlen als du selbst verlangen wirst". Batraz sagte zu ihm: „ich habe dich gesucht und werde für meines Vaters Blut nur dich, nicht Geld und Gut von dir nehmen" [2]). Darauf schnitt er ihm den Kopf ab und nahm ihn mit sich. Was er in der Stadt Tįnt an Knaben, Mädchen und schönen Sachen fand, das alles nahm er mit sich. Den Kopf des Melik brachte er auf den Kirchhof [3]), trug ihn dahin, wo seines Vaters Grab war [4]) und hing ihn hier seinem Vater zu Häupten [5]) an einer Stange auf. Darauf versammelte er die Narten und veranstaltete eine kuwd [6]), indem er sagte: „ich habe meinen Vater gerächt". Und er hielt sie eine Woche (bei sich) zurück und sie schmausten.

4. Wie Gott den Batraz tödtete.

Eines Tages sagte Batraz: „ich kann hier auf der Erde nichts anfangen, so gehe ich wieder in meine Wohnung". Darauf begab er sich zum Himmel, und es begegneten ihm auf dem Wege sieben Vatsillas. Er sagte zu ihnen: „euch eben suchte ich", damit schoss er auf sie und tödtete vier von ihnen, drei aber flohen zu Gott. Batraz begab sich in seine Wohnung, die drei Vatsillas führten [7]) indessen bei Gott Klage, aber Gott hörte nicht auf sie. Danach kam Batraz vom Himmel und suchte die Vastįrdžis, er traf sie auf dem Wege und schoss auf sie, drei von ihnen tödtete er, vier gingen zu Gott sich zu beklagen, aber Gott hörte nicht auf sie. Darauf versammelten sich die Vatsillas mit den Vastįrdžis, hielten einen Rath und sprachen: „wie sollen wir den Batraz nicht tödten? Gott selbst hört ja nicht auf uns". Als dann Batraz auf das Xäzm-feld ging, fingen die Vastįrdžis

1) Wörtlich: deine Gnade möge mir sein, tödte meine Seele mir nicht.

2) Die Osseten üben die Blutrache streng, „so dass man selten Beispiele hat, dass sie abgekauft worden sei. — Die Blutrache vererbt sich auf Sohn und Enkel, und wird oft die Ursache langwieriger Feindseligkeiten zwischen ganzen Dörfern. Obgleich sie niemals ganz aufgehoben werden kann, so findet dennoch der Gebrauch statt, dass sie durch gemachte Geschenke aufgehalten wird etc.". Klaproth II, 593—594.

3) „Hat der Ossete den Mord seines Verwandten oder Gastfreundes gerächt, so geht er an das Grab desselben und ruft mit lauter Stimme, er habe seinen Mörder umgebracht und sein Blut gerächt". Klaproth II, 594. Nach Koch, Reise II, 107 opfert er auf dem Grabe eine Ziege oder ein Schaf.

4) Das Grab ist entweder ein geräumiges viereckiges Gebäude mit engem Eingang oder eine nicht tiefe Grube, die mit Felssteinen bedeckt und mit Bäumen bepflanzt wird. Den Angesehensten werden hohe Steine am Kopfende errichtet „Selten mauern sie kleine Gewölbe über die Gruft. Der Todte wird mit dem Kopfe nach Abend gelegt". Klaproth II, 605.

5) *niwärzan* M I, 22, 3 v. u., russ. izgolowie, vgl. BJ 150: *nįwärzän* izgolowie „Kopfkissen".

6) *kuwd* „Gebet" mit Darbringung.

7) Wörtlich: führen.

und Vatsillas an dort auf ihn mit Kugeln zu schiessen. Er aber sagte: „ist es nicht wunderbar? ich weiss nicht, ob es auf mich schneit oder ob Jemand mit mir kämpft. Das werden meine Feinde sein", sagte er dann, sammelte Kugeln, schoss auf sie und sie fielen (todt) auf ihn: er hatte sieben von ihnen getödtet, vier Vastįrdžis und drei Tbavatsillas[1]). Wieder gingen die Engel zu Gott und sagten: „wie du willst, entweder Batraz oder wir". Gott sagte zu ihnen: „ohne Engel kann ich nichts machen". So sandte er den Batraz aufs Kabardenfeld und hinter ihm her das Balsäg-rad[2]). Als Batraz dieses sah, sagte er: „Sicherlich will Gott mich tödten, wozu hätte er sonst das Balsäg-rad hinter mir her gesandt!" Darauf fing das Balsäg-rad an ihn zu verfolgen. Als Kurdalägon den Batraz geglüht hatte, war in seinem Leibe ein Darm roh geblieben; als dieser nun in Brand gerieth, fiel Batraz nieder, und das Balsäg-rad begann über ihn hin und her zu rollen und tödtete ihn[3]). Gott sprach: „meinen Sohn habe ich selbst getödtet, wer wird ihn nun zur Sopija-Gruft[4]) tragen?" Und zu den Engeln sagte er: „obwohl ihr euch über ihn beklagt habt, so geht doch jetzt und tragt ihn zur Sopija-Gruft". Als sie hinunterkamen, liess er seine Gluth (heissen Athem) auf sie los und sechzig fielen (verbrannt) auf ihn[5]); wer aber von den Engeln dort noch am Leben geblieben war, die gingen zu Gott und klagten: „ach! was hat uns sein Leben gethan? Aber sein Tod hat uns erschlagen[6])!" Gott sagte zu ihnen: „es war mein Beschluss, dass er seine Gluth auf euch losliess, nun geht, nehmt ihn und begrabt ihn in der Sopija-Gruft". Sie aber sagten: „wir werden das nicht können". Darauf sagte Gott zu ihnen: „das ist meine Sache". Als sie ihn an die Sopija-Gruft brachten, stemmte Batraz seine Füsse gegen die Gruft[7]) und wollte nicht hinein. Darauf sagten die Engel zu ihm: „warum willst du nicht in die Gruft?" Batraz sagte: „wenn ich Gott nicht sehe, wie soll ich einwilligen"? Da kam Gott zu ihm und sagte: „mein Pflegesohn, warum gehorchst du nicht?" „Weil ich dich nicht sah!" Da liess Gott drei Thränen auf ihn fallen, die eine von diesen war Tarandželos, die andere Mįkalį-gäbįrtä, die dritte Rekom[8]). So legten sie ihn in die Gruft und jetzt noch befindet er sich dort.

---

1) Bedeutung der Vorsilbe *tba* unbekannt.

2) *Balsädži tsalx*, es steht im Dienste Gottes oder des Vaters Johannes (*fįd Joannä*), d. i. Johannes des Täufers. M I, 120, Nr. 23.

3) Anders wird der Tod des B. bei Sch 49 erzählt.

4) *Sopijaj-zäppädz*; Sopija = hl. Sophie? *zäppädz* = Familiengruft in Felsen Sch 55, 36. Sicheres über die Oertlichkeit ist nicht bekannt, vgl. M I, 120, Nr. 24.

5) Sch 50, 2—3.

6) Vgl. Sch 50, 4—5.

7) „Gegen die Thürpfosten" Sch 50, 9: *tarwaz* Pfosten BJ 181, np. درواس.

8) „Der erste der drei Namen stammt aus dem Georgischen = Erzengel Es sind drei Heiligthümer (*dzuar*), von denen die beiden letzteren nicht weit

5. Batraz und Bädzänäg.

Batraz sass im Himmel bei Kürdalägon. Die Narten versammelten sich am Saqolaflusse und spielten dort und tanzten. Bädzänäg, des blinden Riesen Sohn, schaute vom Berge auf sie: „Wohlan, ich will hinuntersteigen! Der Narten treffliche Leute spielen, ich will ihre Sachen ihnen nehmen und sie beleidigen". Der blinde Riese spricht zu seinem Sohne: „thu's nicht, geh nicht. ein Mann von den Bora's wird dort erscheinen und dich beleidigen". Er hörte nicht auf seinen Vater, sondern ging fort und stieg hinunter zu den Narten [1]) und fing an mit ihnen zu spielen und zu tanzen. Er beleidigte sie alle, nahm ihnen ihre Sachen und ging nach Hause. Am Morgen macht er sich fertig: „wohlan", sagte Bädzänäg, „ich will zu den Narten hinunter gehen, will ihre Sachen nehmen und sie beleidigen". Und er geht [2]) zu ihnen hinunter und tanzt und spielt mit ihnen. Zu dieser Zeit schaut Batraz, der Sohn des Xämịts vom Himmel und spricht: „unter meinen Leuten tanzt und spielt ein grosser Mann". Er brach von dort auf, riss von einem Gletscher die Hälfte ab und legte sie sich auf den Kopf, sonst wäre er verbrannt [3]). Als nun Batraz zu Bädzänäg ging, floss von den beiden Seiten seines Kopfes das Wasser Quellen [4]) ähnlich herab. Als er ankam und zu Bädzänäg trat, blickte Bädzänäg nach ihm und sagte: „Ach! der Mann ist zu mir gekommen, von dem mein Vater sagte: hüte dich vor ihm!" Batraz liess den Bädzänäg noch drei Mal tanzen, bei der vierten Tour (Wendung) schlug er ihn mit dem Fuss zu Boden und stemmte (den Fuss) gegen dessen Gurt [5]), dann fasste

---

von der Tseischen („Ceĭskago") Ansiedelung in den Bergen liegen. Eine Beschreibung von Rekom, des wichtigsten Heiligthumes der Osseten, s. in W. Millers Tagebuch: „In den Bergen Ossetiens" (Ruskaja Myslĭ 1881). Das Heiligthum Mịkalịgäbịrtä ist ein Ueberbleibsel einer christlichen Kirche, die einst auf den Namen des hl. Nicolaus des Wunderthäters errichtet war. Im ersten Theil des Namens steckt Nicolaus, der zweite = *k'abịr-tä* (pl. Hügel, Kegel, Felswand)? In jedem Hause schlachtet man zu Ehren von Rekom und Mịkalịgäbịrtä am 6. December (am Tag des hl. Nicolaus) einen Hammel. Beide beschützen speciell die Umwohner, die Tseitsen („Ceĭcamü"), welche ihnen ein zweiwöchentliches Fest im Mai (vom 9.—23.) veranstalten". Miller I, 120—121. Vgl. auch Klaproth II, 377: „Zwölf Werste unter Nieder-Sramagi liegt an der Rechten des Arredon, in einer wüsten Gegend, die alte Kirche Rekom-dsuar, in der noch bis jetzt viele silberne Geräthschaften und andere Dinge sein sollen. Ein Jahr um das andere im Maimonate lassen die benachbarten Osseten einen Priester vom nächsten georgischen Dorfe kommen, und stellen daselbst am Himmelfahrtstage ein Opfer und ein grosses öffentliches Gastmahl an".

1) Eigentlich: zu den nartischen Leuten.

2) Wörtlich: ging. Vgl. 541, Anm. 5.

3) Siehe oben p. 530, Anm. 3.

4) *svadon* Quelle Ss 29, 2; BJ 165.

5) *ämä yä rònbastmä asaydīs.* Das Verbum *asädzịn* finde ich sonst nirgends. Miller übersetzt es hier durch: pressen, hineindrücken (wdawilŭ): er drückte ihn bis zum Gürtel. *nịssädzịn* Sch 95, 12 heisst: stecken bleiben,

er den Bädzänäg am Arme und riss ihm die Seite [1]) aus. Und Bädzänäg läuft auf seinen zwei Füssen, aber nur mit einem Arme nach Hause auf den Berg. Seine Schwester erblickt ihn und sagt: „Gott sei Dank, mein Bruder kommt herauf und bringt der Narten rothe Kleider mit". Ihr Vater sagt zu ihr: „was für rothe Kleider er bringt, das wirst du sehen". Indessen langte Bädzänäg an, aber es fehlte ihm ein Arm und eine Seite. Bädzänäg ging auf seinen Vater zu und fragte ihn: „warum ist Batraz stark?" Sein Vater sagte zu ihm: „Batraz hat sich gehärtet und ist stählern, darum ist er stark". „Blinder Esel", sagte Bädzänäg, „warum hast du denn mich nicht gehärtet?" Darauf steckte Bädzänäg 12 Tuman in seine Tasche, ging zu Kurdalägon und sagte zu ihm: „härte auch mich so wie du den Batraz gehärtet hast". Kurdalägon sagte zu ihm: „du wirst es nicht aushalten, du wirst verbrennen und mir wird es Leid thun". „Lass es dir durchaus nicht Leid um mich thun, ich habe dir als Lohn für das Härten 12 Tuman gebracht". Da legte Kurdalägon ihn in den Schmelzofen, legte Steine auf ihn und fing an zu blasen. Als die Flamme aufschlug, schrie Bädzänäg: „ich bin verbrannt, Kurdalägon, nimm mich heraus". Kurdalägon fühlte ihn an, nahm seine Knochen heraus und warf sie weg.

6. Sozrįqo.

Sozrįqo gehörte zu den Bora's, war aber nicht von Vater und Mutter geboren. Satana war eine treffliche Frau und jeder von den Engeln sagte: „könnte ich sie doch zu meiner Geliebten machen!" Eines Tages wusch Satana ihre Hosen [2]) und breitete sie auf einem Steine in der Sonne aus. Vastįrdži kam herbei und sagte: „wo sind deine Hosen hin?" [3]) Vastįrdži trat zu den Hosen auf dem Steine und harnte [4]) auf die Hosen; in Folge dessen wurde das Innere des Steines beseelt. Satana bemerkte es, dass Vastįrdži auf ihre Hosen harnte und dass das Innere des Steines beseelt wurde. Darauf fing sie an, die Monate des Steines zu zählen, und als seine Zeit gekommen war, schnitt sie den Stein auf, und aus dem Steine hervor kam Sozrįqo dem Eise ähnlich und fing an zu spielen [5]). Eines Tages spielte er mit den drei Söhnen des Būräfärnįg [6]), bis Mittag besiegte er sie alle im Spiel,

---

nįssaγdī blieb stecken Sch 93, 4—5, *nįssaxta* schlug ein, befestigte in — M I, 64, 12; 78, 1 v. u. etc.

1) *färstä* pl.

2) *xälaf*, vgl. Ss 36, 2.

3) Wörtlich: wohin werden sie mir gehen = wo verstecken sie sich vor mir? Vgl. M I, 46, 5—6; unten p. 556, Anm. 3.

4) *fämįsta*.

5) Aehnlich wird I, 147 die Geburt des Soslan erzählt (russisch). Betheiligt sind hier ein Hirt und die Frau des Xämįts. Siehe oben p. 528, Anm. 4 die tscherkessische Sage.

6) Bei Schiefner ist es Batraz, der die Söhne des Būräfärnįg im Spiel besiegt.

schnitt ihnen ihre rechten Hände ab und trug sie nach Hause. Den zweiten Tag ging er aus und kam und sagte zu den Jünglingen: „wenn ihr mich heute im Spiel besiegt, so schneidet mir den Bart ab und nehmt ihn mit, wenn ich euch besiege, werde ich euch die Bärte abschneiden und mitnehmen“.

Darauf spielte er, zur Mittagszeit besiegte er sie, schnitt ihnen ihre Bärte ab und trug sie nach Hause. Am 3. Tage kam er in der Frühe und sagte zu den Jünglingen: „heute werden wir um die rechten Augen spielen: wenn ich euch besiege, so werde ich eure rechten Augen herausreissen und sie mit nach Hause nehmen, wenn ihr mich besiegt, so werdet ihr mein rechtes Auge mitnehmen“. Als die Mittagszeit kam, besiegte Sozrįqo die Jünglinge und riss ihnen ihre rechten Augen heraus. Indessen kam die Mutter der Jünglinge heraus und sagte zu Sozrįqo: „Auf dem Xäzmfelde hinter dem schwarzen Meere lebt des Kutsįg Sohn Eltaγan, seine Kopfhaut ist von Gold. Wenn du stark bist, Sozrįqo, so tödte den Eltaγan, ziehe ihm seine Kopfhaut ab, bring sie her und mache dir daraus einen Kragen für deinen Pelz“.

Als Sozrįqo das hörte, war er verdriesslich und sagte: „es geht nicht anders, ich muss zu Eltaγan“. Darauf ging er hinter das schwarze Meer und kam zur Thür des Eltaγan. Eltaγan schaute nach ihm heraus: „willkommen, guter Gast, woher kommst du?“ [1]). Sozrįqo sagte zu ihm: „ich habe von deiner Tüchtigkeit gehört und deshalb bin ich gekommen“. Eltaγan schlachtete einen gelben Hammel, bewirthete ihn gut und sagte: „weshalb wohl ist der Narte Sozrįqo (so) stark, dass man ihn einen starken Mann nennt?“ Sozrįqo sagte: „wie wäre Sozrįqo nicht stark? Wenn du die Flinte mit zwei Kugeln lädst und sie dem Sozrįqo auf die Brust abschiessest, so fallen vor ihm die Kugeln nieder gerade wie Birnen“. „Guter Gast, auch du hast etwas wie eine gute Flinte, lade sie doch mit zwei Kugeln und schiesse sie auf meine Brust ab; ob wohl die Kugeln in mich eindringen?“ sagte Eltaγan. Sozrįqo lud seine Flinte stark, schoss den Eltaγan auf die Brust und die Kugeln fielen vor ihm nieder wie zwei Birnen. Darauf sagte Eltaγan zu ihm: „weshalb noch ist Sozrįqo stark?“ „Wie wäre Sozrįqo nicht stark? Wenn du dein Schwert schärfst und mit beiden Händen den Sozrįqo auf den Kopf schlägst, so wird es ihm nicht anderthalb Haare abschneiden“. „Guter Gast“, sagte Eltaγan, „auch du hast etwas wie ein gutes Schwert, schlage mich doch damit auf den Kopf“. Sozrįqo erhob sich, zog sein Schwert heraus und schlug mit beiden Händen den Eltaγan damit auf den Kopf, schnitt ihm aber nicht anderthalb Haare ab. Und Eltaγan sagte zu ihm: „nun sage mir, guter Gast, weshalb noch ist Sozrįqo stark?“ Und Sozrįqo sagte: „wie wäre Sozrįqo nicht stark? wenn du im Winter eine Grube gräbst

1) Wörtlich: gehe gesund, wo bist du gewesen?

und aus dem Terek[1]) Wasser hinein lässest und den Sozrįqo eine Woche lang in diese Grube setzest, so wird die Grube zufrieren, und wenn sie zugefroren ist, wird er das Eis mit seinem Kopfe aufreissen, so stark ist er".

Da sagte Eltaγan: „wohlan, so grabt auch mir eine Grube, setzet mich hinein, leitet Wasser aus dem Terek über mich und lasst mich eine Woche darin, und die Grube mag zufrieren; ob ich nicht auch das Eis mit dem Kopfe aufreisse?" Und sie gruben eine Grube, leiteten Wasser aus dem Terek hinein und liessen ihn eine Woche lang darin, und das Wasser fror über ihm zu. Darauf kam Sozrįqo zu ihm und sagte: „Wohlan, Eltaγan, stoss dagegen[2]) — wirst du das Eis mit deinem Kopfe aufreissen? Eltaγan stiess dagegen und riss es mit seinem Kopfe auf. So kam sein Kopf nach oben, aber seine Schultern kamen[3]) nicht nach und er blieb dort im Eise stecken. „Stoss dagegen, es wird zerbrechen", sagte Sozrįqo zu ihm. Eltaγan stiess und stiess, aber das Eis wollte nicht zerbrechen, und er sagte: „ich kann es nicht zerbrechen". Darauf sagte Sozrįqo: „Eltaγan, sollte wohl mein Schwert dir jetzt nicht den Kopf abschneiden können? Dass ich Sozrįqo bin, das glaube". Sozrįqo zog sein Schwert heraus und will dem Eltaγan den Kopf abschneiden, kann es aber nicht. „Sei so gut", sagte Eltaγan, „morde mich nicht länger unter Qualen, hole mein eignes Schwert herbei und haue mir damit den Kopf ab". Darauf holte Sozrįqo sein Schwert und sagte zu ihm: „wäre dein Verstand so gross gewesen, wie deine Kraft es ist, so hätte Niemand dich überwältigt, so aber bin ich dir an Verstand überlegen". Als ihm dann Sozrįqo den Kopf abgeschlagen hatte sprang der Kopf los und packte mit dem Munde den Griff des Schwertes in der Hand des Sozrįqo. Sozrįqo floh und der Kopf des Eltaγan verfolgte ihn. Darauf erkaltete der Kopf und machte Halt, und das Schwert fiel nieder. Als Sozrįqo dies sah, hielt er selbst an, wandte sich nach ihm um und zog die Haut von dem Kopfe ab. Was immer im Hause des Eltaγan war, das alles nahm er mit sich nach Hause.

Darauf versammelte Sozrįqo alle Mädchen und Neuvermählten des Nartendorfes und sagte zu ihnen: „ihr sollt mir einen Pelz aus Kopf- und Barthäuten zuschneiden". Und die jungen Frauen sahen, wie Sozrįqo Kopf- und Barthäute hervorholte. Die eine sagte: „das ist meines Vaters Kopfhaut", die andere sagte: „das ist meines Bruders Barthaut", wieder eine sagte: „das ist die Kopfhaut meines Mannes". Und sie sagten zu ihm: „morgen früh werden wir kommen".

1) *Terk.*

2) *sxäts* von *sxätsįn*, Miller: xwati wwerxü und podymaï ego. Sonst finde ich nur *sxätsįdįstį* Sch 67, 3—4 sie erhoben sich, standen auf; *ku sxätsai* M I, 42, 1 v. u. wenn du angreifst, kämpfst, *sxätsįn* M I, 104, 26 kämpfen. Das einfache Verbum *xätsįn* bedeutet: halten, anfassen (mit Superess.), packen, angreifen, kämpfen. 3) Wörtlich: kommen.

Am Morgen kamen sie zu ihm und schnitten ihm den Pelz zu. Dann gingen sie weg und begaben sich zu einer Hexe und sagten zu ihr: „wir haben dem Sozrịqo einen Pelz zugeschnitten aus den Häuten unserer Väter, den Barthäuten unserer Brüder und den Kopfhäuten unserer Männer. Nun wollen wir List gegen ihn brauchen, wir fragen dich, sage uns, lehre uns, was wir thun sollen". Die Hexe sagte zu ihnen: „lasset seinen Pelz ohne Kragen, und wenn ihr ihn näht, so legt ihn dem Sozrịqo um und sagt zu ihm: „schön ist dein Pelz, aber noch fehlt der Kragen: wenn du die Kopfhaut des Mukkara, des Sohnes des Tarik — man nennt sie die goldene — dazu herbeischaffst, so wird dein Pelz fertig sein". Wie die Hexe ihnen sagte, so thaten die Mädchen.

Darauf ging Sozrịqo fort; als er zu Mukkara kam, rief er: „Mukkarà, bist du nicht da?" Als Mukkara es hörte, sagte er: „das ist Sozriqo's Stimme, geht und sagt ihm: hier ist Mukkara nicht". „Schafft ihn mir", sagte Sozrịqo, „ich muss ihn haben". Darauf kam Mukkara selbst zu ihm und sagte: „was ist es, Sozrịqo, was du begehrst? wozu suchst du mich?" „In der Saqola-strasse wollen wir mit dem Knöchel spielen", sagte Sozriqo, „wenn du mich besiegst, so schlage mir den Kopf ab, wenn ich dich besiege, so werde ich dir den Kopf abschlagen". Mukkara war einverstanden, sie gingen in die Saqola-strasse und Sozrịqo sagte zu Mukkara: „wirf deinen Knöchel!" Mukkara sagte: „du bist her gekommen zum Streite, so wirf du zuerst, Sozrịqo!" Sozriqo warf und aus dem Knöchel floss soviel Hirse als ein Mann in drei Tagen ausdrischt. „Diese Hirse ist aufzulesen", sagte Sozrịqo. Darauf warf Mukkara seinen Knöchel, und es kamen Küchlein daraus hervor, sie fingen an die Hirse aufzupicken und es kam nicht ein Korn auf jedes. „Nun wirf du zuerst deinen Knöchel", sagte Sozriqo. Mukkara warf, ein Eber sprang daraus hervor und und lief ins Steppengras. Darauf warf Sozrịqo, drei Jagdhunde sprangen hervor, jagten den Eber und brachten ihn in Stücken vor Mukkara. Darauf sagte Mukkara zu Sozrịqo: „Nun wirf du deinen Knöchel!" Es warf Sozriqo und die Häuser der Narten geriethen in Brand. „Ihnen muss irgendwie geholfen werden", sagte Sozrịqo zu Mukkara. „Dagegen weiss ich nichts mehr: thue mir, was du magst", sagte Mukkara. „Sieh mal auf mich", sagte Sozriqo. Darauf warf er seinen Knöchel, und es kam ein Regen und löschte [1]) (den Brand) der Häuser. Da sagte Mukkara zu ihm: „schlage mir den Kopf ab, Sozrịqo, denn du hast mich besiegt". „Thu' noch einen Wurf, das erlaube [2]) ich dir noch", sagte Sozriqo zu ihm. Mukkara warf und drei Tauben flogen aus seinem Knöchel hervor. „Fang sie", sagte er zu Sozriqo. Sozrịqo nahm seinen Knöchel

1) *xussin* = verlöschen M I, 88, 9; Ev Marc. 9, 44; Ss 43, 2; BJ 80, 128.
2) *bar dat'in* erlauben Ss 40, 2.

aus der Tasche und drei Habichte flogen heraus und jagten die drei Tauben, fingen sie, brachten sie vor Mukkara und tödteten sie. Da sagte Mukkara zu Sozrǯqo: „schlage mir den Kopf ab, du hast mich besiegt". „Du bist ein guter Mann, Mukkara", sagte Sozrǯqo, ich mag dir den Kopf nicht abschlagen". Darauf zog er ihm die Kopfhaut ab und legte ihm Kräuter auf. Eine neue Haut wuchs dem Mukkara auf dem Kopfe und er blieb gesund.

Darauf trug Sozrǯqo diese Haut nach Hause und die jungen Frauen und Mädchen nähten (sie) als Kragen an seinen Pelz [1]).

7. Xämǯts, Sozrǯqo und Urǯmäg.

Xämǯts, Sozrǯqo und Urǯmäg konnten sich nicht darüber einigen, wer von ihnen der älteste und wer der jüngste wäre [2]), und so sagten sie: „in der Stadt Tǯnt ist unsere älteste [3]) Schwester, gehen wir ihr unsere Klage vorzulegen: sie wird entscheiden [4]), wer von uns der älteste und wer der jüngste ist". Darauf brachen sie auf und legten den Quersack dem Xämǯts hinter [5]) den Sattel, stiegen vor der Thür der Schwester ab und riefen ihr zu: „schau einmal nach uns heraus". Die Schwester sprang heraus und sagte zu ihnen: „tretet ins Schlafzimmer" [6]). Sie bereitete ihnen ein Mahl [7]) und bewirthete sie gut [8]). Und die Brüder sagten zu ihr:

---

1) In dieser Erzählung sind zwei Versionen von der Sage, wie Sozrǯqo die goldene Kopfhaut erbeutete, vereinigt.

2) „Ihre (der Osseten) Zeitrechnung ist nach der Erntezeit und mehrentheils so eingeschränkt, dass sie ihr eigenes Alter nicht zu bestimmen wissen". Klaproth II, 604.

3) Die jüngste ist Satana.

4) *rawzardzän* 36, 2 v. u., eigentl. auswählen, prüfen. Vgl. *säwzärst'a* er wählte aus Sch 85, 3; *äwzärst'* auserwählt Sch 96, 9; *äwzarǯn* auswählen Sch 7, Nr. 27.

5) *fässarts* („za sědlo" Miller) für *fäs-sarγ*?

6) *vat* 1) Bett, 2) besonderes Gemach zum Nachtlager für junge Leute und bisweilen auch Gäste, wenn kein Gastzimmer (*vazägdon*) vorhanden ist. Sch 89, Nr. 17.

7) Wörtl. sie machte ihnen *kūsart*. Letzteres ist nach Miller „ein Hammel oder ein anderes Hausthier, die für Gäste oder bei irgend welchen (freudigen) Gelegenheiten geschlachtet werden". Ebenso Sch 17, Nr. 43. Vgl. Sch 74, 11 flg. „dem Gaste muss man *kusart* machen, geht und holt einen gelben Hammel. Sie gingen und holten einen gelben Hammel, schlachteten ihn, richteten ihn zu und legten ihn so ganz in den Kessel; als er gekocht war, legten sie ihn auf den Tisch" etc. *kusart ākodt'oi* Sch 76, 12 „sie bereiteten k.", *kūsärttag* „zum k. geeignet" M I, 66, 14, Sch 17, 2 v. u. Danach ist *kūsart* ein — in der Regel — aus gekochtem Hammelfleisch bestehendes Mahl. Digorisch heisst das Wort *kosart* M I, 100, 7.

8) Vgl. Klaproth II, 593: „kommt ein Gastfreund in das Haus eines Osseten, so schlachtet der Wirth sogleich ein Schaf, welches gekocht und ganz aufgetragen wird; auch macht er sogleich Anstalten zum Bierbrauen und der Wirth bedient den Gast selbst".

„wir sind jetzt nicht ohne Ursache zu dir gekommen". „Sprecht, wegen welcher Sache seid ihr gekommen?" „Wir können uns darüber nicht einigen, wer von uns der älteste und wer der jüngste ist". „Ihr selbst wisst nicht, wer von euch der jüngste ist? der, bei dem der Quersack ist, ist der jüngste von euch".

Xämịts erzürnte sich und sagte zu ihr: „Darum weil[1]) du lügnerisch redest, möge der braune[2]) Esel der Bora's auf dich springen, da ich nicht der jüngste bin". (Wenn man bei dem Esel der Bora's fluchte, so sprang der Esel der Bora's unfehlbar los und lief schreiend[3]) herbei). Darauf sagte die Schwester zu Xämịts: „sei so gut und lass den Esel nicht heran, und was du gern magst, will ich dir geben". „Gieb mir den Arqịz-Zahn", sagte Xämịts. Sie gab ihm den Arqịz-Zahn und setzte ihn ihm zwischen die Zähne. (Der Arqịz-Zahn diente dazu: wenn du eine Frau liebtest und sie dich nicht wollte, so würde, falls du ihr den Arqịz-Zahn zeigtest, sie ihm nachgehen, und wenn der Mann sie dann nicht wollte, so würde die Frau zur Schlange werden). Da Xämịts diesen Zahn bekommen hatte, liess er nun den Esel nicht mehr auf sie los.

Die Aläga's feierten Hochzeit und unter ihnen war ein unverheirathetes[4]) Mädchen. Schon früher hatte Xämịts zu ihr gesandt, aber sie hatte ihn nicht gewollt und deshalb war er böse auf sie. Als nun das Mädchen erfuhr, der Arqịz-Zahn sei bei Xämịts, fing sie an sich vor ihm zu fürchten und sagte: „wenn Xämịts mir seinen Zahn zeigt und nicht zu mir kommt (mich nicht will), so werde ich zur Schlange werden". Darum hütete sie sich vor ihm. Xämịts hüllte sich in ein Tuch und steckte in seinen Kragen einen Vorstecknagel[5]). Dann warf er sich in eine schmutzige Grube, und die Leute schauten ihn an: „was ist das für ein[6]) armer Mann!" Als das unverheirathete Mädchen dies hörte, sprang sie heraus und sagte: „was für ein[7]) armer Mann ist das?" Als Xämịts sie erblickte, zeigte er ihr seinen Zahn und sagte: „Mädchen, möge dein Haus zu Grunde gehen!" Sie sagte: „der, vor welchem ich mich gehütet habe, ist zu mir gekommen". Xämịts sprang auf und ging nach Hause, das Mädchen aber wurde zur Schlange. Die Aläga's sagten zu Xämịts: „sei so gut und komm zu unserm Mädchen, wir wollen dir so viel Geld

1) *kün nä rädä käd?* Miller: za to čto.

2) *būr* wird sonst immer durch „gelb" übersetzt, hier aber von Miller durch russ. buryj (braun) wiedergegeben.

3) *mịrmịrgängä* vom Wiehern des Pferdes und Schreien des Esels zur Brunstzeit gesagt.

4) *badäg* „sitzend" = sitzen geblieben.

5) *ämä dzị yä äftsäk'otị k'äbäl nịkkodta — k'äbäl* = russ. čeka? Miller.

6) *tsäi*, vgl. Sch 93, 3.

7) *tsawär*, vgl Ev. Marc. 4, 24, M I, 78, 22, dig. *tei rawär* M I. 94, 17.

geben als sie wiegt". Xämi̥ts sagte: „und wenn ich sterben müsste, würde ich doch nicht zu diesem Mädchen kommen". Als sie zwei Jahre lang krank gewesen war, konnte Xämi̥ts vor Mitleid es nicht mehr ansehen, ging zu ihr, nahm seinen Zahn heraus und rieb sie damit. Das Mädchen gesundete und wurde doppelt so schön und Xämi̥ts machte sie zu seiner Geliebten. Als sie zusammen schliefen, sagte er zu ihr: „du hast mich nicht gewollt und so habe ich dich zwei Jahre elend gequält". Darauf sagte das Mädchen zu ihm: „was soll ich dir noch thun? ich habe dich in einer schmutzigen Grube faulen (stinken) lassen".

8. Uri̥zmäg und Sozri̥qo.

Die Narten sassen versammelt. Uri̥zmäg und Sozri̥qo geriethen in Streit. So spricht Sozri̥qo: „meine Frau ist besser als deine Frau und ich selbst bin besser als du". Diese Nacht ging Sozri̥qo fort, legte sich in seinem Schlafzimmer nieder und schlief ein. Als er erwachte, sah er, dass der Tag angebrochen war. Da kam Reue über ihn: „ach! wie hat mich Gott verflucht! als ob ich meinen Aeltesten [1]) mit der Pferdepeitsche geschlagen hätte, derartig habe ich ihn beleidigt; wie soll ich noch unter die Narten gehn! Ich will jetzt mein Leben enden [2]), wenn nicht, so wird mir Schande sein". Am Morgen stand er auf, führte sein Pferd heraus, band sich die Waffen um und setzte sich auf das Pferd: „ich will mein Leben enden!" sagte er und brach auf.

Satana war eine treffliche Frau. Früh am Morgen fegte sie die Strasse. Sozri̥qo begegnete ihr: „Kind, wohin gehst du?" „Mein Leben zu enden" (sagte) Sozri̥qo und eilte davon. Satana sagte: „mein Haus gehe zu Grunde! die Hälfte unseres Dorfes läuft [3]) fort!" Darauf schirrte Satana des Uri̥zmäg (Pferd) Durdura an und setzte sich darauf. In der Stadt Ti̥nt hatten sie einen Schwager [4]): vielleicht würde er sich vor diesem schämen und umkehren (dachte Satana). Satana begab sich zu ihm und sagte: „unser Schwager, die Hälfte unseres Dorfes läuft wie eine beleidigte Frau [5]) weg, mach dass er (Sozri̥qo) zurückkehrt". Dieser legte sein Todtenkleid an [6]), setzte sich auf sein Schlachtross und fing

---

1) *xistär* = älteste (Bruder), vgl. p. 526.

2) Wörtlich: mein Haupt verderben, cf. Sch 48, 9.

3) In Sozri̥qo.

4) *siaxs* nach Sjögren: Schwiegersohn, nach Rosen: Schwager (Ss 32, 2); Miller übersetzt es durch zyatĭ = 1) Schwiegersohn, 2) Schwager. Satana ist Frau und Schwester des Uri̥zmäg und dieser hat (M I, 36, 3 v. u.) eine ältere Schwester in der Stadt Ti̥nt.

5) *türgai* „ein unübersetzbares Wort: eine Frau, die im Hause des Mannes beleidigt worden ist, geht fort ins Haus der Eltern oder Nachbarn. Diese zeitliche Abwesenheit derselben bis zur Versöhnung mit ihrem Mann heisst *tärgai* (von *täri̥n* vertreiben)". M I, 123.

6) In Ossetien ist es Sitte, sich frühzeitig das Todtenkleid (*mardtdzag*, vgl. Sch 32, 15) zu nähen. Dies wird manchmal angelegt, wenn man zu einem gefährlichen Unternehmen auszieht. M I, 123.

an dem Sozrįqo nachzujagen. Auf dem Färdįg-felde holte er ihn ein. „Sozrįqo, kehr zurück! wenn nicht, werde ich mit dir mein Leben enden". Sozrįqo sagte zu ihm: „Esel von einem Kerl![1]) wie wagtest du dich zu mir!" Sie fingen an zusammen zu wandern und kamen, ohne ein Wort zu sprechen, in die Nähe von Jelusaned[2]). Sozrįqo wollte sich in den Fluss von Jelusaned werfen, sein Schwager Tšiläxsärtton aber stieg vor ihm vom Pferde, legte die Waffen ab und warf sich ins Wasser. Sozrįqo sagte: „möchte Gott dir nicht willfahren! Noch Niemand tauschte (seine) Seele gegen (eines Anderen) Seele um", sprang ihm nach, erfasste ihn und zog ihn aus dem Wasser. Tšiläxsärtton sagte: „ich werde dich nicht in Unehre zurückkehren lassen, Sozrįqo; uns ist eine einzige Schwester, und die Engel werben um sie, aber sie will Niemanden: diese will ich dir nun geben". Sie wandten ihre Pferde[3]) von Jelusaned[4]) ab, begaben sich in das Haus des Tšiläxsärtton und dieser sagte zu seiner Schwester: „ich habe einen guten Mann für dich gefunden". Das Mädchen sagte zu ihm: „wer ist es? und aus welcher Familie?" Dieser sagte zu ihr: „der Narte Sozrįqo". Da weinte das Mädchen und sagte: „ich werde bei einem Nartischen Manne nicht schlafen". Voll Zorn ging Sozrįqo, machte Halt im Dorfe der Narten und sagte: „Nartisches Volk", sagt er, „meine Seele ist nicht mehr gesund: das Mädchen des Tšiläxsärtton will mich nicht, jetzt bedarf es dazu der Truppen"[5]). Die Narten sagten: „besser ist es, wir gehen zu Grunde, wenn das Mädchen des Tšiläxsärtton uns nicht will". Sie sandten den Herold aus und dieser rief: „Narten", spricht er, „wer immer im Stande ist zu gehen, von denen soll nicht Einer zurückbleiben; Sozrįqo bedarf der Truppen; wer zu dreien ist, von denen lasset einen als Wächter des Hauses zurück, wer zu zweien ist, die sollen beide ausziehen". Am Morgen sammelten sich die Truppen. Einer Hexe wurde in der Nacht ein Knabe geboren; am Morgen umschritt Urįzmäg seine Truppen von allen Seiten. Der Knabe der Hexe lief herbei: „auch ich werde ins Feld ziehen". Urįzmäg sagte: „gestern Abend, Knabe, bist du geboren, wie willst du heute ins Feld ziehen?" Der Knabe sagte zu ihm: „welche Hülfe dir hundert Menschen bringen, die werde auch ich dir bringen". Dieser sagte zu ihm: „wer wird mir mein Pferd halten?" Der kleine Knabe sagte: „ich werde es halten" Urįz-

1) *Färsag-läg*, d. h. „seitlicher", nicht ebenbürtiger Mensch, „der Sohn eines Äldaren von einer Frau niedrigeren Standes als er. Die Färsag-läg erhielten vom Vater keinen Antheil am Grundbesitz und erwarben die Mittel zum Leben selbst". M I, 123, 51. Vgl. Ss 29, 2: *farsalag* gemeiner Mann.

2) „Die Heimath der ersten Menschen, Entstellung von „Jerusalem"? M I, 123, 52. — Die ersten Menschen hiessen Aman und Atan Sch 34, 18.

3) Wörtlich: die Mäuler ihrer Pferde.

4) Im Text Jelusan, in der russischen Uebersetzung aber Jelusaned.

5) Der waffenfähigen Mannschaft.

mäg sagte: „wie willst du es halten? mein Pferd ist nicht leicht zu halten“. „Ich werde es dir halten“, sagte der Knabe. „Wie willst du es halten? wenn es den Zügel abreisst, woran willst du es dann festhalten?“ „An seinem Schopfe“. „Wenn es seinen Schopf abreisst, woran willst du es dann festhalten?“ „An seiner Mähne“. „Wenn es seine Mähne abreisst, woran willst du es dann festhalten?“ „Dann werde ich es an seinen vier Füssen festhalten und es unter mich bringen“ [1]).

Als sie darauf zu kämpfen anfingen, sagte der kleine Knabe zu Uri̥zmäg: „wenn du willst, so werde ich vom Berge aus (die Feinde) angreifen, und wenn du willst, so werde ich in deinem Heere kämpfen“. Uri̥zmäg sagte zu ihm: „es wird gut sein, wenn du diesen Beistand mir leistest: ein Berg erhebt sich über sie, wenn du von dort aus (die Feinde) angreifst, so wird es gut sein“. Der Knabe stieg auf den Berg, flog einem schwarzen Huhne ähnlich auf den Gipfel und schlug den Berg mit seinem Fusse, und es fiel von dem Berge ein Stück herab, zerstörte die Hälfte der Häuser der Stadt und erschlug die Leute darin. Tšiläxsärtton hatte von Gott drei Pfeile; als er nun den Knaben auf dem Gipfel des Berges sah, sagte er: „wunderbar! auf meinem Berge ist etwas wie eine schwarze Krähe, es hat mir meine Stadt zerstört und meine Leute erschlagen“. Darauf betete Tšiläxsärtton zu Gott: „O Gott! wenn du mir diese Pfeile gabst, so lass mich nun dort das, was oben auf diesem Berge ist und einer Krähe gleicht, treffen!“ Darauf schoss er, traf ihn an den Fuss, und der Pfeil kam aus seinem Knie hervor. Zu dieser Zeit war es so, dass, wenn sie Jemand hinter drei Thäler trugen, der Tod nicht eintrat. Uri̥zmäg nahm den Knaben auf den Rücken und brachte ihn hinter zwei Thäler. Si̥rdon war boshaft gegen die Narten. Dieser sagte zu Uri̥zmäg: „O Uri̥zmäg! sie haben deine Truppen geschlagen, du selbst aber hast den Sohn der Hexe auf deinen Rücken genommen und trägst ihn“. Da warf Uri̥zmäg den Knaben ab, als er diese Worte gehört hatte. Daher starb der Knabe [2]). Batraz, der Sohn des Xämi̥ts blickt vom Himmel: obwohl die Narten tüchtig kämpfen, so vermögen sie doch nichts gegen Tšiläxsärtton. Batraz liess sich vom Himmel herab: „was ist mit euch Narten? zwar geht der Rauch eurer Flinten gut, aber der Stadt schadet ihr in nichts. Geht und schafft meine Kanone her; wie es dann gehn wird, werdet ihr sehen“. Sie gingen, konnten aber weder mit Ochsen noch mit Menschen ihr beikommen. „Und danach wollt ihr noch zu Felde ziehen?“ sagte zu ihnen Batraz.

---

1) Ein ganz ähnliches Gespräch s. in Miller's soeben erschienenen Osetinskie Etjudy III, 172—173.

2) In einer Variante zu unserer Erzählung heisst dieser Knabe Totradz, Sohn des Ali̥mbek, und der Führer der Narten ist Sozri̥qo, nicht Uri̥zmäg. Auch in kabardinischen Erzählungen erscheint ein Toti̥raš, Sohn des Alĭbek. M I, 10.

Darauf ging er selbst hin, nahm die Kanone auf den Rücken und trug sie auf den Kampfplatz (u. s. w. wie in Nr. 3, p. 543). Als Batraz aus der rothen Flamme[1]) hervor sprang, kam das Mädchen des Tšiläxsärtton zu ihm und bat ihn: „sei gnädig und bringe mich nicht in Schande, ich bin damit einverstanden, zu deinem Bruder zu kommen“ [2]). Nicht mit Willen, aber wider Willen wirst du einverstanden sein, in Schande will ich dich nicht wegführen, aber die Hälfte dieser Stadt will ich sammt dir mitnehmen“. Darauf nahmen die Narten von den Leuten und Schätzen der Stadt, nahmen auch die Braut des Sozrịqo und ruhten in seinem Hause aus.

9. Wie Satana geboren wurde.

Die Mutter der Bora's war Sasana. Eines Tages begab sich Vastịrdži zu ihr und liess ihr durch einen Mann sagen: „ich möchte dich zu meiner Geliebten machen“. Sasana antwortete dem Vastịrdži: „ich werde Niemandem zu Willen sein ausser meinem Mann“. Vastịrdži sagte zu ihr: „und wenn du stirbst, wie willst du mir dann entgehen? [3]) ich werde dich auch im Tode nicht lassen“. Darauf als Sasana im Sterben lag, bat sie ihre Söhne Xämịts, Urịzmäg und Sozrịqo (obwohl Sozrịqo ihr Sohn nicht war, lebte er doch mit ihnen und deshalb bat sie (auch ihn)): „sehet! da ein starker Mann mich bedroht hat, so bitte ich euch, meine Söhne, bewachet mich drei Nächte im Grabe“. Sasana starb, und die erste Nacht hielt Urịzmäg Wache. Vastịrdži kam um Mitternacht, liess es Tag werden[4]) und die Sonne scheinen, und Jeder trieb seine Heerde zum Hirten. Da sagte Urịzmäg zu Vastịrdži: „ränkevoller Mann! damit wirst du mich nicht betrügen“. Urịzmäg blieb dort sitzen, hielt Wache, und als es Tag wurde[5]), ging er nach Hause. Die zweite Nacht begab sich Sozrịqo auf den Kirchhof[6]) und fing an bei seiner Mutter Wache zu halten. Vastịrdži kam um Mitternacht auf den Kirchhof, liess es Tag werden[7]), und Jeder trieb seine Heerde zum Hirten. Da sagte Sozrịqo: „Mann des Truges! mich wirst du damit nicht betrügen“. Sozrịqo zählte die Stunden, und als es Tag wurde[8]),

1) *xịrx zịngäi*. Miller: roth wie die Flamme.

2) D. h. ihn zu heirathen. Uebrigens ist Sozrịqo nicht der Bruder, sondern der Oheim des Batraz.

3) Wörtlich: wohin wirst du mir dann gehen? = wo willst du dich vor mir verstecken? Vgl. M I, 28, 2 v. u.

4) *sbonkodta* (was an sich freilich auch „es wurde Tag“ heissen kann).
5) *sbonī*.
6) Wörtlich: in die Nähe der Todten.
7) *sbonkodta*.
8) *sbonī*.

ging er nach Hause. In der folgenden Nacht kam die Reihe an Xämịts, seine Mutter zu bewachen. Da kam Vastịrdži um Mitternacht, liess es Tag werden [1]), und zum Hirten trieben sie ihre Heerden. Da sagte Xämịts: „Ei, da es Tag geworden ist [2]) und die Sonne scheint, und Jeder seine Heerden zum Hirten getrieben hat, was soll ich noch länger sitzen? Ich will gehn und auch auf der Hochzeit der Alaga's spielen" [3]). Er ging zur Hochzeit und spielte dort. Darauf ging Vastịrdži zur Sasana und schlief zuerst selbst bei ihr, dann liess er seinen Hengst auf sie, darauf seinen Jagdhund und flog zum Himmel auf. Da kam ein Knabe zum Spiel der Alaga's und sagte: „ist es nicht wunderbar? aus der Gruft der Bora's kommt das Weinen eines Mädchens, das Wiehern eines Füllens, und das Bellen eines jungen Hundes". Als Urịzmäg dies hörte, sagte er: „ach, mein Bruder hat mich geschlachtet: er hat unsere Mutter nicht bewacht". Er stieg ins Grab und sah: seine Mutter hatte ein Mädchen, ein Füllen und einen Hundewelp geboren. Urịzmäg nahm sie, trug sie nach Hause und zog sie auf. Das Mädchen wurde hübsch, sie wurde genannt Satana. Das Füllen war des Urịzmäg scheckiges [4]) Pferd Durdura, der Hundewelp war ein junger Jagdhund und wurde zu einem guten Jagdhunde.

10. Urịzmäg und Satana.

Eines Tages sagte Urịzmäg zu Satana: „du bist zwar eine hübsche Frau geworden und ich möchte dich zum Weibe nehmen, aber das wäre schimpflich [5]); ich würde dich irgend wem (zur Frau) geben, doch wäre das schade um dich". Satana sagte zu Urizmäg: „setze dich rücklings auf einen Esel und reite auf dem Esel durch die Strassen der Narten. Wenn du zum ersten Mal kommst, so werden sie über dich lachen, wenn du zurückkehrst, so werden schon weniger über dich lachen, wenn du dann zum dritten Mal wieder kommst, so wirst du durch die Strassen ziehen, ohne dass noch Jemand über dich lachen wird". Darauf ging Urịzmäg, setzte sich verkehrt auf einen Esel, und als er das erste Mal kam, lachten alle über ihn; als er das zweite Mal durch die Strassen zog, fingen nur wenige an, über ihn zu lachen; als er das dritte Mal durch die Strassen der Narten zog, da lachte gar Niemand mehr. Darauf machte Urịzmäg die Satana zu seiner Frau und sie fingen an zusammen zu leben.

Eines Tages sandte der Safa-Sohn einen Mann zu ihr. Dieser sagte zu Satana: „der Safa-Sohn hat mich zu dir

1) *sbonkodta.*
2) *sboni.*
3) *qazịn* spielen, scherzen, sich freuen, sich belustigen, sich ergötzen.
4) *qūlon* nach Miller: rjabyj = scheckig, bunt; Sch 80, 7: *qulon yäfs* scheckige Stute, Ss 39, 1: *qulon* bunt.
5) Weil sie seine Schwester ist.

gesandt und bittet dich: „sei meine Geliebte". Um diese Zeit war Urʒmäg nicht zu Hause. Da Satana nicht einverstanden war, kam am folgenden Tag der Safa-Sohn selbst. Satana sagte zu ihren Knechten: „geht, holt dem Gaste ein Schaf und bewirthet ihn gut". Der Safa-Sohn sagte: „setzt euch weiter im Kreise herum". Darauf nahm er aus einer Tasche ein Messerchen, aus der andern Tasche aber ein Tischchen und ein Tuch; aus dem Messerchen sprang ein Schaf heraus und zwei Knaben; diese schlachteten das Schaf, bereiteten Spiessbraten [1]), kochten das (übrige) [2]) Fleisch und richteten so das Abendessen zu. Als sie fertig gegessen hatten, nahm der Safa-Sohn sein Messerchen, sein Tuch, sein Tischchen und steckte das alles sowie auch Diener und Speise in seine Tasche. Satana fragte ihn: „wirst du diese Schätze um nichts verkaufen?" Der Safa-Sohn sagte: „ich habe vorher zu dir geschickt: wenn wir diese Nacht zusammen schlafen, so werde ich dir alle diese Schätze geben". Satana überlegte es und sagte: „wie immer es sei, ich will den Safa-Sohn zu mir kommen lassen" [3]). Sie liess ihn in ihr Schlafzimmer kommen und sie schliefen zusammen. Am Morgen flog der Safa-Sohn davon und liess seine Sachen der Satana; absichtlich liess er auch seine Schuhe zurück, damit Urʒmäg sie sähe. Als Urʒmäg kam, trug er Schwert und Flinte in das Schlafzimmer, indem er sagte: „hier will ich sie hinsetzen". Da erblickte er bei seinem Bettzeug [4]) auf dem Bettgestell [5]) die beiden Schuhe des Safa-Sohnes. Da sagte Urʒmäg: „Satana, Satana! hast du denn nicht so gesagt: Niemand wird mich verführen. Jetzt kann ich nicht mehr mit dir leben, ich werde irgend wie mein Leben enden". Darauf macht er sich fertig, setzte sich aufs Pferd und eilte davon. Als Satana dies sah, sagte sie: „wenn ich mir jetzt nicht Männerkleider anlege, ihm nacheile und ihm meine Schätze zeige, so ist für

1) *skodtoi fizonǯitä* (48, 1 v. u.) von Miller durch „sie machten Schaschlük" übersetzt. Vgl. dazu Koch, Reise I, 402: „Der Spiessbraten, Schischlik durch den ganzen Kaukasus genannt, wird in kleine kaum einen Zoll im Durchmesser enthaltende Stücke zerschnitten, an einen eigens dazu verfertigten spitzen Stock befestigt und über Kohlen oder am Feuer gebraten. Bei Sch 36, 6 und M I, 64, 6 v. u. ist *fizonäg* = russ. žarkoje (Braten), bei M I, 72, 1 = Hammelbraten.

2) Vgl. Koch, Reise II, 115.

3) Vgl. M I, 82, 2 v. u. *ärkodta* liess kommen, rief herbei.

4) *xussängärstä* von *xussän* Ort zum Schlafen, Bett Luc. 5, 18—19 und *gärstä* Rüstung, Bekleidung Sch 44, 15, M I, 42, 1, Sjögren 377.

5) *sintäg* Bettgestell, Bank Ev. Luc. 8, 16, vgl. Klaproth II, 610: „Auf der einen Seite des Zimmers, das einen Kamin hat, sieht man ein hölzernes Gestell, auf dem bei Tage die Decken, Filze und Kissen, deren man sich zum Schlafen bedient, liegen. Das Bettgestell, das aus Brettern zusammengeschlagen ist, ist kaum einen Fuss hoch und an beiden Enden schräg zulaufend. Es steht neben dem Kamin, wird bei Tage mit einer feinen Matte oder mit einem Filzteppich bedeckt und dient bei Tage den Frauenzimmern, die mit zusammengeschlagenen Füssen darauf sitzen".

mich und Urįzmäg ein Zusammenleben nicht mehr möglich". Darauf legte sie Männerkleider an, setzte sich aufs Pferd und zog aus, den Urįzmäg zu suchen. Sie traf ihn auf dem Tarqfelde und rief ihm zu: „Deine Reise sei glücklich [1]), guter Mann, wohin gehst du?" Dieser sagte zu ihr: „mein Leben zu enden!" „Dennoch wollen wir diese Nacht zusammen ausruhen", sagte Satana. „Gut, ruhen wir aus, Dank sei Gott für einen solchen Gefährten!" Sie ruhten zusammen aus und Urįzmäg sagte: „was werden wir nun essen?" „Mach dir keine Sorge wegen des Essens", sagte Satana, „ich werde uns Essen besorgen". Als die Zeit des Abendessens kam, nahm Satana aus ihrer Tasche das Messerchen, das Tuch und das Tischchen und sie bereiteten das Abendessen. Nach dem Essen steckte sie ihre Sachen in die Tasche, aber Urįzmäg sagte zu ihr: „wirst du diese Sachen um nichts verkaufen, guter Mann?" „Guter Mann", sagte Satana, „ich werde sie nicht verkaufen, aber wer eine Sache thut, dem werde ich sie schenken". Urįzmäg sagte: „obwohl ich ein Mann bin, so will ich es doch thun". Darauf legten sie sich in der Nacht zusammen nieder und Satana sagte zu Urįzmäg: „wende mir d. H. [2]) zu". Als Urįzmäg dies that, nahm Satana einen Stein, wickelte ihn in den Filzmantel und *yä* (den Stein) *ba-xats-ba-xats-känį Urįzmädži fästagärdägul.* Am Morgen sagte Satana zu Urįzmäg: „wohin nun bist du vor mir geflohen? Du bist ein Mann, ich aber Satana und ich habe dich verführt. wie hätte mich ein Mann mit diesen Sachen nicht verführen sollen?" Darauf gingen sie nach Hause und lebten so einig weiter (wie zuvor).

11. Urįzmäg, Xämįts und Sozrįqo.

Die Bora's beschlossen auf Raub auszugehen: Urįzmäg, Xämįts und Sozrįqo. Als sie zur Nartenbrücke [3]) hinabgestiegen waren, begegnete ihnen Sįfįttär. Sie ergriffen den Sįfįttär und sagten: „segne uns!" [4]) Sįfįttär sagte zu ihnen: „lasst mich los und ich werde von jener Seite [5]) den Segen über euch sprechen". Sie liessen ihn los. Sįfįttär spricht zu ihnen: „höret mich an: so glücklich sei euer Weg und soviel Schnee falle auf euch [6]), dass die Spitze der Fichte [7]) nicht mehr sichtbar sei;

1) Wörtlich: dein Weg sei gerade!

2) *dä fästagärdäg.*

3) *Nartį xidįqūs* eigentl. „der Narten Brückenohr" = Brückenkopf, Eingang zur Brücke. Vgl. Klaproth, Reise II, 371: „die Brücke und das Dorf Zmitti-chidokuss oder die Brücke der Zmitti" (eines ossetischen Stammes).

4) Miller: „wahrsage uns gutes".

5) *fällag-fars* die andere, gegenüberliegende Seite Sch 61, 11; 103, 7.

6) *ul* 52, 11, Miller: na nego auf ihn. Aber „auf ihn" heisst doch *įl* (I, 48, 18 und 19; 50, 20) oder *il, yil* (14, 3; 28, 20) oder *ūul* (16, 5 v. u.; 72, 23 von *ūi*), während *ul* „auf euch" bedeutet. vgl. 26, 3. — Zudem entspricht dem *ul* in Zeile 15: *sįl* auf sie.

7) *näzį* = russ. sosna, pinus silvestris.

bleibt unter einem Baume eine Woche lang und esset die Sohlen eurer Schuhe". Sie sagten: „Gehen wir, so haben wir eine schlechte Reise, kehren wir zurück, so ist es schimpflich für uns". Es war schimpflich für sie zurückzukehren, sie brachen auf, gingen los und in der That fiel ein dichter Schnee auf sie [1]). Sie blieben dort von einem Samstag bis zum andern, sie hatten nichts mehr zu essen und geriethen in Noth. Da lief ein Marder [2]) auf sie los, sie fingen ihn, schlachteten ihn und assen sein Fleisch, über das Fell aber hielten sie Gericht. Xämįts sagte: „gebt es mir!" Urįzmäg aber: „gebt es mir!", worauf Sozrįqo sagte: „wir werden uns (so) darüber nicht einigen, wer aber das Wunderbarste erzählen wird, dem werden wir das Marderfell geben. Wohlan, Xämįts, jetzt erzähle du eine wunderbare Geschichte". Xämįts sagte: „während ich über einen Hügel [3]) ging, hielten sieben Vastįrdžis an einer Stelle Gericht. Ich nahm meine Flinte und schoss auf sie, drei blieben dort, vier traten vor Gott zu klagen und jetzt noch beklagen sie sich über mich. Ich ging über einen andern Hügel: sieben Vatsilla's hielten [4]) Gericht. Auch auf diese schoss ich: vier blieben dort, drei traten vor Gott sich zu beklagen. So tödtete ich von den Vatsillas und Vastįrdžis sieben und zu sieben führen sie jetzt vor Gott über mich Klage". Seine Gefährten sagten: „Xämįts, das war für dich kein Unglück". „Wohlan, Sozrįqo, nun erzähle du!" Sozrįqo erzählte: „ich hatte in der Stadt Tįnt eine Geliebte. Eines Tages führte ich mein Pferd heraus und that mir Schwert- und Flintengehäng [5]) um. „Ich werde nicht unterlassen (kann nicht umhin) nach meiner Geliebten zu sehen" [6]). Ich machte mich auf den Weg. Als ich noch eine Woche bis zu meiner Geliebten zu gehen hatte, rief mir auf dem Xoz-felde ein Schafhirt zu: „He da, bist du nicht der Narte Sozrįqo?" „Allerdings", sagte ich. „Wohin gehst du denn? Deine Geliebte ist schon seit einer Woche gestorben". Ich weinte und sagte: „dennoch werde ich hingehn und sie aus dem Grabe graben, ich will selbst zu ihr hinabsteigen und sie nehmen". Ich ging weiter, und es begegnete mir auf dem Wege ein Seil, welches bald lang, bald kurz wurde. Ich ging weiter und sah, wie auf der Erde ein Saffianschuh und ein schweinslederner Schuh an einander geriethen und der schweinslederne Schuh jenen überwältigte. Von dort ging ich auf den Kirchhof zum Grab

1) *sil.*

2) *sälawir*, vgl. Gassiew p. 20. „Beide Arten des Marders sind häufiger" (in Ossetien). Klaproth II, 626.

3) *svang?* Miller: gora = Berg.

4) Wörtlich: halten.

5) Wörtlich: meinen Schwertriemen band ich zu meinem Flintenriemen über.

6) Der Satz (54, 3) ist wörtlich nicht wohl wiederzugeben. Zur Construction (*ku nä-vädnä*) vgl 56, 17—18 und 62, 8! Im obigen Satz steht für „Geliebte" zudem noch *iskäi ūs* = Jemandes Frau = eine fremde Frau (Ss 39, 1).

meiner Geliebten, grub sie auf und stieg hinein, man bedeckte mich mit einem Steine und ich blieb dort eine Woche. Als meine Geliebte in Verwesung überging und zu stinken anfing, stieg ich aus dem Grab heraus. Während ich im Grabe war, hörte ich, wie aus dem Grabe der Eltern meiner Geliebten junge Hunde bellten. Darauf ging ich fort und begab mich zu meinem Gevatter und fragte ihn: „sei so gut und sage mir, Gevatter, warum hört man aus dem Grabe der Eltern meiner Geliebten das Gebell von jungen Hunden?“ Mein Gevatter sagte: „das ist deshalb so mit ihnen, weil sie dem Armen kein Brot gaben und sich seiner nicht erbarmten, weil sie dem Wanderer kein Brot gaben, deshalb ist es“. „Ferner noch sah ich auf dem Wege ein Seil, das bald kurz, bald lang wurde, ich nahm es und warf es mit der Peitschenspitze auf die Seite [1]). Was bedeutet dieses Wunder?“ Er sagte zu mir: „Das bedeutet, dass Bruder mit Bruder, Vater mit Sohn zu theilen anfangen wird und sie das Land vermessen werden [2]), das ist die Bedeutung dieses Wunders“. „Als ich von dort ging, sah ich, wie ein schweinslederner Schuh und ein Saffianschuh in Streit geriethen und der schweinslederne Schuh (den andern) überwältigte. Was bedeutet dieses Wunder?“ Dieser sagte zu mir: „Der Edelmann [3]) und der gemeine Mann [4]) werden gleich (eins) werden und der gemeine Mann wird die Oberhand haben“. Als Sozrįqo dieses Wunder [5]) berichtet hatte, sagten seine Brüder zu ihm: „das ist nichts erstaunliches [6]): das eine nur ist in der That erstaunlich, dass du im Grabe warst, aber das andere, was du gesehn hast, das ist nicht erstaunlich; wir hören dir nicht mehr zu, Sozrįqo, lass diese sonderbare Geschichte“.

Darauf fing Urįzmäg an etwas Wunderbares zu erzählen: „Ich begab mich zur Frau des Vastįrdži und sie bewirthete mich gut [7]). Ich sagte zu ihr: „mein Herz hüpft vor Freude über dich“. Sie wurde ärgerlich über dieses Wort, ging ins Schlafzimmer, nahm eine Filzpeitsche, und als sie mich damit schlug, wurde ich eine räudige Hündin. Ich entfloh und lief umher, ob mir Jemand einen Bissen geben würde; die Hunde aber liefen hinter mir her, ich wurde schwanger und warf junge Hunde. Eines Tages begegnete mir zufällig ein Händler und sagte: „wenn ich diese böse [8]) Hündin nähme, würde sie meine Schafe bewachen“.

Er nahm mich und band mich an, dann hängte er mir einen gesalzenen Hammelrumpf um den Hals. Ich ass und wurde ge-

1) *fäsfändagmä* „hinter den Weg“.

2) Vgl. 60, 30: Wenn jeder mit seinem Vater, mit seinem Bruder zu theilen angefangen hat, dann ist der Tod schön! — Aehnlich I, 90, 22 flg.

3) *väzdan.*

4) *sauläg.*

5) *ämbīsond.*

6) *dīssag.*

7) Vgl. M I, 84, 16, Sch 73, 8.

8) *qiqqag* 56, 8?

sättigt. Indessen kamen sieben Wölfe an die Thür und sagten zu mir: „lass uns ein, es wird sowohl für dich wie für uns (gut) sein, Narte Urizmäg“. Ich sprang auf sie los und zerriss die sieben, dann legte ich selbst sie alle zusammen. Am Morgen stand der Händler auf, und als er herauskam, sah er die Wölfe zerrissen vor seiner Thür; er kam und küsste mich. Alle vernahmen es: „der Händler hat eine solche Hündin, welche das Wolfsgeschlecht zerreisst“. Ein anderer Händler, ein Tscherkesse [1], sagte: „ich muss sie mir verschaffen, anders geht es nicht“. Er bekam mich und legte mir Kleienbrote vor. Die Nacht lag ich und wollte vor Hunger sterben. Da kamen an meine Thür sieben Wölfe und sagten zu mir: „lass uns ein, Urizmäg, du stirbst ja vor Hunger, es wird für uns wie für dich (gut) sein“. Ich öffnete die Thür, sie kamen und fingen an die Schafe zu zerreissen, ich selbst zerriss sie tüchtig mit und wir brachten alle Schafe um. Am Morgen kam der Herr des Viehes zu mir: ich erschrak und sagte: „wohin soll ich entspringen?“ denn ich wusste, dass man mich schlagen würde. Der Herr des Viehes sprang auf mich los und fing an mich zu prügeln und zerschlug mir den Rücken. Ich floh von dort weg und lief wieder zu meinem ersten Herrn und legte mich an seine Thür. Dieser kam zu mir und sagte: „ich weiss, dass du Urizmäg bist. Es giebt ein Mittel, dass du (wieder) Urizmäg wirst, ich werde es dich lehren. Gehe in das Haus der Frau des Vastirdži, sie wird dir eine Brühe bereiten und sie in Tassen giessen, wird aber nicht mehr erkennen, ob du Urizmäg bist oder nicht. Wenn du zu ihr kommst, so tauche deinen Schwanz in die Tasse. Dann wird sie böse über dich werden und dich mit der Peitsche schlagen, du aber wirst wieder Urizmäg werden“. Als ich das hörte, ging ich in das Haus der Frau des Vastirdži, und als sie mir eine Brühe bereitet hatte, tauchte ich bald meinen Schwanz bald meinen Fuss in die Tasse. Diese erzürnte sich über mich und schlug mich wieder mit jener Peitsche. Darauf wurde ich wieder Urizmäg, wie ich früher gewesen war. Die Frau des Vastirdži sagte: „Urizmäg, es thut mir leid, dass ich dich beleidigt habe“. Ich sagte zu ihr: „in der That hast du mir Unheil bereitet, aber Gott soll dich strafen [2]). Deinetwegen haben mich Hunde besprungen und ich habe Junge geworfen. Nun es so ist, wie können wir zusammen kommen?“ Sie sagte zu mir: „Vastirdži ist unterwegs, und wenn er diese Nacht nicht kommt, so werden wir zusammen sein“. Jene Nacht blieb ich da und Vastirdži kam nicht. Indessen schliefen wir zusammen, und am Morgen stand ich auf und liess meine Schuhe absichtlich dort zurück. Darauf kam Vastirdži, band sein Pferd an den Pfosten und trug seine Waffen ins Schlafzimmer. Er sah

1) *Käsgon.*
2) Wörtlich: aber Gott möge dir genug sein.

sich um und siehe, da stehen die Schuhe des Urịzmäg. Da sagte Vastịrdži zu seiner Frau: „Gott soll dir nicht willfahren! Wieso stehen hier die Schuhe des Urịzmäg?“ Die Frau sagte zu ihm: „wenn du willst, tödte mich. ich kann es dir doch nicht verbergen: wir haben zusammen geschlafen“.

Als diese wunderbare Geschichte zu Ende war, sagte Urịzmäg zu seinen Brüdern: „Wohlan! wessen Theil dieses Marderfell ist, um dessen willen wir diese Wunderdinge erzählt haben, dem wollen wir es geben“. Und sie sagten zu Xämịts: „was ist dir für ein Unglück geschehen?“ Und zu Sozrịqo sagten sie: „wer hat dir gesagt: gehe und steig in das Grab deiner Geliebten?“ Dem Urịzmäg aber gaben sie das Marderfell, weil die Hunde ihn besprungen hatten.

14. Soslan und Urịzmäg[1]).

Eines Tages setzten sich Soslan und Urịzmäg auf ihre Pferde und zogen auf Raub aus. Nach einiger Zeit kamen sie auf das Azn-feld. Ihnen begegneten die drei Söhne des Azn und riefen sie an, ihren Ruf aber trug der Wind weit weg. Darauf fragten sie die Söhne des Azn: „warum schreit ihr uns an? warum lasst ihr uns nicht unsere Strasse ziehn?“ Die Söhne des Azn sagten: „das ist unser Land!“ „Wir sind Nartische Leute, wir ziehen unsere Strasse und warum lasst ihr uns nicht gehn?“ sagten die Narten. „Wir suchen gerade Nartische Leute: warum zahlt ihr uns nicht unseres Vaters Steuer?“ „Welches war euers Vaters Steuer?“ sagten die Narten. „Unsers Vaters Steuer (war also): wer Hühner hat, (zahlt) hundert Hühner, wer Schafe hat, hundert Schafe, wer Kühe hat, hundert Kühe, wer Ochsen hat, hundert Ochsen, wer Pferde hat, hundert Pferde, eine runde Tasse voll Fliegengehirn, ein Korb voll Asche von theurem Stoffe[2]), Butter[3]) soviel zu einem Hammelbraten nöthig ist, zwei Ochsen, die am Fest des Tutịr geboren sind und für diese ein Joch von Zal-holz[4]). Wenn ihr uns diese nicht schafft, so werden wir euer Dorf dafür nehmen“. Die Narten kehrten betrübt nach Hause zurück, gingen ins Dorf und setzten sich zur Versammlung. Im Dorfe fragte man sie:

---

1) Die vorangehenden Sagen Nr. 1—11 sowie die später erwähnten Nr. 12—13 (in Miller's Texten) hat Miller in Wladikawkaz aufgezeichnet, Nr. 14 aber beim Sadon'schen Silberbergwerk. Nur in diesem Stück werden die Narten Äxsnärtäkka's statt — wie sonst — Bora's genannt und nur hier stehen ihnen die Boiria's gegenüber.

2) *qumats* (70, 1 v. u.), russ. kumatsch, nach dem russ. Wb. „bucharischer rother Baumwollenstoff“; vgl. Sch 47, 7—8: *xusär qumatsị siγdon* „Asche von theuern Stoffen“.

3) *tsarw* Butter (aus Kuhmilch) wird selten gemacht: Klaproth II, 614.

4) „Ein strauchartiges Bäumchen mit wohlriechenden gelben Blüthen“ M I, 127. Nach Klaproth II, 349 und Gassiew 2 = Azalea pontica. Davon lässt sich kein Joch machen.

„warum seid ihr betrübt gekommen?" „Als wir unseres Weges zogen, schnitten die drei Söhne des Azn uns die Köpfe ab, indem sie sagten: „warum zahlt ihr uns nicht die Steuer?" (Folgt Aufzählung der Steuer). Jetzt ist unser Ende gekommen, und wir wollen fliehen, denn wo sollen wir das hernehmen?" Darauf sagte Urịzmäg: „ich will Satana fragen, ob sie irgend ein Mittel dagegen[1]) findet". Er ging nach Hause und liess sich betrübt auf die Bank nieder. Satana fragte: „was ist mit dir, unser Alter, warum bist du betrübt?" Er sagte zu ihr: „wir zogen aus in der Absicht den Äxsnärtäkkas Beute zu schaffen[2]), und es begegneten uns die drei Söhne des Azn und sagten zu uns: „warum zahlt ihr nicht unseres Vaters Steuer?" (Folgt Aufzählung). Jetzt bleibt den Narten nur der Tod übrig, wenn sie nicht fliehen". Satana sagte zu ihm: „den Wassergeistern übergab ich einen Knaben, und wenn dieser kein Mittel dagegen findet, so wird es Niemand können"[3]). Darauf begab sich Satana zu den Wassergeistern und sagte zu ihnen: „sendet mir den Knaben heraus, welchen ich euch übergab, ob er zu irgend etwas taugt, sonst sind die Narten verloren". Darauf rief sie den Knaben heraus. Sein Name war Asana, Sohn des Urịzmäg. Der Knabe zog aus zum Kampfe, tödtete die drei Söhne des Azn und nahm ihre Sachen mit sich fort. Die Narten waren indessen daheim geblieben. — Asana war gewaltthätig und liess die Boiria's nicht leben. Wenn ein fetter Ochse da war, so schlachtete er ihn, wenn sie ein wohlgenährtes Pferd hatten, so setzte er sich darauf. Er lernte aber die Schmiedekunst beim himmlischen Kurdalägon, und die Boiria's versprachen dem Kurdalägon viel Gut, indem sie sagten: „tödte ihn uns". „Man kann ihn nicht tödten", sagte Kurdalägon, aber er liess sie eine Grube von sieben Faden neben seiner Schmiede graben, über die Grube spannten sie weissen Filz und Asana fiel hinein, als er das Schmiedehandwerk verrichtete. Die Boiria's deckten ihn in der Grube sorgfältig zu. Darauf fingen die Äxsnärtäkkas an ihn zu suchen, eiserne Stöcke tragend und mit eisernen Schuhen[4])

---

1) *sịn* ihnen.

2) *Äxsnärtäkkatị fos fäkänăm*, vgl M I, 58, 4 v. u. 62, 5, Sch 77, 10 (*fos fäkänịn* Vermögen, Gut erwerben, Beute erlangen). Der Satz kann nicht heissen: „das Gut der Ä. zu erwerben", da Urizmäg selbst, wie aus dem Folgenden hervorgeht, zu den Ä. gehört. Ich hätte aber den Dativ statt des Genitivs erwartet.

3) *nikäi bon südzän*, vgl Bischof Joseph 236.

4) *ärtšī* vgl. Sch 35: „Im Winter braucht man eine Fussbekleidung, welche manche Aehnlichkeit mit den Sandalen der Alten hat, sie heisst *ärtšī* und wird aus Rindsfellen geschnitten; das Oberleder ist ganz aus einem Stück, das Untertheil wird aber aus dünnen Riemen (*gärz*) geflochten; gewöhnlich werden diese Schuhe noch mit Stroh und Heu (*fäsal*) ausgelegt, so dass sie den Fuss warm halten". Dazu Klaproth II, 589.

bekleidet [1]). Wo aber hätten sie ihn finden können? Als die Äxsnärtäkka's nach Hause kamen, fragte sie Satana: „findet ihr ihn nirgends?" „Nein". Nach dem luden die Boirias sie ein und bewirtheten sie. Sirdon aber, der Bruder der Äxsnärtäkka's, sass in der Versammlung [2]) und sagte: „O Wunder! den Besten von ihnen (den Äxsnärt.) haben sie (die Boirias) getödtet, nun aber sind jene (die Äxsnärt.) in ihr (der Boirias) Haus gekommen und diese (die Boirias) bewirthen sie (die Äxsnärt.)". Die Herrin der Winde war dem Soslan befreundet und sagte ihm die Worte des Sirdon ins Ohr. Darauf erhob sich Soslan und sprach: „es ist Zeit für uns zu gehen, wohlan, gehen wir nach Hause". Sie brachen auf und beschlossen zu fliehen. Ihre Schwester Agunda [3]) war die Frau eines Boirias [4]). Diese sagte zu ihnen: „flieht nicht. Blut wird durch Wasser abgewaschen, und wir werden euer Blut bezahlen" [5]). Darauf sagten sie zu ihrer Schwester: „Der Esel der Boirias soll auf dich springen [6]): du wirst uns nicht hindern". Sie selbst lief auf den Thurm hinauf, der Esel hinter ihr her. Da fluchte auch sie ihnen: „sieben Jahr soll euer schneidend Schwert nicht schneiden, euer Rennpferd nicht mehr rennen, zu wem ihr kommt, dessen Zorn sollt ihr erfahren, sieben Jahr soll mit seinem Munde Kantsisär Xvändon zu euch nicht sprechen". Dennoch wollten sie zu Kantsisar xvändon (sic), dem Äldaren, fliehen und sie flohen auch zu ihm. Ein Jahr ging vorüber, und der Äldar sprach mit seinem Munde nicht zu ihnen. Darauf feierte ein Mann eine Todtenfeier (xist) und veranstaltete ein Wettrennen [7]), den Soslan aber berief er zum Anordner [8]). Ein Mann wollte einen Ochsen schlachten und bat den Soslan um sein Messer, das Messer schnitt nicht, und er warf es ihm hin. Soslan vergoss Thränen darüber. Auch die Äxsnärtäkkas sandten ihr Pferd zu diesem Rennen, aber es lief nicht (ans Ziel), sondern blieb zurück. Als die sieben Jahre um waren, war auch

1) Ebenso 64, 19. Sie sind so zu weiter und schwieriger Wanderung gerüstet.

2) „sass auf dem Sammelplatz" (*nixas*) Sch 71, 9.

3) Siehe oben p. 529.

4) *Boiriati us* = Boiria's Frau. Sjögren p. 71, § 49.

5) Siehe oben p. 544, Anm. 2.

6) Oben p. 552 heisst er der Esel der Bora's. Aber die Bora's sind in unserer Erzählung nicht die Boirias, sondern die Äxsnärtäkkas.

7) Zur Ehre des Todten. „Zwei oder drei Reiter reiten in einer Entfernung von etwa zehn Wersten einen steilen Berg schräg hinan, und der, welcher zuerst auf den höchsten Felsengipfel anlangt, wird von den übrigen geehrt und beschenkt". Klaproth II, 606. Erster Preis ist ein vollständiges Geschirr fürs Pferd und ein Hut für den Reiter. Bei reichen Leuten giebt man dem, der gesiegt hat, auch das Pferd. Miller.

8) *urdigistäg* („aufrechtstehend") heisst die Person, welche das Aufwarten beim Schmaus, das Zuschneiden des Fleisches, die Vertheilung der Stücke etc. zu besorgen hat.

der Fluch zu Ende. Eines Tages feierte ein Mann eine Todtenfeier, wieder gab Soslan sein Messer dem Ochsenschlächter und sagte zu ihm: „leg es nicht zu kräftig [1]) an!" Der Mann aber drückte stark [2]) darauf und schnitt dem Ochsen die Kehle und sich die Knie mitten durch. Da lachte Soslan auf. Der Mann sagte zu ihm: „warum hast du mich getödtet?" „Ich sagte dir ja: lass es nicht zu kräftig los!" erwiederte Soslan. Auch zum Rennen sandten sie ihr Pferd und sie befahlen ihm: „lass sie drei Tage voraus". Drei Tage liess es sie voraus, dann jagte es ihnen nach und wen es einholte, dem riss es Stücke heraus [3]) und kam selbst (am Ziel) an. Soslan lachte auf, ging weg und schliff in der Schmiede mit seinen Thränen sein Schwert. Dann spricht er so: „Deinen Koth [4]) sollen Soslan's Todte essen! Wenn [5]) du (Xvändon Äldar) jetzt noch nicht mit mir sprechen wirst, wie soll ich da dieses Schwert an deinem rothen Halse nicht probiren!" Er probirte das Schwert am Ambos [6]) und hieb ihn sammt dem Klotz [7]) in zwei Stücke. Ein Knabe war in seiner Nähe, der ging und sagte dem Äldar, was er von Soslan gehört hatte. Der Äldar liess den Leuten verkündigen: „diese Nacht bewirthe ich unsere Gäste, bringet Trank und Speise und schlachtet Ochsen". Darauf rief er die Äxsnärtäkka's und sagte zu ihnen: „seid mir nicht böse! Sieben Jahre habe ich zu euch mit meinem Munde nicht gesprochen, weil ihr verflucht waret; nun aber sagt mir was ihr wünschet". Sie sprachen: „etwas [8]) Volk fehlt uns, gieb es uns". Dieser sagte zu ihnen: „wer von euch dreien [9]) morgen früh auf sein Pferd vertraut [10]), der setze sich auf das Pferd, dort in der Ebene ist ein Erdhügel [11]), an dessen Thür schlage er mit der Ferse, dann wird sie sich öffnen, er selbst aber eile weg und sehe sich nicht um, dann wird dort das (gewünschte) Volk sein". Am Morgen setzte sich Urįzmäg auf sein Pferd und schlug an die Thür, es kamen [12])

1) *zist* 74, 20, Miller: silīno „kräftig". Ich kenne das Wort sonst nicht.

2) *ting* Miller: legko „leicht", aber *ting* heisst doch „stark, kräftig", vgl. Ev. Marc. 1, 26; Matth. 20, 31, Bischof Joseph Wb. 483, M I. 106, 7.

3) *sin sä qubiltä sk'udtä-kodta* 74, 26, russ. kuski wyrywalū. *qubil* ist mir nicht bekannt, *sk'uin, skunin* s. M II, 175—76, Sch 33, 39, M I, 56. 16.

4) Vgl. Klaproth II, 603: der des Diebstahls Angeklagte schlägt mit einem Stocke in einen Haufen Menschenkoth und ruft aus: So soll mein Todter Koth essen, wenn ich gestohlen habe. (So ist K.'s Uebersetzung zu berichtigen.)

5) Genau: Wenn (*käd*) du bis zu diesem Male noch nicht mit mir sprechen wirst (Conj.).

6) *gästar* (*gäsdaräg* BJ 224).

7) *k'udir*, Miller derewo.

8) *yu kord*, vgl. Sch 77, 8.

9) Soslan, Urizmäg und —? Sirdon wird hier (p. 565) zwar der Bruder der Äxsnärtäkka's genannt, ist aber gewiss keiner von den dreien.

10) Wörtlich: sein Herz hält auf —.

11) *obau* = mogila (Grabhügel) Miller, okopū Erdwall BJ 302.

12) Vgl. I, 62, 27: *ūrdigäi raläst* er kroch heraus; I. 96, 14: *raläsän* zum Herauskriechen.

Menschen heraus und die Ebenen füllten sich an. „Was thun wir nun mit ihnen? wir können ihre Zahl nicht erfahren“, sagten die Narten, „wenn wir ihre Zahl nicht erfahren, so werden sie uns keine Hülfe sein“. Darauf ging Urįzmäg nach Hause und sagte zu seiner Frau: „ich finde kein Mittel das Heer zu zählen“. „Ich werde eins finden“, sagte sie, nähte eine dreibeinige Hose und breitete sie auf einem Steine aus. Am Morgen kam Sįrdon und wunderte sich: „von Abend bis Morgen bin ich unter den Truppen der Äxsnärtäkkas herumgewandert [1]) — es sind reichlich 100 × 100 und 300, aber einen dreibeinigen Mann habe ich nicht gesehn“. Da erfuhren sie die Zahl ihrer Truppen und die Truppen wurden die ihrigen [2]). Darauf sagte Urįzmäg: „wer zuerst seine Fahne auf das Haus der Boirias aufpflanzt, dem werde ich meine Frau Satana geben“. Sie gingen los, ein Mann voran, nach ihm ein zweiter, Urįzmäg als dritter. Satana erfuhr von diesem Beschluss und fürchtete irgend Jemandem als Antheil zuzufallen. Sie sah ihnen vom Dache des Hauses zu und flehte zu Gott: „O Gott, mein Gott! dass doch der erste sterbe!“ So wurde der erste verwundet und starb. Der zweite wurde nun der vorderste und ging vor mit der Fahne in der Hand. Satana bat Gott von neuem und auch dieser wurde getödtet. Der dritte war Urįzmäg selbst, er kam an und pflanzte auf dem Hause der Boirias seine Fahne auf. So blieb seine Frau für ihn selbst. Sie erschlugen die Boirias und plünderten [3]) sie aus, dann kehrten die Narten wieder in ihre Wohnsitze zurück und lebten dort — und leben heute noch. Lebt wohl bis zu ihrer Ankunft!

12. Amiran, Badri und Mįsįrbī [4]).

Miller bemerkt p. 11 zu diesem Stück: „die Sagen von Amiran aus der Familie der Darezans sind wahrscheinlich aus Georgien zu den Osseten gekommen. Vgl. den mittelalterlichen georgischen Roman — Amiran Daredjaniani [5]), über den einiges mitgetheilt ist vom Akad. Brosset im Bulletin Scientifique publ. par l'Acad. Impér. des Sciences de St. Pétersb. T. III 1838 p. 7 flg.“ Ueber Amiran siehe Nr. 13, p. 569. Badri und Mįsįrbī werden in den Nartensagen nur einmal — M I, 16, 17, s. oben p. 540 — erwähnt und als Bora's bezeichnet, während sie sonst nirgends unter den Bora's mit genannt werden, hier aber sind sie die Brüder des Amiran und werden als Darädzan's bezeichnet. Die von Miller mitgetheilte Erzählung von Amiran, Badri und Mį-

1) *fäxadtän* (76, 15), vgl. Sch 85, 12.

2) *udon báistį* = russ. stali ixnimi. Vgl. Sch 45, 13: *yu ku aistį* als sie zusammentrafen.

3) *baxäliu sä kodtoi*, Miller: razgrabili (1) auseinanderharken; 2) ausplündern); bei Sjögren *xaliu känįn* = zerstreuen, auseinanderjagen, Sch 47, 14: *nįxxäliukodta* or zerstreute (die Asche).

4) M I, 58—68.

5) Vgl. Tchoubinof, Dictionnaire p. 690.

s‌ɉ r b ī berührt sich inhaltlich sonst gar nicht mit den Nartensagen, und wenn nun jene Erzählung aus dem Süden (Georgien) stammt, diese (Narten-) Sagen aber dem nördlichen Kaukasus angehören, so wird man annehmen müssen, dass beiderlei Geschichten erst in Ossetien, das von Nord und Süd beeinflusst ist, in eine lose Verbindung gekommen sind, und wird, wo es sich um die Narten handelt, die Darädzans bei Seite lassen. Ich theile daher Nr. 12 nur in kurzem Auszug mit.

Die Darädzans Amiran, Badri und Mısırbī waren drei Brüder. Sie zogen auf Beute aus, kamen aufs Taraqafeld und übernachteten in einer Höhle, die sie am andern Morgen als die Augenhöhle eines versteinerten Riesenkopfes erkannten. Sie baten Gott, der alle Bitten der Darädzan's erhörte, den Riesen wieder lebendig zu machen, und Gott erfüllte ihre Bitte. Der Riese fand aber die Welt gegen früher so mangelhaft [1], dass er sie bat, ihn wieder zum Skelett werden zu lassen [2]. Nachdem dies geschehen, zogen sie weiter und trafen auf die Zariag-Schlange [3], welche den Amiran verschlang. Er schnitt ihr mit einem Messer die Eingeweide entzwei und kam, als sie starb, wieder heraus, war aber kahl geworden. Darauf zogen die drei Brüder zwei Dörfer weiter und kamen in den Garten der Äxsnärttäkka's (M I, 62, 3 v. u.), wo Amiran von drei auf einem Baume sitzenden Tauben hörte, was er thun müsste, um seine Haare wieder zu bekommen. Nachdem er die Haare wieder bekommen hatte, zogen sie weiter und machten, als es dunkelte, im Felde Halt. Mısırbī ging weg, um Wasser zu holen, da kam Pakondzi vom Himmel, schlug seine Krallen in Misırbī und trug ihn zum Himmel. Vergebens suchten die Brüder den Misırbī, endlich kroch Amiran in die Haut eines Meerochsens und liess sich so von Pakondzį (der am Tage nicht ausfliegt) am Abend zum Himmel tragen, wo er den Misırbī noch am Leben fand. Als am andern Tag Pakondzi und seine Mutter den Misırbī schlachten lassen wollten, trat Amiran hervor und tödtete den Pakondzį und seine Verwandten mit Ausnahme der alten Mutter, durch die er die Mittel (ein Hautstreifen, der, aufgerollt, zum Fahrweg wird und eine seidene Schnur) erhält, um sammt seinem Bruder schätzebeladen auf die Erde zurückkehren zu können [4].

---

1) Vgl. Russische Revue XXIII, p. 198.

2) Eine ähnliche Geschichte (russisch) bei M I, 137: die Narten, von Sırdon irre geführt, übernachten in der Achselhöhle eines Riesenskelettes, der Riese wird auf Wunsch der Narten lebendig und dann, als die Narten sich vor ihm fürchten, wieder zum Skelett.

3) Auch bei M I, 138, 4 und 146, 6—7 erwähnt.

4) Eine Variante zu dieser Geschichte bei M I, 145.

13. Die Sage von Amiran [1]).

Der Inhalt dieses kurzen Stückes [2]) ist folgender: Amiran, der Darädzane, war gewaltthätig und gottlos gewesen und zur Strafe dafür von Gott gefesselt in eine Höhle gesetzt worden. Gott öffnet die eiserne Thür zur Höhle einem Jäger, den Amiran bittet, ihm seinen Schwertriemen zu reichen, wozu aber der Jäger zu schwach ist. Amiran bittet nun den Jäger, von Hause die Kette [3]) überm Heerd zu holen und sie ihm, ohne zu sprechen und ohne sich umzusehn, zu bringen. Der Jäger holt sie, wird von den Seinen verfolgt, und sieht sich, fast schon am Ziel angelangt — nach dem Willen Gottes — um: die Thür der Höhle schlägt zu und Amiran bleibt darin.

Vgl. dazu Russische Revue XXIII. Band, 1883, p. 193—208 „Prometheische Sagen im Kaukasus" [4]). Danach ist Amiran den Georgiern, Osseten und Abchasen (letzteren beiden vielleicht nur durch die Georgier) bekannt und spielt bei ihnen die Rolle des „gefesselten Prometheus". Eine Beziehung Amiran's zu den Narten erhellt auch aus dieser Abhandlung nicht.

15. Rostom und Bēzan [5]).

Auch dieses Stück scheint mir ursprünglich nicht zu den Nartensagen gehört zu haben. Folgendes der Inhalt desselben:

„Rostom und Bēzan waren aus der Familie Sanuas. Bēzan war der jüngere. Eines Tages sandte man aus dem Garten zu ihnen: „Rostom, die eisenmäuligen Schweine [6]) der Angét [7]) haben euren Weinberg (Garten) aufgefressen". Bēzan begab sich dorthin". Darauf gebar seine Frau einen Sohn, der rasch aufwuchs. Eines Tages, als die Tochter der Hexe zum Wasser ging, zerschoss er mit dem Pfeil ihren Eimer, worauf die Hexentochter ihn fragte: „warum hat denn, wenn du ein so tüchtiger Junge bist, die Laus dir deinen Vater gefressen?" [8]) Der Knabe fragte die Mutter nach

1) M I, 68—70.

2) Eine deutsche Uebersetzung zweiter Hand s. in der Russischen Revue XXIII, p. 194—195.

3) Die eiserne Kette überm Heerd (*rä̊xis*), an der der Kessel angehängt wird, ist der heiligste Gegenstand im ossetischen Hause. Sie jemand rauben heisst ihm die stärkste Beleidigung zufügen. M I, 127. „Vor Einführung des Christenthums führte man die Braut dreimal um die Kette herum und dadurch wurde sie zur Ehefrau erklärt". Sch 35, Nr. 30.

4) „Nach einem Artikel von Herrn W. Müller im Journal des Ministeriums der Volksaufklärung".

5) In Alagir aufgezeichnet M I, 78.

6) Nach Sch 81, 13 werden die Gegenden Terk und Turk jenseits des schwarzen Meeres von einem eisenmäuligen Wolf, einem eisenschnabligen Raben und einem eisenmäuligen Hengst gehütet.

7) Vgl. das Angetfeld (*angḗtti budur*) M I, 146, 11.

8) = warum ist dein Vater ein Bettler? BJ 61.

dem Vater und verlangte zu ihm zu gehn, die Mutter zeigte ihm den Weg [1]). Als er ankam, fand er den Vater nicht im Zelte [2]) und setzte sich dort nieder. Bēzan kehrte zurück, und als er den Knaben von fern gewahrte, schoss er auf ihn und tödtete ihn. Sterbend sagte ihm der Knabe, dass er der Sohn des Bēzan sei. Nun machte Bēzan sich eine Wohnung unter der Erde, um dort ein Jahr zu sitzen, wodurch der Knabe wieder lebendig geworden wäre. Als aber noch drei Tage am Jahr fehlten, kam Sirdon und rief: „Was sitzest du unter der Erde eines Kindes wegen?" Da sprang Bēzan auf und eilte dem Sirdon nach, als er ihn aber nicht einholte, stiess er sich den Dolch ins Herz und starb.

Miller I, 12 vergleicht die Geschichte von Rustem und Sohrab und nimmt an, dass die Erzählung aus Persien durch georgische Vermittelung zu den Osseten gekommen ist. Er bemerkt, dass der Name Rustem auch in der georgischen Geschichte vorkommt. Tchoubinof führt Dictionnaire p. 729—730 sowohl Rostom (pers. rustam) wie Bežan (pers. bēžan) unter den georgischen Personennamen auf. Ebenda Zurab, Giwi, Kaixosro etc.

B. Das Schicksal der Seele nach dem Tode.

Das Schicksal der Seele nach dem Tode, wie die Osseten es sich denken, wird in der zur Einweihung des Rosses des Verstorbenen am Grabe gehaltenen Rede behandelt, bildet also den Inhalt der sogenannten „Rossweihe" (dig. *bäxfäldesun*). Eine solche Rossweihe theilte zuerst Sjögren in der russischen Zeitschrift Majakŭ VII (1843) auf Russisch mit, und diese wurde von Schiefner in den Mélanges russes, Tome IV, p. 312 flg. (1862) ins Deutsche übersetzt; eine zweite hat Schiefner in den Osset. Texten p. 36—38 ossetisch-russisch, in den Mélanges asiatiques Tome V, p. 12 flg. (1863) ossetisch-deutsch veröffentlicht, eine dritte verdanken wir W. Miller, der sie in seinen Texten (1881) p. 108 flg. auf digorisch publicirt und mit russischer Uebersetzung versehen hat. Bei dem Interesse, das der Gegenstand bietet, halte ich es nicht für überflüssig, diese letztere, die weit ausführlicher als die Schiefner'sche ist und beachtenswerthe Varianten zur Sjögren'schen liefert, sammt Millers Erläuterungen ins Deutsche zu übersetzen, indem ich die Sjögren'sche und Schiefner'sche „Rossweihe" zur Vergleichung heranziehe.

„Die Rossweihe", sagt Miller p. 132—133, „ist eine Ceremonie, die am Grabe vollzogen wird. Ihr Zweck ist der, dass der Ver-

1) Erkennungszeichen des Weges ist ein *fatqäd* (Buchen)-Schössling.

2) *usong*, dig. *vosongä* Zelt, Hütte I, 98, 17. Aber bei Sch 81, 9: *muisong* „Zelt"?

storbene im Jenseits ein Pferd habe und darauf zu dem ihm bestimmten Orte glücklich gelange. Wenn sie den Todten ins Grab gelegt haben, führen sie das Pferd ans Grab. Ebendahin bringen sie das Fell eines am Tage des Begräbnisses geschlachteten Hammels und einen Kübel Bier. Am Halse des Pferdes sind zwei Ellen weisser Kaliko; unter dem Sattel, statt des Sattelgurtes [1]), neuer nicht getragener Saffian; der Sattel hat kein Sattelkissen. Der Mann, der das Pferd führt, hält in der Hand eine neue Peitsche. Für das Pferd bringen sie eine Handvoll Hirse mit als Wegzehrung im Todtenreiche [2]). Wenn nicht das alles erfüllt wird, verliert die Ceremonie ihre Bedeutung. Nach dem Volksglauben gereicht alles, was für den Todten herbeigebracht wird, diesem im Jenseits zum Nutzen. Wenn die Verwandten des Todten kein Pferd haben, so geben es ihnen Bekannte [3]). Während sie den Todten einscharren, steht das Pferd auf der Seite, darauf führen sie es herbei und stellen es zu Häupten des Todten, das Volk stellt sich im Kreise um das Grab und der „Rosssegner“ (*bäxfäldēsäg*), sich vor das Pferd stellend, beginnt seine Rede:

Rossweihe.

„Es war ein guter sündloser Mann und es wurde ihm ein Knabe [4]) geboren. Diesen Knaben [5]) brachten die Käns [6]) als Pflegling in das Jenseits [7]). Darauf starb der Knabe [8]); als er zu den Todten [9]) reisen wollte, sattelte er sein Pferd: einen Riemen hatte er nicht, daher machte er sich einen Zügel aus Schlehenrinde, aus der Rinde der Korkulme [10]) aber verfertigte er sich einen Sattel, setzte sich auf sein Pferd und machte sich auf den Weg; ihm begegnete Dzändzet, ihm begegnete Dzäränzet, reisende Leute, und sie sagten bei sich: „ein Izäd [11]) kommt, ein Idaväg [11]) kommt“. „Weder bin ich ein Izäd, noch bin ich ein Idaväg“,

---

1) podsēdelĭnikŭ.

2) Bei Sjögren 314 erhält der Verstorbene drei Hirsekuchen und eine Flasche Branntwein ins Grab mit. Die Hirsekuchen muss er den Wächtern in der Todtenwelt geben, die ihm vor dem Flusse entgegentreten.

3) Sjögren 311: Besass der Verstorbene kein Ross, so geben die Busenfreunde des Verstorbenen eins zu der Ceremonie her. Dies Pferd gilt fortan als Eigenthum des Verstorbenen, kann auch nicht mehr zu einer solchen Ceremonie gebraucht werden, damit im jenseitigen Leben nicht zwei auf dasselbe ihre Ansprüche erheben.

4) *läqvän.*

5) *läbpo.*

6) *kän-tä* (Geister?).

7) *dälmägur* (die Armen unten?), vgl. *välmärdtä* 22, 5 v. u. Kirchhof (die Todten oben?).

8) *bittsēu.*

9) Bei Sjögren 314 reist er ins „Land der Narten, wohin die Urahnen aller Völker gegangen sind“.

10) *sibuldzä* „karagačŭ“ (Korkulme, Korkrüster) Gassiew 6.

11) Engel, Schutzgeist, s. p. 532.

sagte er, „ich bin ein armer Mensch, gehe zu den Todten und bin bedürftig: lasst mich nicht bedürftig ziehen". Dzändzet stieg vom Pferde und gab ihm einen schön eingefassten[1]) Zügel, Dzäränzet stieg vom Pferde und gab ihm seinen Sattel. Er machte sich auf den Weg, und es begegnete ihm der Sonnensohn Mäxämät, ihm begegnete der Mondsohn Mäsämät, ihm begegnete des Gäzdug[2]) (des Reichen?) Sohn Xämätqan[3]), ihm begegnete des Färnug[4]) Sohn Sämätqan: „ein Izäd kommt", sagten sie, „ein Idaväg kommt", sagten sie. „Ein Izäd bin ich nicht", sagte er, „ein Idaväg bin ich nicht", sagte er, „ich war ein armer Mensch, ich war bruderliebend, war ein Freund des Dorfes, war den Verwandten hülfreich, ein Besieger der Feinde, ein Bluträcher, ich gehe zu den Todten und bin bedürftig: lasst mich nicht bedürftig ziehen". Der Sonnensohn Mäxämät[5]) stieg vom Pferde und gab ihm seinen Sattelgurt[6]), der Mondsohn Mäsämät stieg vom Pferde und gab ihm sein Sattelkissen[7]), des Gäzdug Sohn Xämätqan stieg vom Pferd und gab ihm seinen Schwanzriemen[8]), des Färnug Sohn Sämätqan stieg vom Pferde und gab ihm eine gute Peitsche[9]). Darauf fragte er sie: „wie wird mein Weg sein?" Und sie sagten zu ihm: „du wirst zu einer Frau kommen: ein Tau[10]) ist ihr Faden, ein Querbalken ihre Nadel, ein Mörser ihr Fingerhut: so näht sie die Risse der Erde". Er wunderte sich und fragte sie: „warum ist das so?" „Das ist darum so", sagten sie ihm, „weil sie auf Erden ausschweifend war, jetzt büsst sie es in der Todtenwelt[11]), deshalb ist es so, ziehe von ihr weiter: ihre Sündhaftigkeit kann auch dir Schaden bringen. Wenn du an ihr vorüber gehst, wirst du wieder zu einer Frau kommen: sie umbindet ein Ei mit einem (langen) Strick und er reicht doch nicht herum". „Warum ist das so?" fragte er sie. „Das ist darum so:

---

1) *yäst* „obdělannyj" (bearbeitet, eingefasst).

2) *yäzdug* ist das gewöhnliche Wort für „reich".

3) Nach Sch 40, Nr. 14 Schöpfer des Rosses und Patron der Rosse.

4) Würde tag. *färnig̊* lauten und kann also mit dem 2. Theil des Nartennamens bürāfärnig̊ identisch sein. Da ein Suffix ug-ig̊ vorhanden ist, kann man das Wort in *färn* + *ug* zerlegen, *farn* (aber nicht *färn*!) bedeutet Ruhe, Friede Sch 93, 8, 9; Marc. 5, 34; 9, 50, Ep. Jac. III, 18.

5) „Der Sonnensohn Mahomed schenkte einen Sattel nebst Zubehör, der Mondsohn Xamatkan Schweisstücher und eine silberne Trense". Sjögren 313. Hier erhält der Todte ferner eine Flinte vom hl. Elias, einen Säbel von Kurdalägon, ein Pferd (Namen Awsurx) vom Narten Tschesana.

6) *äftaugitä* „podsědelniků", vgl. äftaugä M II, 115, 7 = Schabracke, äftauγä Sch 36, 11 = „popona" Pferde-, Satteldecke, „Schweissdecke".

7) *saryámbärzän.*

8) *dumetong*, vgl. *äxtong* (russ. podpruga) Bauchgurt Sch 45, 7, BJ 369 (jenes = *dumä* Schwanz + *itong*, dies = *aγd* Lende + *tong*).

9) Das Geschirr für das Pferd wird bei Sch 36 vom „himmlischen Kurdalägon" beschafft.

10) *ändzalä?*

11) Wörtlich: durch den Todtenweg.

so oft des Nachbars Henne bei ihr Eier legte, verheimlichte sie es, jetzt aber büsst sie es in der Todtenwelt[1]), deshalb ist es so, ziehe weiter, ihre Sünde kann deinem Wege Schaden bringen. Wenn du von dort weggehst, wirst du wieder zu einer Frau kommen: sie sitzt zwischen hundert Beeten, hält einen schmutzigen Spaten in ihrer Hand und hat aus ihnen nicht den Ertrag eines einzigen Beetes". Er fragte sie wieder: „warum ist das so?" „Das ist darum so", sagten sie, „sie hat auf Erden ihren Bauch gesättigt, den Verwandten nicht geholfen, die Nachbarn nicht geliebt und hat sich um die Hausgenossen nicht gekümmert, jetzt büsst sie es in der Todtenwelt[2]), ziehe von ihr weiter, sie kann deinem Wege Schaden bringen. Wenn du an ihr vorüber gehst, wirst du wieder zu einer Frau kommen: sie sitzt zwischen zwei Beeten und hat aus ihnen den Ertrag von hundert Beeten, einen goldenen Spaten hält sie in der Hand". Erstaunt fragte er sie: „warum ist das so?" „Das ist deshalb so, weil sie auf Erden ihren Bauch nicht liebte, aber ihre Hausgenossen sättigte, den Verwandten half und um die Nachbarn sich kümmerte, die Todtenwelt ist ihr weit[3]), das Wort, so du von ihr hörst — du wirst ja zu dem grossen Orte kommen —, das bewahre in deinem Gedächtniss. Wenn du an ihr vorüber gehst, wirst du wieder zu einer Frau gelangen: sie melkt hundert Kühe und hat von ihnen nicht den Ertrag einer Kuh". „Warum ist das so?" sagte er. „Das ist darum so: auf Erden sättigte sie ihren Bauch, den Verwandten half sie nicht, um die Nachbarn kümmerte sie sich nicht, sie büsst es in der Todtenwelt[4]), ziehe weiter, sie verbrennt dir den Weg[5]), nimmt dir die Gestalt[6]). Wenn du an ihr vorüber gehst, wirst du wieder zu einer Frau kommen: sie melkt zwei Kühe und hat von ihnen den Ertrag von hundert Kühen". „Warum ist das so?" „Das ist darum so: auf Erden liebte sie ihren Bauch nicht, aber die Hausgenossen sättigte sie, den Verwandten half sie, um die Nachbarn kümmerte sie sich. Das Wort, so du von ihr hörst — du wirst ja zu dem grossen Orte kommen —, das bewahre in deinem Gedächtniss und verkünde es. Wenn du von dort weg gehst, wirst du wieder zu einer Frau kommen: sie trägt einen Zuber[7]) Bier auf dem Rücken, es schäumt empor[8]) über sie und fliesst hinab[9]) in ihren Kragen". „Gottes Wunder",

1) Wie oben p. 572, Anm. 11.
2) Wie oben.
3) Wörtlich: ihr Todtenweg ist breit.
4) Wie oben.
5) Von Zauberern u. s. w. gesagt, die dem Menschen Schaden zufügen, ihn in Gefahr bringen etc.
6) Von Zauberern u. s. w. gesagt, die die Gestalt entstellen, Krankheiten hervorrufen etc. Miller.
7) *k'ustĕlä* „kaduška" („Fässchen, Zuberchen"), der Schlauch heisst *gäbät* (M I, 98, 6 v. u.).
8) *xärdmä* = in die Höhe, empor Sch 9, Nr. 45; 95, 5; 97, 3.
9) *urdugmä.*

sagte er, „warum ist das so?“ „Das ist darum so: so oft sie auf Erden Kwas [1]) durchseihte [2]) und ein Nachbar, um Kwas bittend, zu ihr kam, gab sie ihm nicht Kwas, deshalb ist das so. Ziehe von ihr weiter, sie verbrennt den Weg, nimmt die Gestalt. Wenn du von dort weg gehst, wirst du zu einem Mann und einer Frau gelangen: eine Ochsenhaut liegt unter ihnen, eine Ochsenhaut auf ihnen, sie schlafen Rücken an Rücken [3]), aber die Haut reicht nicht über sie, und sie ziehen sie hin und her einander weg“. „Gottes Wunder! warum ist das so?“ „Das ist darum so: auf Erden haben sie einander nicht geliebt, deshalb ist es so. Ziehe von ihnen weiter, sie verbrennen den Weg, nehmen die Gestalt. Wenn du von dort weg gehst, wirst du zu einem Mann und einer Frau gelangen: ein Hasenfell liegt unter ihnen, ein Hasenfell auf ihnen, sie schlafen eng umschlungen [4]) und das Fell reicht vollkommen [5]) über sie“. „Gottes Wunder! warum ist das so?“ „Auf Erden haben sie sich sehr lieb gehabt, auch im Jenseits haben sie sich sehr lieb, die Todtenwelt ist ihnen weit [6]). Das Wort, so du von ihnen hörst — du wirst ja zu dem grossen Orte kommen —, das bewahre in deinem Gedächtniss. Wenn du von da weg gehst, wirst du zu einer Hündin kommen: sie liegt auf dem Wege der Länge nach und aus ihrem Leibe bellen kleine Hunde“. „Gottes Wunder! warum ist das so?“ „Das ist darum so, weil die Leute, welche später sein werden, ihrer Mutter, ihrem Vater nicht mehr gehorchen werden, sondern nach eigenem Gutdünken verfahren und unerwachsen reden werden, sie werden es in der Unterwelt [7]) büssen, ziehe von ihr weiter, sie verbrennt den Weg, nimmt die Gestalt. Wenn du von dort weg gehst, wirst du zu Leuten kommen, die zu Gericht sitzen: Erlenstöcke sind in ihren Händen, sie sitzen auf Erlenbänken [8]), vor ihnen sind Erlentische [9]), sie haben grosse Pelze um, haben Filzhüte auf mit den Krämpen nach oben [10]) und sind bedeckt mit Läusen und mit Nissen“. „Gottes Wunder! warum ist das so?“ „Das ist darum so: auf Erden sind sie Richter gewesen und haben

1) *k'umäl*, vgl. Ss 36, 2: *k'umal* Busa, Getränk aus Gerste und Saleb. — Der Ossete kennt noch andere „Biere“: *bägänį* dem englischen Porter ähnlich, Klaproth II, 593; *väras* M I, 98, 19 = dig. *iväras* 98, 4 v. u. ein Dünnbier, *bįräy* Sch 88, Nr. 8 ein Hirsebier „aus Hirsenmehl mit Malz gebraut, im Sommer, namentlich zur Zeit der Feldarbeiten, das gewöhnliche Getränk“.

2) *tsäydįn* „durchschlagen“.

3) *k'ildunwäldaydäi* von *k'ildun* Rücken s. p. 539, Anm. 3 und *fäldäxįn* (tag.) wenden Sch 103, 15.

4) Wörtlich: Kehle unten, Kehle oben.

5) „im Ueberfluss“.

6) „ihr Todtenweg ist breit“. — Die Geschichte von dem Ehepaar auf der Ochsenhaut und dem Hasenfell auch bei Sjögren 315.

7) Wie oben.

8) *k'ēla* „kleine halbrunde Bank mit drei Füssen“.

9) Bei Sjögren 316 und Sch 38 sind Tisch und Stuhl von Eis.

10) *sk'ēlxättä* (nom. pl.) „sŭ poljami wworxŭ“.

den Gerechten verurtheilt, sie büssen es in der Unterwelt [1]), sie verbrennen den Weg, nehmen die Gestalt, ziehe du von ihnen weiter. Wenn du von dort weg gehst, wirst du wieder zu Leuten kommen: silberne Stöcke sind in ihren Händen, auf silbernen Bänken sitzen sie, silberne Tische [2]) sind vor ihnen, sie haben grosse Pelze um und haben Saffian-Hüte auf mit den Krempen nach oben". „Gottes Wunder! warum ist das so?" „Das ist deshalb so: auf Erden sind sie Richter gewesen, haben dem Gerechten sein Recht gesprochen, den Bösen verurtheilt, die Todtenwelt ist ihnen weit [3]), das Wort, so du von ihnen hörst — du wirst ja zu dem grossen Orte kommen —, das bewahre in deinem Gedächtniss und verkünde es. Wende dich an sie und frage sie". Dieser wendet sich an sie und fragt sie. „Der untere Weg [4])", sagten sie ihm, ist Weg-verbrennend, der obere Weg Gestalt-nehmend, gehe du auf dem mittleren und du wirst zu einer Brücke [5]) kommen (aus)

Hagebuche und Fädärqez,
Korkulme und biegsamen Rohr;
scheu ist das junge Ross,
ängstlich der jugendliche Reiter [6]),

fürchte dich auch davor nicht, schlag (das Pferd) und du wirst auf der andern Seite sein. Du wirst zu einem paradiesischen Hügel [7]) kommen; Kinder werden aus dem Milchsee zu dir laufen: „Mama

---

1) Wie oben.

2) Aehnlich Sjögren 316 und Sch 38.

3) Wie oben p. 574, Anm. 6.

4) Bei Sjögren führt der eine Weg zu den Heiligen in den Himmel, der zweite in die Unterwelt zu den bösen Geistern, der dritte geradeaus zu den Narten.

5) Dig. *xĕdi-γos* = Brückenohr, vgl. p. 559, Anm. 3. Bei Sjögren 314 besteht die Brücke (über einen Fluss) nur aus einem Balken, vor der Brücke steht Aminon, der den Verstorbenen fragt, um zu sehen, ob er die Wahrheit spricht. Ist dies der Fall, so giebt Aminon ihm ein Zettelchen und einen Führer ins Land der Narten, die Lügner aber schickt er zur Hölle. Auch bei Sch 36 besteht die Brücke nur aus einem einzigen Balken, hier steht Aminon hinter der Brücke, fragt den Verstorbenen nach seinem Wandel und schickt, da dieser das Thor zur Todtenwelt (bei Sonnenuntergang) geschlossen findet, Zärwatįk („die Schwalbe", bei Sch der schnellfüssige Bote der Todtenwelt, bei Sjögren 312 der „Narte" Zärwatäk aus dem Geschlecht Aqsartag) zum Sonnensohn Mäxämät und zum Mondsohn Xämätqan, sie zu bitten, dass sie die Sonne noch ein Weilchen scheinen lassen, damit der Verstorbene noch das Todtenthor passiren kann.

6) *fátqädä ämá fädärqez,*
sibuldzä äma tásän ves;
bairág-bäx äznämágä,
bittsēu-bádäg stälfágä,

fatqädä = carpinus betulus Gassiew 4, Weissbuche Klapr. II, 622; *fädärqez* unbekannt; *ves* eigentl. Reisig nach Gassiew 5, Anm. 13, p. 6, Anm. 19. *stälfagä* nach Miller: bojazlivŭ „ängstlich, bange", ich kenne sonst nur das praet. *stälfįdī* es hüpfte Ev. Luc. 1, 44.

7) *tubpur* = russ. kurganŭ, vgl. Klaproth II, Anhang p. 197: *tpirr* Hügel.

kommt", werden sie sagen, „Papa kommt", werden sie sagen. „Euer Papa wird kommen und eure Mama wird kommen [1])". — Für je zwei von ihnen nimmt er aus seiner Tasche einen Apfel und vertheilt sie unter sie. „Zeigt mir, wo der Weg ist!" „Der Weg ist nicht in unserer Macht, aber unter uns sitzt ein goldgelockter Knabe, dem untersteht der Weg". Der goldgelockte Knabe [2]) läuft auf ihn los, tritt vor ihn, legt auf dem grünen Grase des Paradieses dem Pferde an drei Füsse eine Fessel [3]) an, öffnet ihm knarrend [4]) die Thür des Paradieses und mit Lärm [5]) erheben sich vor ihm die Leute [6]). „Sei willkommen, Gast!" sagen sie zu ihm, „wo warst du, wie warst du?" „Ärzimaixa, Sohn des Zimaixu war ich, Nachts wurde ich geboren, am Tag zog ich mit Soslan zu Felde, die Festung Gori zerstörte ich; da ich noch unerwachsen mir einen Namen machte, deshalb bin ich bis hierher gekommen". „Setzt ihn hinauf, dass er mit Soslan zusammen (auf Raub) ausziehe, mit Urǯmäg zusammen sitze". Wo die Seele jenes Todten sich aufhält, da weile auch die Seele dieses Todten".

Am Ende der Rede des Rosssegners führen sie das Pferd drei Mal um das Grab und lassen es vom Bier kosten, worauf sie die Schale, aus der das Pferd getrunken hat, an seinem Huf zerschlagen. Dann geben sie dem Pferde die mitgebrachte Hirse und schneiden ihm ein Stückchen vom Ohr ab oder machen wenigstens einen Einschnitt hinein [7]). Irgend Jemand von den Anwesenden setzt sich darauf und galoppirt so lange, bis es in gelinden Schweiss ausbricht. Der Saffian und der Kaliko werden vom Pferde genommen und den Armen geschenkt.

---

1) Aehnlich Sch 37.

2) Bei Sch 38 erscheint dafür „der goldene Christus, Mariens Sohn".

3) Eigentl. „eine dreifüssige Spannkette". Zu *fäsaxsän* vgl. Sch 39, Nr. 4: *saxsän* Fussfessel, Sch 81, 3: *ämä in yä bäx āfäsaxsänkodta* und legte seinem Pferde Fussfesseln an.

4) *xärxär*-machend.

5) *gurgur*-machend.

6) Bei Sjögren 317 erheben sich vor ihm die Narten, „Barastwär", der Herr des Paradieses begrüsst ihn und der Verstorbene nimmt seinen Platz inmitten der Narten.

7) „Man bringt ihm (dem Rosssegner) auf einem Schaffell Gerste und in einer Holzschale Bier. Mit der Gerste füttert er das Ross, zerschlägt darauf die Schale an dem Kopfe desselben und wirft die Trümmer ins Grab. Endlich schneidet er dem Rosse das rechte Ohr ab und wirft es gleichfalls dem Verstorbenen zu" (als Erkennungszeichen für die Todtenwelt). Sjögren 318.

Aus Firdussi's religiös-romantischem Epos „Jussuf und Suleicha“.

Von

Schlechta-Wssehrd.

Firdussi's zweites episches Werk „Jussuf und Suleicha“ war bekanntlich vom Schicksal weit weniger begünstigt als dessen erstes, das „Schahnameh“. Denn, während dieses, schon bei Lebzeiten des Dichters, im Orient hohen Ruhms genoss und, dank der Ausgabe Mohl's und namentlich den meisterhaften Uebertragungen Schack's, auch im Abendlande seit lange gelesen und geschätzt wird, blieb ersteres nicht nur Jahrhunderte lang in der Heimath des Autors selbst verschollen, sondern ist auch noch heutzutage in Europa kaum dem Namen nach bekannt. Ja, sogar seine Echtheit als Firdussi's Produkt, wurde, wenigstens im Orient, vielfach bezweifelt, und erst ganz neuerlich gelang es Herrn Professor Hermann Ethé aus London, diese Zweifel in unbestreitbarer Weise zu widerlegen [1]). Gleichzeitig stellte derselbe Gelehrte die Veröffentlichung des Textes in Aussicht. Ueber den eigentlichen Charakter des Gedichtes selbst aber verlautete bisher nichts, daher einige Worte in dieser Richtung nicht überflüssig erscheinen. Wie schon aus dem Titel ersichtlich, behandelt dasselbe die Legende vom „egyptischen Josef“, also jenen Stoff, welcher, nach Renans geistreicher Bemerkung, nicht nur „der älteste der Romane, sondern auch der einzige Roman ist, welcher nicht veraltet“. Doch gebührt dem Werk Firdussi's eigentlich die Bezeichnung „religiös-romantisch“, da es nicht nur die romantischen Stellen im Lebenslaufe seines Helden, Josef, der ja übrigens, wie bekannt, den Mohammedanern auch als Profet gilt, in poetischer Weise hervorhebt, sondern gleichzeitig auch den Monotheismus, beziehungsweise den Islam, verherrlicht. Mit der Erwerbung des Erstgeburtsrechtes (der Profetenschaft) durch Jacob beginnend, schliesst es mit dem Tode Josefs ab und folgt im Gange der Begebenheiten,

1) H. Ethé. „Firdausi's Yûsuf und Zalichâ“ in den „Acten“ des letzten Wiener-Orientalisten-Congresses.

wie begreiflich, zunächst dem Koran (Sure Josef), zugleich jedoch auch den rabbinischen Traditionen, indem die verschiedenen Beiträge, durch welche die jüdischen Schriftgelehrten den biblischen Grundstoff erweiterten und ausschmückten, von Firdussi in die Erzählung eingewoben werden. Von der Verehrung für seinen Helden, seiner eigenen Phantasie und der, dem Orientalen angeborenen Vorliebe für das Wunderbare hingerissen, geht der Perser übrigens noch weit über das Maass der semitischen Legende und Tradition hinaus, lässt Josef, statt Pharaos, König von Egypten werden, die Egypter zum Glauben an den alleinigen Gott bekehren, zahlreiche Mirakel wirken und dergleichen mehr. Doch liegt, vom poetischen Standpunkt aus betrachtet, kein Grund vor, dem Autor diese Licenzen zu verübeln, da ja seine Erfindungsgabe und Originalität, sein Scharfsinn und namentlich seine wohlthuende Gemüthswärme, der Natur der Sache entsprechend, gerade in diesen, nicht entlehnten, sondern selbsterdachten „Ausschreitungen" am glänzendsten hervortreten. Interessant und für die Geistesrichtung und liberalere Denkart desselben ist auch das Bemühen, mit welchem er, wo es nur immer angeht, dem allzustarren, mohammedanischen Fatalismus entgegentritt, indem er die schweren Prüfungen und Leiden Jacobs und Josefs mehr als natürliche Consequenz der eigenen Fehler und Schwächen der Betheiligten, denn als Wirkung „urewiger Schicksalsbeschlüsse" hinzustellen trachtet. Da ich seit Jahren an einer Verdeutschung „Jussuf und Suleicha's" arbeite und dieselbe, falls Clotho mir hiezu Zeit gönnt, auch zu veröffentlichen beabsichtige, glaube ich mich auf obige Andeutungen beschränken zu sollen und füge nur noch einige Uebersetzungsproben [1]) bei, welche hinreichen dürften, von der Darstellungsweise des Verfassers einen allgemeinen Begriff zu geben.

Jacob freit um Rachel und verdingt sich bei Laban.

Von Labans Töchtern Lia hiess die Eine;
Cypressenschlank und gleich dem Vollmondscheine,
Hold war sie, ja vielleicht die schönste Frau [2])
Die je gewandelt unterm Himmelsblau.
Die Zweite, welcher gleichfalls Niemand glich,
Die zweite Tochter nannte Rachel sich;
Ein Engel — sagt man — habe schon dem Kinde

---

1) Zur Uebertragung benutzte ich die in der K. K. Wiener-Hofbibliothek befindliche Handschrift und die im J. 1299 moham. Zeitrechnung in Teheran erschienene Lithographie. Einige andere Uebersetzungsproben werden in den erwähnten „Acten" des Wiener-Orientalisten-Congresses abgedruckt erscheinen.

2) Dem Schönheitssinne des Persers widerstrebte es offenbar, Lia wie es in der Bibel der Fall, „triefäugig" erscheinen zu lassen. Auch mochte es ihm, von seinem Standpunkte aus, kaum eingeleuchtet haben, wesshalb Gott gerade seinem Lieblinge, dem Erzvater, eine „triefäugige" Gattin auserkoren haben sollte.

Den eignen Reiz verehrt als Angebinde;
Ein helles Etwas lag auf ihren Wangen,
Davor erblich der Morgensonne Prangen,
Und Wuchs und Gang und Schmelz der Haut und Farben
An Cedern mahnten sie und Liliengarben.
Kein Schleier barg den Reiz der süssen Maid
Und zwanglos sah sie Jacob jederzeit;
Doch war's ihm lange völlig einerlei
Ob sie ein Knabe oder Mädchen sei
Und fühllos blieb sein Auge an ihr hangen,
Denn seine Brust bewegte kein Verlangen.
Da, plötzlich, gab der Herr der Welt ihm ein,
Auf einer Gattin Wahl bedacht zu sein,
Und, sieh da, jäh entflammt, mit Leib und Geist
Ihr eigen ist er; seine Zunge preist
Nur sie; in Sehnsuchtsgluthen sich verzehrt er
Und straks vom Ohm zum Weibe sie begehrt er.
Doch so sprach Laban: „Der Befehl ist dein!
Von Herzen gerne wird dich Rachel frei'n
Und, so wie sie vor Andern dich erkor,
So zieh auch ich als Schwiegersohn dich vor;
Nur, Theurer, musst du früher dich verpflichten,
Mir sieben Jahre Dienste zu verrichten.
Gefällt dir's so, vertrau ich deiner Huth
Mein Weidevieh, mein ganzes Hab und Gut,
Die Schafe und Kamele und nicht minder
Die Rosse und die Eseleins und Rinder;
Vom Nachwuchs aber sei, als Hirtenlohn,
Dein jedes zehnte Stück, und, wahrlich, Sohn,
Da jedes Schaf zwei Male lammt im Jahr,
Ist, mein ich, das Geschäft ganz annehmbar!
So machst du Geld! und, wenn du Geld gemacht,
Dann erst ein Haus zu gründen sei bedacht,
Denn nichts ist thörichter auf dieser Welt
Als sich beweiben ohne Gut und Geld
Und nur ein Ziel dem Jammer und dem Harme
Und immer schief gewickelt ist der Arme.“
Als Jacob solches hörte, überkam
Ihn frohe Hoffnung. Eilig übernahm
Er Labans Vieh und schrieb auch gleich die Namen
Der Hirten auf, die ihn zu grüssen kamen;
Hierauf die Heerden selber überzählte,
Aufmerksam, Stück für Stück, der Gotterwählte,
Durchforschte auch persönlich Berg und Thal,
Besah die Weidegründe allzumal
Und wachte selbst sogar bei Tag und Nacht. —
Glückselge Heerde, welche so bewacht! —

Und siehe, wie er selbst des Oheims Gut,
Beschützte ihn des Himmels Huld und Huth;
So mächtig anwuchs seiner Thiere Schaar,
Dass ihre Menge kaum zu zählen war;
Verdreifacht ward sie, ja vervierfacht bald
Durch Jacobs segenspendende Gewalt
Und, als nun gar vorbei die sieben Jahre,
Stieg ihre Zahl in's Unberechenbare.

Jacob heirathet Lia statt Rachels, beklagt sich bei Laban und hält abermals um Rachel an.

Als nun der Jahre siebentes dahin,
Zog Jacob heim und brachte den Gewinn,
Den Nachwuchs an Gethier, dem Oheim dar.
Da staunte dieser, und es ward ihm klar
Dass Jener die Profetenschaft erhalten,
Denn nur Profeten können so verwalten.
Dann übergab er, so wie er's verschrieben,
Von allem Vieh, das in den Jahren sieben
Geworfen ward, gleichviel ob Rind, ob Schaf,
Kamel, Ross, Grauthier, wie sich's eben traf,
In Jacobs Hände jedes zehnte Stück, —
Denn ihm allein entstammte ja das Glück; —
Und fünfzig tausend Thiere aller Arten
Betrug die Zahl des Zehntels, des ersparten.
Und nun versagte Laban auch nicht länger
Der Tochter Hand dem reichgewordnen Dränger,
Erschloss der Grossmuth Pforten für die Gäste
Und rüstete zum frohen Hochzeitsfeste.
Doch heimlich und von Jacob ungeseh'n,
Hiess er die Dienerin zu Lia geh'n,
Mit schweren Stoffen, golddurchwirkt und seiden,
Wie's Bräuten ziemt, die liebliche bekleiden
Und sie mit Salben würzen und mit Wässern,
Wie's nimmer gab der feineren und bessern,
Obgleich sie äussern Schmuckes leicht entbehrte,
Weil die Natur ihr Schmucks genug bescherte.
Als nun vorbei die Hochzeitsfestlichkeit,
Da führte man ins Brautgemach die Maid,
Wo sie verblieb bis Dunkelkeit die Flügel
Allmählig senkte über Thal und Hügel
Und Jacob auch, der reine Bräutigam,
Der edle Eidam, in die Zelle kam.
O keusches Sträuben, seliger Verein!
O wie erquickte sich die Seele sein
Und schwelgte in der langentbehrten Lust,

Im Herzen Rachels Bild, an Lias Brust!
Nur sah er ihre süssen Züge nicht,
Denn weder Ampelstrahl, noch Kerzenlicht —
So wollt es Brauch und Sitte jener Zeiten —
Beschien des Liebesgartens Heimlichkeiten.
Erst, als die Sonne leuchtend kam zurück,
Warf Jacob einen sehnsuchtsheissen Blick
Zur Seite, nach dem Antlitz seiner Frau,
Damit er Rachel, die geliebte, schau'.
Doch, weh, nur Lia sah er, Lias Wangen,
Nur Lias, und nicht Rachels, Formen prangen.
Wohl nahm er freudig ihre Schönheit wahr,
Der Glieder Schmelz und Duft, das reiche Haar
Und all die andern Reize ohne Zahl,
Die heller glänzten als des Lichtes Strahl;
Allein, verwundert, frug er sich im Stillen,
Wie's nur vereinbar mit des Höchsten Willen,
Dass ihm, statt Rachels, die er doch begehrt,
Der Oheim, Lia als Gemahl beschert,
Und, ungesäumt, beschloss er, ihn zu fragen,
Wie sich das Sonderbare zugetragen.
Doch, eh' er ging, umarmte er zuvor
Noch hundert Mal die junge Gattin, schwor
Von neuem tausendfache Treu der Schönen
Und pries und lobte sie in allen Tönen,
Damit ihr Herz nicht ahne, was ihn drücke,
Mit gleicher Innigkeit ihn fortbeglücke.
Hierauf zu Laban trat der Tochtermann,
Belobte erst auch ihn und sprach sodann:
„O Herr und Ohm! dich anzuschauen bloss
Dünkt mich, fürwahr, ein neidenswerthes Loos,
Denn Gutes nur, ja Gutes immerfort
Erwies mir deine Huld in That und Wort;
Doch trug sich etwas zu was mir nicht klar,
Und, mir's zu deuten, höre was es war:
Ein Röslein bot mir deine Hand, die eine,
Und eine Blüthe vom Orangenhaine
Die andre, beide frisch und düftereich,
Wie niemals Jemand pflückte deren gleich.
Mich aber zog es nach der Rose hin,
Heiss, wie es Fürsten zieht nach Landgewinn!
Da schloss ich auf die Lippen und begehrte,
Von dir die Rose, die so schwer entbehrte.
Du aber sagtest mir die Rose zu
Und meinem Herzen gabst du Glück und Ruh;
Zugleich jedoch entzogst du mir die Freude,
Dass ich mich, Tags, an ihrem Anblick weide

Und sprachst: „Verziehe bis das Dunkel kam",
Daher ich, Nachts, die Blume von dir nahm,
Und nur bei Nacht sie an den Busen drückte
An ihres Dufts Genüssen mich erquickte.
Allein, o Wunder, als die Nacht entschwand,
War's nicht die Rose, die ich bei mir fand,
Und — schwer getäuscht empfand ich's im Gemüthe —
Was ich besass, war die Orangenblüthe!
Ja, so geschah's! Darum erkläre, sprich
Und mit der Wahrheit Wasser säubre dich
Vom Schmutze des Betrugs. Weshalb versprachst
Du Rachel mir, und gingst dann ab und brachst
Dein Wort und gabst mir Lia zum Gemahl,
Die nie in Frage kam bei meiner Wahl?
Gewiss, nicht grundlos hast du so gethan;
Doch, was bewog dich so zu thun? Sag an."

„O Hort der Billigkeit und Religion",
Versetzte schmunzelnd, Laban, „theurer Sohn,
Verzeih! doch war mein Vorgang ein gerechter;
Ist Lia doch die ältre meiner Töchter
Und schafft ein kluger Vater jedenfalls
Sich doch die ältere zuerst vom Hals,
Denn, ist die jüngre erst entwischt der Klause,
Wird's auch der Aelteren bald zu eng im Hause!
So that ich nur wie Einsichtsvolle pflegen,
Und, bist du billig, hast du nichts dagegen."

Und wieder sagte Jacob: „In der That,
Kein weiser Vater wüsste bessern Rath,
Und, traun, seit Adam durch die Welt gewandelt,
Hat Niemand klüglicher als du gehandelt;
Auch bleib ich, trotzdem, dankbar dir ergeben
Und stets bereit, dich lobend zu erheben;
Warst du mir hilfreich doch in jeder Weise
Und wiesest mir des Glückssterns helle Kreise,
Denn mittellos, verlassen und verwaist
War ich, da ich aus Kanaan hergereist;
Und nun — dir, Edler, dank ich es allein —
Ist Geld und Gut in Hüll und Fülle mein;
So weit drei Pfeile fliegen deckt die Erde
Mein Lager, unzählbar ist meine Heerde,
Nicht minder zahlreich meiner Diener Menge
Und meiner Hirten Schwarm ein Heergedränge;
Dir dank ich was ich bin und habe, dir,
Nächst Gott, jedwede Gunst und Gabe dir,
Ja, selbst die Tochter gabst du mir zuletzt,
Hast deiner Huld die Krone aufgesetzt,
Und alles Liebe was mir je begegnet,

Durch die, o Herr, ward ich damit gesegnet!
Und doch — noch Eines fehlt mir, Eins allein,
Und, bist du redlich, wird auch dieses mein,
Erklärtest du mir doch, wohl hundert Mal,
Dass Rachel mir erkoren zum Gemahl,
Gabst mir hierauf dein feierliches Wort,
Ja, gabst es wiederholt und immerfort,
Und dennoch hast du schnöde jetzt gebrochen,
Was du so oft gesagt, gelobt, versprochen!
Schon ist die Sonne mein! Soll ich verzichten,
Den Mond ihr zu vereinigen?! Mit nichten!
Und, da die Aeltere bereits die meine,
Warum nicht auch die Jüngere, die Kleine,
Zumal sie ohnedem mir zugesagt
Und selber auch so innig mir behagt?!
Darum, sei ehrlich, gieb mir auch die Zweite,
Und zweifach Glück und Ehre mir bereite!"

Jacobs Schuld.

Ein schlichtes Hausthier war's — wie sonderbar! —
Das schuld an Jacobs ganzem Elend war,
So nämlich: Dieser hatte eine Kuh
Im Stalle und ihr junges Kalb dazu.
Da, eines Abends, da sein Magen grollte
Und sich an feinerm Braten laben wollte,
Ging er, getrieben von gemeiner Gier,
Hinaus und schlachtete das kleine Thier.
Die Kuh stand nebenbei. Ein grauser Schmerz
Durchzuckte ihr zerrissnes Mutterherz
Und, wenn auch stumm, im tiefsten Grund der Seele
Empfand sie, schaudernd, was fortan ihr fehle,
Empfand sie, dass ihr Liebstes sie verlassen,
Und, was sie litt, nicht Worte können's fassen!
Doch unbekümmert um das Leid der Kuh
Und kalt und fühllos schaute Jacob zu,
Als, plötzlich, Gabriel, vom Herrn gesandt,
In irdischer Verkleidung vor ihm stand
Und also zu ihm sprach: „Du hast gefehlt
Hast, ohne Noth, ein Mitgeschöpf gequält,
Darum zum Himmel heisse Bitten sende,
Dass er vielleicht das Unheil von dir wende,
Denn, wiss' es, Leiden will er dir bescheiden,
Und zwar nicht kleine, nein, gewaltge Leiden."
So sprach der Engel und entschwand dem Blick.
Tief seufzend, blieb der Patriarch zurück
Und Wochen schwanden eh' es ihm gelang,

Dass er den ersten Schrecken niederzwang;
Doch, tief bekümmert, frug er sich auch dann:
„Was nur der Himmelsbote meinen kann?!
Wie heisst der Kummer nur der meiner wartet
Und, das mir droht, das Leid, wie ist's geartet?!
Willkommen sei es, wie sich's immer nenne;
Nur dass mich nichts von meinem Josef trenne,
Denn jede Qual und jede Bitterkeit
Und Pein zu tragen bin ich gern bereit;
Nur, ihn entbehren! — dieses herbste Leiden
Nicht tragen könnt' ich's in den Welten beiden!"

Josef sündigt durch Eitelkeit.

(Josef war von den Brüdern in die Cisterne geworfen, während des Falls aber von Gabriel aufgefangen und unverletzt auf dem Grunde des Brunnens niedergelassen worden. Auch hatte ihn der Engel mit einem himmlischen Gewande bekleidet, mit paradiesischer Kost gelabt und ihm überdies, auf Gottes Befehl, seine künftige Grösse prophezeit.)

Als Josef nun, so seltsam wunderbar
Des Bruderhasses tödtlicher Gefahr
Entronnen und durch Gottes Arm gerettet,
Auf der Cisterne Grunde weich gebettet
Sich wiederfand und aus des Engels Munde
Empfangen die verheissungsvolle Kunde,
Erschien er holder, holder hundert Mal
Als früher, holder als der Sonne Strahl
Und Glanz des Vollmonds. Ja, kein Staubgeborner
Seit Adam war an Reizen auserkorner!
Da aber — also meldet ein Bericht —
Da aber, als sein Feenangesicht
Sich in des Brunnenwassers [1]) Spiegel malte
Und, hell wie Taglicht, daraus wiederstrahlte,
Geschah's, dass sich der Kindische vergass,
Und, von der eignen Schönheit Uebermaass
Geblendet, sprach er, selbstbewusst, bei sich:
„Wie schuf der Himmel doch so herrlich mich!
Wahrhaftig, wäre ich ein Sclavenkind
Und zu verkaufen, wie es Sclaven sind,
Wahrhaftig eine volle Ladung Goldes
Genügte kaum als Preis für solch' ein holdes!"
So sprach er, prahlend, mit gehobner Brust,
Zwar ohne Absicht, ja fast unbewusst,

---

1) Nach der Bibel war die Cisterne bekanntlich trocken.

Allein den Mächtigen im Himmel oben
Verdross diess thörichte Sichselberloben,
Der eitle Stolz auf nichtgen Erdentand —
Allein, was Weiteres hieraus entstand
Und unserm Helden Schlimmes widerfahren,
Bald, doch erst später, wird sich's offenbaren.

Jacobs Klage.

Nun, Leser, Herz und Ohr mir freundlich stimm
Und, was mit Jacob sich begab, vernimm:
Nachdem die bösen Zehn [1]) den Unschuldsvollen [2])
Hinabgeschleudert in den dunklen Stollen,
Begaben sie ins Lager sich zurück;
Hier, aus den Heerden, fingen sie ein Stück,
Erschlugen's, und mit dessen Blute tränkten
Sie das Gewand des Bruders, des versenkten.
Dann, mit zerrissnen Kleidern, Staub und Erde
Im Haar, und Angst in Mienen und Geberde,
Nach Hause eilten sie, wo Jacob schon
Sehnsüchtgen Blicks erwartete den Sohn.
Sich nähernd, kreischten sie und schlugen sich
Auf Kopf und Brust so wild und jämmerlich,
Dass sich des Vaters Herz zusammenzog
Und, blitzgleich rasch, die Ahnung ihn durchflog,
In Unheilsnetzen sei sein Kind gefangen,
Ja, etwa gar auf ewig hingegangen.
„Sagt an," rief er sie bebend an, „sagt an,
Welch bösen Anschlag das Geschick ersann;
Wo ist mein Herzblatt, wo mein Augenstern?
Er fehlt! Wesshalb? und warum blieb er fern?
Wo ist mein Seelentrost? ich seh ihn nicht;
Wie, oder schlug ihn Gottes Strafgericht?
So sprecht doch, sprecht! Schon rüttelt mich Entsetzen
Und meiner Fassung Schleier reisst in Fetzen."
Als jene Zehn dies hörten, stöhnten sie
Noch schmerzlicher, und, stotternd, sagten sie:
„Von Josef bringen wir dir frohe Kunde,
Denn allen Jammers ist er los zur Stunde!
Doch höre, wie's geschah! Es galt 'ne Wette,
Wer von uns Zehn behendre Beine hätte;
Da liefen wir! Doch, in des Kampfes Hast
Vergassen wir auf alles Andre fast
Und weilten — allerdings ein Stündchen nur —

1) Die älteren zehn Brüder Josefs.
2) Josef.

Vom Lager fern und fern von Josefs Spur,
Den wir zurückgelassen bei der Hürde —
Wer konnt auch ahnen, was geschehen würde?! —
Da kam ein Wolf und frass ihn! Seine Glieder
Nahm jener, seinen Geist der Schöpfer wieder.
Sieh hier sein Kleid! Als Zeugniss wirds genügen,
Dass wir dich, leider, leider, nicht betrügen.“
Mit diesen Worten reichte Levis Hand
Dem unglückselgen Greise das Gewand
Und zeigte auf das Blut, das, fremdes zwar,
Doch Menschenblute täuschend ähnlich war.
Als Jacob die Entsetzensbothschaft hörte,
Sein Auge nach dem blutgen Röckchen kehrte,
Da schiens als würd' er plötzlich hingerafft;
Hinschwand Besinnung, Widerstand und Kraft
Und, wortlos, ohne Athem, kreideweiss,
Ohnmächtig, schlug zur Erde hin der Greis.
Zwei Tage lag er so und Wolken, dicht,
Verhüllten neidisch seines Geistes Licht;
Und, als sich neu belebte seine Seele,
Entstieg ein wilder Aufschrei seiner Kehle
Und Töne stiess er aus, so grell und bang,
Dass er den Teufel selbst zum Mitleid zwang,
Ja Steine selbst der Rührung sich erschlossen
Und schwere Tropfen herben Weh's vergossen.
„O Kleid„ — so rief er aus — „du falsches Ding,
Das ausgefüllt war als es von mir ging;
So wohlgefüllt, da Abschied du genommen,
Wie wagst du's nun, so leer zurückzukommen?!
War doch, als du von dannen gingst, o Kleid,
In dir mein Knabe, meine Seligkeit,
Und nun, o Kleid, da ich dich wiederfinde,
Was ist in dir? Das Blut von meinem Kinde!
Ja, als du gingst, war Sonnenschein in dir,
Lag, jugendfrisch, ein Frühlingschein in dir;
Und nun, und nun, da ich dich wieder seh',
Was bringst du heim? Blutqualm und Todesweh!
O böser Tausch, o ungerechtes Walten:
Durch Blut erwiedern Licht, das man erhalten!“
Und wieder schiens als ob sein Geist entschwebte,
Und wieder schien er todt, obgleich er lebte,
Und wieder lag er lange, unbewusst,
Vom Gluthhauch „Trennungsschmerz“ verkohlt die Brust.
Doch, als auch diese Ohnmacht endlich wich,
Da, sterbensmüde, sprach er so zu sich:
„Was soll mir fürder dieses Lebens Tand,
Da, was ihm Halt und Frische gab, entschwand?!

O, dass der Tod noch heute mein gedächte,
Den Frieden, der mich floh, mir wieder brächte!
Fürwahr, erschreckte Gottes Zorn mich nicht
Und, was dem Frevel folgt, das Strafgericht,
Ein Feuer, riesig wie die Hölle, schürt' ich
Und selbst darin den Untergang erkührt' ich!
Weh mir, dass im Gefilde dieser Welt
Dies junge Bäumchen ward so rasch gefällt,
Weh mir, dass diese Rose, kaum erblüht,
Vom Sturm der Zeit geknickt ward so verfrüht,
Weh mir, dass diese Mond- und Sonnenpracht
So rasch versank in dunkle Wolkennacht,
Weh mir, dass diese Einzelnperle brach,
Der keine gleicht, nicht früher noch danach,
Weh mir, dass dieser Wangen Gluth erlosch,
Dies reine Herz, das mir so gut, erlosch,
Weh mir, dass dieses helle Aug entschlief,
Der Mund verstummte, der mich „Vater" rief,
Weh mir, dass Jener ging und ich geblieben,
Allein geblieben, ohne Lust und Lieben!
Wahrhaftig, am Verstande könnt man irren
Wie anders dieses Räthsel sonst entwirren,
Weshalb das Kind, das frische, lebensvolle,
Hingehen und der Greis bestehen solle;
Am Sohne wär's — so hoffte ich im Stillen —
Dereinst mich in das Leichentuch zu hüllen;
Und nun, weh mir, bedeck' ich selbst mit Küssen
Des Sohnes Kleid, das Leichentuch des Süssen!
Auch sei dies Kleid fortan mein höchstes Gut;
Nie wieder spül' ich ab das theure Blut;
Bewahr es auf als meine liebste Habe,
Wie ja mein Liebstes war, der's trug, mein Knabe;
Hoch wie mein Leben halt' ich es und werth,
Verlass es nicht so lang mein Leben währt,
Und, kommt die Stunde wo sie mich begraben,
Kein Leichentuch als dieses will ich haben!
Dann, in der Hand diess Linnen blutbespritzt,
Hintret' ich wo der ew'ge Richter sitzt
Und ruf ihn an: Dies Kleid, das blut'ge, hier,
Mein Knabe trugs als unschuldvolle Zier,
Als ich zum Spiele ihn ins Freie sandte
Und er, gesund und froh, sich feldwärts wandte.
Da kam, o Herr, aus deiner Wesen Schaar
Ein Wolf und nahm mir was mein Alles war;
So nimm auch du nun an dich meiner Sache;
An jenem Wolf vollstrecke meine Rache!"

Jacob und der Wolf.

Der Vater riefs. Erbleichend, hörten's an
Juda und Ruben, Zabulon und Dan,
Issachar, Simeon und die andern Brüder;
Fast warf der Schrecken sie zur Erde nieder,
Ihr Leib erbebte und ihr Wehruf gellte,
Misstönend, aufwärts bis zum Sternenzelte,
Denn jener Wolf, den ihres Vaters Stimme
Verflucht, sie selber waren ja der grimme.
Doch Jacob sprach: „Wozu, ihr Löwengleichen,
An Muth und Tapferkeit so überreichen,
Wozu dies eitle Schmerzgeschrei, wozu,
Die überflüssge Raserei, wozu?
Bewieset ihr zur Rechtzeit Kopf und Herz,
Erspart, zur Stunde, blieb uns dieser Schmerz!
Gab ich euch doch den Knaben zu bewachen
Und guten Rath dazu noch, hundertfachen;
Ihr aber folgtet nicht, o Einsichtlose,
Bis unterm Rasen ruhte diese Rose!
Was werdet ihr zur Antwort geben, sagt,
Wenn euch dereinst der höchste Richter fragt,
Wie's möglich war, dass Männer zehn, wie ihr,
Tollkühn wie Elephanten in der Gier,
Stark, gross und tüchtig, nicht im Stande waren
Das zarte Kind vor Schaden zu bewahren,
Von einem schnöden Wolf es beissen liessen,
Vom wilden Thiere es zerreissen liessen?!
O möge der barmherz'ge Herr der Welten
Die schwere Unthat nimmer euch entgelten!"
Dann aber prüfte er, von Rand zu Rand
Bethränten Blicks, das blutige Gewand
Und forschte, seufzend, wo die Spur der Klauen
Des Wolfs und wo der Zähne Spur zu schauen!
Allein, vergebne Müh! von Klau und Zahn
Traf er am Kleide keine Spuren an.
Darob erstaunte er — und zwar mit Fug —
Ein Ahnen überkam ihn von Betrug,
Und „Nochmals" — rief er Jenen zu in Hast —
Erzählt, wie sprosste jener Unheils-Ast,
Das Schreckliche wie hat es sich entsponnen
Und das Entsetzliche, wie hat's begonnen?"
„Gerade so" — antworteten die Zehn —
Wie wir's bereits geschildert, ist's gescheh'n.
Beim Wettlauf, wie gesagt, verbrachten wir
Ein Stündchen, und nichts Arges dachten wir,
Denn Josef war, mit aller andern Bürde,

Wohlauf, zurückgeblieben bei der Hürde;
Da überfiel ein Wolf den Lagerort,
Ergriff das schwache Kind und trug es fort;
Wir jagten nach, doch Josef war verschwunden
Und nur dies blutge Kleid ward aufgefunden.“
　　Doch wieder einwarf Jacob: „Sonderbar!
Noch immer ist die Sache mir nicht klar,
Denn, hat ihn, wie ihr meint, der Wolf gepackt
Ihm Zahn und Klauen in das Fleisch gehackt,
Wie nur erklärt sich, dass der Rock des Lieben
So unversehrt als wär er neu geblieben?
Und, anderseits, war Josef etwa nackt —
Ich nehm es an — als ihn der Wolf gepackt,
Und, hat ihn dieser so hinweg genommen,
Wie ist das Blut auf sein Gewand gekommen?
Weh mir! vergebens quält sich mein Verstand,
Herauszuklügeln, wie das Kind verschwand!
O, dass mir jener Wolf vor Augen käme,
Ich von ihm selber, wie's geschah vernähme!“
　　So ward es Jacobs scharfem Geiste klar,
Dass, was die Söhne sprachen, Lüge war
Und weder Josef einen Wolf geseh'n,
Noch auch vom Wolfe Uebles ihm gescheh'n;
Nur, was geschehen und die Art und Weise
Wie es geschah, blieb unbekannt dem Greise.
Zuweilen auch beschlich ihn der Verdacht,
Dass Jene selbst den Bruder umgebracht
Und jenes Blut, davon das Kleidchen voll,
Am Ende doch aus Josefs Adern quoll;
Dann aber wieder schien's ihm undenkbar,
Dass solche Frevelthat gelungen war,
Denn, waren Jene wirklich so verwegen —
So sprach er bei sich — an ihn Hand zu legen,
Gezögert hätte Gottes Rache nicht
Und losgebrochen wär' ein Strafgericht,
Zermalmend alle Zehn, und auf der Stelle
Sie niederschmetternd in die tiefste Hölle.
Dann wieder rief er: „Wolf, du Wütherich,
Was thatest du mit meinem Sohne, sprich;
Wo trafst du ihn und wohin trugst du ihn?
Den zarten Kinderleib, wo schlugst du ihn?
Trotz deiner Bisse, deiner Klauen Hieben,
Wie kommt es, dass sein Kleidchen ganz geblieben,
Und, dass du, schonungslos, sein Fleisch zerrissest,
Doch mit dem Kleide Schonung walten liessest?
O, hättest lieber du das Fleisch des Armen
Geschont, statt dich des Kleides zu erbarmen,

Und lieber, statt des jungen, hoffnungsvollen,
Mich selbst, den Lebensmüden, nehmen wollen."
Und wieder brach er aus in Wehgeschrei,
Als ob der jüngste Tag erschienen sei,
Und wieder stürzte er zur Erde nieder,
Verwünschte sich und seine Seele wieder,
Und wälzte sich am Boden, halb von Sinnen,
Als führen Leib und Geist zugleich von hinnen.
Indessen aber hatten jene Zehn,
Als Jacob das Gewand so scharf beseh'n,
Aus seinen Worten über Zahn und Klauen,
Davon am Kleide keine Spur zu schauen,
Gemerkt, er ahne, dass sie falsch gesprochen,
Ja etwa gar die Unthat selbst verbrochen.
Deshalb versuchten sie's in andrer Weise
Und sprachen, listgen Sinnes, zu dem Greise:
„Dir zum Beweise, fangen wir im Nu
Und, wohlgeknebelt, führen wir dir zu
Den Wolf, der Josef frass; dann selbst entscheide,
Ob er, ob wir, wer schuld an deinem Leide!"
Und so geschah es auch. Wie Sturmesweh'n,
Enteilten in die Wüste jene Zehn,
Durchstöberten im Fluge das Revier
Und fingen einen Wolf, ein grimmes Thier;
Dann schleppten sie, mit frischem Blut bestrichen,
Vor Jacobs Thüre hin den fürchterlichen
Und jauchzten: „Alles Unheils Grund, hier ist er,
Der unsern Bruder frass, der Hund, hier ist er!"
Betroffen sah der schwer geprüfte Mann
Das wider Recht verklagte Raubthier an,
Das dunkle Blut, das seinen Leib bedeckte
Und seiner Klauen Paar, das rothgefleckte.
Hierauf zu Ihm, der alle Wesen schuf,
Erhob er leise seinen Beterruf
Und sprach: „O Herr, zu deines Namens Ehre,
Die Gunst und Huld und Gnade mir gewähre
Und reden heisse dieses stumme Thier,
Auf meine Fragen Antwort geben mir,
Dass endlich meinem Geiste werde Klarheit,
Ob Jene Lüge sprechen oder Wahrheit!"
Dann zum Gefangnen trat er hin und sprach:
„Erbarmungsloses Raubthier, Wolf der Schmach,
Warum verschlangst du ihn, der meiner Seele
Labsal und Lebenssonne war, erzähle,
Ihn, der Genosse mir und Herzensruh
Und Tröster war, warum verschlangst ihn du?
Was that ich dir, dass du mein süsses Kind

Mir aus den Armen rissest so geschwind,
Und was hat Josef selber dir gethan,
Dass du so früh ihn seiner Lebensbahn
Entführtest, seinen zarten Leib zerfleischtest
Und eben diesen dir zum Futter heischtest,
Den schlanken, schmächtigen, erkorst zur Speise,
Statt, um ihn, aus der Heerden dichtem Kreise
Ein Schaf zu greifen, dessen Fleisch, das fette,
Dir sicherlich weit mehr gemundet hätte?
Und — noch eins — wo geschah's? Auch dieses künde,
Dass ich vielleicht ein Löckchen von ihm finde,
Als theures Pfand fürs Leben es bewahre
Und, sterbend, mir es lege auf die Bahre!"

Er riefs, und so, auf göttliches Geheiss,
Gab Antwort ihm der Wolf: „Erhabner Greis,
Profeten-Leiber waren allezeit
Geheiligt mir, geheiligt und geweiht,
Und nie berührt ich, noch berühr' ich einen,
Ja, anzuschauen wag ich kaum den reinen;
So auch dein Kind! Nie hab' ich es erblickt,
Niemals hat seine Nähe mich erquickt,
Und, käm ich jemals in den Weg dem Süssen,
Bei Gott, ich stürzte dienend ihm zu Füssen;
Ja, selber deine Heerden auf der Flur
Umkreis ich, ehrfuchtsvoll, von ferne nur!
Der ich das Vieh auf deinen Weiden schone,
Wie thät ich Uebles deinem Lieblingssohne?!"

Und wieder frug ihn Jacob: Hat vielleicht
Nicht etwa dennoch Kunde dich erreicht,
Was meinem lieben Knaben zugestossen
Und wer ihn schlug und wo sein Blut geflossen?!"

Doch wieder sprach der Wolf zurück: „Ach, nein.
So dichten Schleier lüftet Gott allein,
Und, was geschehen, Er allein mags wissen;
Ich aber habe Josef nicht zerrissen."

Und wieder seufzte Jacob: „Wahr, sehr wahr!
Wie alles kam, Dem oben nur ist's klar!
Du aber, um das letzte der Bedenken
Als wärst du schuldig, von dir abzulenken,
Sag an, was war nur deine letzte Beute,
Dass Klau und Rachen dir so blutig heute?"

„Ach", sprach der Wolf: „ich bin ein armes Thier;
Aus Syriens Bergen, meinem Jagdrevier,
Aus Syriens Wäldern trieb mich bittre Qual
Nach Kanaan herab, in dieses Thal.
Ein liebes Junges hatt' ich! Es verschwand
Und nahm, so heisst's, den Weg in dieses Land;

Seither ist jede Freude mir vergällt
Und, nach ihm forschend, irr ich durch die Welt,
Such es in jedem Busche, rufe, frage
Nach ihm in jedem Felde, jedem Hage,
Und also, auf der Jagd nach meinem Kinde,
Durchstreift ich, Herr, auch deine Weidegründe.
Da stürzten plötzlich jene Zehn herbei,
Umringten mich mit tobendem Geschrei,
Ergriffen mich und banden mich zuletzt,
So scharf ich auch zur Wehre mich gesetzt;
Dann aber, als ich in ihr Netz gefallen.
Dann strichen sie mir Blut auf Maul und Krallen,
Worauf sie, scheltend, vor dein Haus mich trieben.
So war's! und nun verfüge nach Belieben."
    Bei diesen Worten wachte Jacobs Schmerz
Von neuem auf. Der Wolke gleich, im März,
Entrollten seinen Augen dichte Thränen,
Dem Rollen fernen Donners glich sein Stöhnen,
Und, schluchzend, rief er: „O mein armes Thier,
Wie trefflich passen zu einander wir!
Ist doch, was dich beschwert und ich empfinde
Dasselbe Leid: die Sehnsucht nach dem Kinde!
Durchlodert doch der Brand, der mich durchglüht,
Derselbe Sehnsuchtsbrand, auch dein Gemüth,
Und ist der Drang, der, unstät und verzagt,
Dich, armes Raubthier, durch die Länder jagt,
Derselbe Drang, der mir den Sinn verrückt,
Dieselbe Qual, die mir das Herz zerstückt!
So lass uns denn, die beiden Kinderlosen,
Vom Wölflein dich, und mich vom Knäblein kosen,
Gemeinsam klagen und gemeinsam weinen,
Dich um dein Junges, mich um meinen Kleinen!"
    Und wieder brach er aus in blutge Zähren;
Und auch das Raubthier, von dem gleichen, schweren
Herzleide überwältigt, schluchzte leise,
An bitterm Weh wetteifernd mit dem Greise.
    Doch nun, als beide, der Profet, vereint
Dem wilden Gast der Flur, sich satt geweint,
Da winkte Jener, und mit Trank und Speise
Liess er ihn stärken für die Weiterreise.
    Dann aber, tiefergriffen, zum Gebete
Erhob er, weinend, Blick und Hand und flehte:
„Herr, dieses Thier lass dir empfohlen sein,
Mit seinem Jungen wieder es verein'
Und nimm der Trennung Schmerz aus seinem Herzen,
Denn, ach, kein Schmerz vergleicht sich diesen Schmerzen!"

Josef wird verkauft.

Nun hört von Josef abermals die Kunde:
Drei Tage lag er auf des Brunnens Grunde,
Wo Gabriel, sein himmlischer Gefährte,
Den hungernden mit Eden's Früchten nährte,
Als, Tags darauf, nach Gottes weisem Rathe,
Ein Karawanenzug dem Orte nahte.
Ein Kaufherr war's, ein wack'rer, der ihn führte,
Geachtet und geschätzt wie's ihm gebührte,
Auch Wohlstands halber männiglich bekannt,
Malik geheissen, Su'ur zubenannt,
Jahraus, jahrein, der Lastkamele viele
Geleitend zwischen Syrien und dem Nile.
Dem Brunnen unfern wurde halt gemacht
Und Mensch und Thier entledigt ihrer Fracht,
Indessen zwei von Malik Su'ur's Sclaven, —
Beschir und Buschra nannten sich die Braven —
Forteilten, wie der Herr es anbefohlen,
Aus der Cisterne Wasser herzuholen.
Mit Schläuchen und mit Eimern, Hand in Hand,
So traten sie an der Cisterne Rand,
Und Buschra liess — er war von beiden Leuten
Der ältere — den Eimer niedergleiten.
Da sprach zu Josef so der Himmelsgast:
„Heil dir! in Blüthen schiesst dein Hoffnungs-Ast!
Rasch auf, und in den Eimer dich gesetzt!
Dort oben wird dir besser sein als jetzt!"
Gleichzeitig — sagt man — hub, auf Gottes Wink,
Der Eimer selbst zu reden an und „Flink,
Nimm Platz! steig ein, dass man uns aufwärts winde"
Sprach er mit Menschenlauten zu dem Kinde.
Da setzte sich der Holde, und in Eile
Zog ihn der Knecht empor am starken Seile.
Nun aber, als er überm Brunnenrand
Auftauchte, flog ein Schimmer übers Land,
Als stiege, Morgens, überm Bergeswall
Des Ostens leuchtend auf der Sonnenball,
Nur milder, milder noch, wie Mondlicht schier,
Und, staunend, schauten Buschra und Beschir
In Josefs Wangen, wie in Spiegeln, reinen,
Die eignen Züge rückgestrahlt erscheinen.
Und weiter stets ergoss der Schimmer sich,
Dass selbst des Tages Glanz vor ihm erblich,
Und beide Sclaven wie geblendet standen,
Aus Schrecken fast die Sinne ihnen schwanden.
Auch Josefs Brüder stutzten, als von ferne

Sie's leuchten sahen über der Cisterne,
Und sprachen unter sich: „Was mag das sein?!
Die Welt durchfliegt ein ungewohnter Schein
Und wehen fühlt man eine laue Luft,
Wie Kampfer würzig und wie Moschusduft;
Woher nur dieser Wohlgeruch und Schein?!
Sollt' etwa Josef auferstanden sein,
Und zog ihn Gott aus dem Cisternen-Schlunde,
Weil's also aufblitzt aus dem dunklen Grunde?!
    Da ward die Rose ihrer Lust zum Dorne;
Fortstürzten sie, wie toll, zum Wüstenborne
Und stürmten in den Kreis, in wilder Hast,
Darin der kindliche Profetengast,
Im himmlischen Gewand, voll Duft und Farbe,
Da stand, nicht ungleich einer Blumengarbe.
    Verwirrt und sprachlos starrten hin die Zehn —
Und, traun, sie hatten Grund, verwirrt zu steh'n
Vor jenem Glorienschein auf Josefs Wange,
Der Strahlen warf vom Auf- zum Niedergange! —
Dann aber stürzten Alle auf ihn zu,
Umringten ihn, ergriffen ihn im Nu,
Und tobten, fluchten, wetterten, die Kecken,
Als brächen los des jüngsten Tages Schrecken.
    Doch Malik trat den Wüthenden entgegen
Und sprach: „Beglück' euch Gottes reichster Segen!
Was aber, sagt, verbrach der Knabe nur —
Im Antlitz trägt er hoher Zukunft Spur —
Und welchen Frevels that er sich erdreisten,
Dass ihr ihn straft mit Flüchen und mit Fäusten?"
    „Ein Sclave, Herr," versetzte Simeon,
„Ein Sclave ist's und eines Sclaven Sohn,
Ja wohl, ein Sclave, ein im Haus geborner,
Doch ein missrathener und ein verlorner;
Denn, dreifach ist er schlecht und niederträchtig:
Triefäugig [1]), erstens, zweitens, fluchtverdächtig
Und, drittens, diebisch! Höre nur ein Mal:
Drei Tage sind's, dass er ein Ross uns stahl
Und dann abhanden kam als ob die Thore
Des Abgrunds ihn verschlungen wie einst Kore;
Wir suchten ihn; er aber blieb verschwunden,
Bis wir ihn hier, am Brunnen, aufgefunden."
    Gleichzeitig raunten — in hebräscher Zunge —
Die Andern Josef zu: „Verdammter Junge,
Sprichst du nicht ebenso wie Simeon hier
Und willst uns Lügen strafen, hauen wir

1) Offenbar eine Anspielung auf Josefs vom Weinen entzündete Augen.

Dich stracks mit unsern blanken Schwertern nieder,
Zermalmen dir die Seele und die Glieder!"
Sie riefen's — und Entsetzen überkam
Den armen Knaben, als er sie vernahm,
Weil ihm bewusst von jenen Fürchterlichen,
Dass ihre Thaten ihren Worten glichen.
So kam's, dass, als ihn Malik, liebreich frug:
„O du, der so bescheiden scheint wie klug
Und jetzt schon — mit und ohne Fehl — mir theuer,
Sag an, bist du ein Sclave oder Freier,"
Der Zitternde, aus Angst vor jenen Zehn,
Statt, kecken Muths, die Wahrheit zu gesteh'n
Und offen sich als „Freien" zu bekennen,
Es vorzog, sich ein Sclavenkind zu nennen,
Gedämpften Tons beifügend nur, im Stillen:
„Ja, Sclave — aber nur von Gottes Willen!"
Dann aber fiel er vor den Brüdern nieder
Und rief — doch gleichfalls auf hebräisch wieder —
Sie, flehend, an: „O tilgt den alten Groll
Aus eurer Brust und seid erbarmungsvoll!
Folgt doch, wie lang sie immer währen mag,
Auch auf die längste Nacht zuletzt der Tag,
Und löst doch jeder Groll und Zwist hienieden, —
So heiss er tobt — sich endlich auf in Frieden!
Jch aber suchte niemals mit euch Streit,
Bin alles zu vergessen gern bereit,
Will Gutes euch erweisen, Gutes nur,
Will eure Heerden weiden auf der Flur,
Mich gürten mit dem Gurt der Sclaverei,
Thun was ihr heischt, ob leicht ob schwer es sei;
Nur — muss ich schon im Sclavenkittel wandern —
Lasst e u c h mich dienen, aber nicht den Andern!"
So jammerte der Arme! Tief ergriffen,
Vernahm ihn Juda. Helle Thränen liefen
Ihm übers Antlitz, und des Bruders Sache
Vertrat er eifrig in hebräscher Sprache.
Doch jene Harten blieben unerweicht,
Dem Hauch der Scham, des Mitleids, unerreicht;
Unmuthig an den Nägeln kauten sie
Und grimmen Blicks auf Juda schauten sie,
Als Malik ihren Wortkampf unterbrach
Und zu den Hasserfüllten also sprach:
„Kein halbwegs kluger Mensch — und zwar mit Recht —
Kauft solchen dreifach lasterhaften Knecht!
Ich aber wag es, will den Jungen nehmen,
Will euch befreien von dem Unbequemen
Und Zahlung leisten — aber nur in Stoffen,

Wenngleich in schön'ren als ihr je getroffen."
Doch Simeon versetzte. „Herzlich froh
Sind wir des Handels! Doch nicht so, nicht so --
Nein, nicht für Stoffe, nicht für Waaren, nein —
Für baares Geld nur sei der Bursche dein!
Ja, gäbst du hundert Stücke Goldbrokat,
Wir würden sie verweigern, in der That!
Doch — zahlst du baar — und wären's nur zehn Batzen —
Wir sind's zufrieden: nimm ihn hin, den Fratzen!"
Da löste Malik seiner Börse Schnur,
Doch — siehe — achtzehn Silberlinge nur
Entrollten ihr — nicht weniger, noch mehr —
Wie eifrig er auch tappte hin und her.
Und hiebei blieb es auch! Sie übergaben —
Er ihnen den Betrag — sie ihm den Knaben!
So ward um wenig schnödes Silbergeld
Verschachert jenes Paradiesesfeld,
Und, die's verschachert, freuten sich sogar
Des Bettelsoldes, der ihr Antheil war,
Denn, — nicht auf dieser Waare zu gewinnen,
Nein — nur sie loszuschlagen war ihr Sinnen.
Doch nun, o sieh, auf göttlichen Befehl,
Tritt abermals vor Josef Gabriel
Und, sichtbar ihm — den Andern unsichtbar, —
Beut er des Welterschaffers Gruss ihm dar,
Der, durch den Engel, also zu ihm spricht:
„Ei, spiegle doch im Wasser dein Gesicht!
Nicht minder reizend ists in dieser Stunde
Als neulich, unten, im Cisternen-Schlunde,
Ja, holder noch, vielleicht, als da im Bronnen
Es dir entgegenleuchtete wie Sonnen!
Wie hat sein Anblick damals dich ergetzt!
Wie schwelgtest du in Selbstgefühl! — Und jetzt,
Jetzt kauft man dich um achtzehn Silberlinge! —
Hieraus entnimm den Werth der Erdendinge."

Samum.

(Josef wird in Maliks Karawane, als Sclave, nach Egypten geführt. Während der Reise kommt er am Grabe seiner Mutter Rachel vorüber, lässt sich, unbemerkt, vom Kamele herab, wirft sich auf den Grabstein nieder und klagt der Entschlafenen seine Leiden, sie laut und dringend beschwörend, auch ihn aus dem Leben hinwegzunehmen.)

So schrie er auf in höchster Seelenpein,
Doch Niemand hörte ihn als Gott allein,

Nicht Malik selber, noch die andern Reiter,
Und, achtlos, zog die Karawane weiter.
Da fiel von ungefähr der Blick des Mohren,
Den man zu Josefs Wächter auserkoren,
Auf dessen Thier, und — sieh — der Knabe fehlte! —
Flugs ritt der schwarze Knecht, der angstgequälte,
Den Weg zurück und sprengte, kreuz und quer,
Im Dunkel lange fruchtlos hin und her,
Bis ihm des Jungen eignes Wehgeschrei
Den Platz verrieth wo er zu finden sei.
Zornschnaubend, stürzte sich auf ihn der Wicht
Und hieb ihn also grimmig ins Gesicht,
Dass der Misshandelte im Schmerzesdrange
Sich wand und ringelte wie eine Schlange.
Da — wie ihn selber — so durchzuckte jäh
Das ganze Weltall namenloses Weh,
Ja, selbst die Engel in den sieben Sphären
Erbarmten sich und brachen aus in Zähren.
Auch Gabriel stand wieder da im Nu
Und flüsterte dem jungen Dulder zu:
„So spricht der Herr: Vertilgen, eh sie's ahne,
Will ich im Zorne diese Karawane;
Zweifache Sintfluth über sie verhäng ich,
Zugleich mit Fluth und Flammen sie bedräng ich,
Den Wüstengrund, darauf sie wandelt, spalt ich
Und in den Abgrund schleudre Jung und Alt ich!“
Der Engel sprachs, doch Josef, voll der Güte,
Erwiederte: „Behüte, Herr, behüte!
Nicht allzustreng, du Allgerechter, richte
Und nicht die Seelen dieser Schaar vernichte;
Nur durch ein Zeichen deine Macht bezeuge,
Dass sich ihr Haupt vor Deiner Grösse beuge.“
So er! — und kaum war sein Gebet verhallt
Und aufgeschwebt des Engels Lichtgestalt,
Als heftges Zittern Berg und Thal durchdrang
Und dumpfes Dröhnen durch die Lüfte klang;
Die Sterne wurden trüb und loschen aus,
Mit Wust erfüllte sich die Welt und Graus;
Losbrach ein Sturm, der so gewaltig schnob,
Dass er die Bäume aus den Wurzeln hob;
Dazwischen scholl ein Brausen und ein Rollen,
Wie einst am jüngsten Tag, dem schreckenvollen,
Und Erde, Steine, Staub und Wirbelsand —
Was derlei Zeugs sich in der Wüste fand —
Aufgriffs der Samum, und im tollen Fluge
Ins Antlitz warf er's jenem Handelszuge,
In Mund und Augen warf er's dem Gelichter,

Auf Gottes Wink, des mächtigsten der Richter.
Da stockte plötzlich der Kamele Gang;
Der Treiber Singsang und der Schellen Klang
Verstummte, Schauder fasste Leib und Seele,
Ein Stossgebet entrang sich jeder Kehle,
Und, schwindelnd, niederstürzten, Mensch und Heerde,
Nach Rettung kreischend zu dem Herrn der Erde.
Allein, umsonst! vergebens war ihr Flehen
Und toller nur begann der Sturm zu wehen,
So toll als ging die Welt aus ihren Klammern;
Fruchtlos verhallten Schreckensruf und Jammern,
Vergebens schollen Wehgeschrei und Stöhnen;
Des Himmels Rache liess sich nicht versöhnen!
Da, plötzlich, kam es Malik Su'ur vor
Als ob ihn Gott erleuchte. Rasch empor
Sprang er und rief: „Glückauf, glückauf, ihr Leute!
Errathen hab ich, was der Sturm bedeute!
Begangen wurde, glaubt mir, eine Sünde,
Dafür der Herr uns straft mit diesem Winde,
Verübt ein Frevel — und für diesen müssen
Wir Alle nun mit Leib und Leben büssen!
Darum, wer immer solche That gethan,
Er gebe, ich beschwör ihn, selbst sich an,
Dass Gott vielleicht, versöhnt durch unsre Reue,
Von dieser Unheils-Sandfluth uns befreie."
So rief er! Schreckerstarrt, vernahm's der Mohr,
Der Hüther Josefs, fuhr in Hast empor
Und stammelte: „O Herr voll milden Sinns,
Der Frevler, den du meinst, ich selber bins!
Dort, jenen Burschen, den Hebräerjungen —
Im Dunkel war er heimlich abgesprungen,
Und wollte Reissaus nehmen, wie mirs schien,
Und floh auch wirklich — ich verfolgte ihn
Und trabte fruchtlos lange hin und her
Und sucht' ihn in die Kreuz und in die Quer,
Bis ich ihn endlich, hart am Strassenrand,
Auf einem alten Grabe liegend fand!
Sein Auge floss von Thränenlauge, trüber,
Sein Mund von Seufzern und von Klagen über;
Mich aber ärgerte der freche Wicht;
Da schlug ich ihm die Fäuste ins Gesicht
Schalt ihn Betrüger, Lump und Galgenstrick
Und schleppte, fluchend, ihn des Wegs zurück.
Er aber wand und krümmte sich aus Schmerz;
Dann sprach er leise Worte himmelwärts,
Und, — sonderbar — noch in derselben Stunde
Brach los der Sturm als ging' die Welt zu Grunde."

Ergrimmt hört Malik den Verwegnen an,
Zerrt ihn vor Josef hin und spricht sodann:
„O Josef, du, des Glaubens Schirm und Huth,
An diesem Schwarzen kühle deine Wuth;
Schwer hat er dich beleidigt, wie er sagt,
Dich, Edlen, hart zu züchtigen gewagt;
Hier, nimm ihn, tödt ihn und besorge nichts —
Wen kümmerte das Leben solchen Wichts?! —
Dann aber, wenn gesättigt deine Rache,
Dann fleh den Himmel an in unsrer Sache,
Dass er vielleicht uns Schlimmeres erspare,
Schuldloses Volk vom Untergang bewahre."
Doch Josef blickt ihn lächelnd an und spricht:
„Ich bin, o Herr, vom Stoffe Derer nicht,
Die an Denjenigen, die sie betrüben,
Durch Schläge oder Tod Vergeltung üben!
Nur Liebe, Liebe heg ich im Gemüthe,
Erbarmen nur für Jedermann und Güte,
Und, was auch dieser Mohr an mir verbrochen,
In vorhinein hatt' ich ihn freigesprochen."
Hierauf zu Diesem trat er, sanfter Weise,
Und streichelte die dunkle Haut ihm leise;
Und da, o sieh, auf göttliches Geheiss,
Ward jener finstre Neger plötzlich weiss.
Dann betete der Fromme noch ein Mal,
Und Frieden senkte sich auf Berg und Thal,
Beschwichtigt ruhten Luft und Sand und Herzen,
Und wieder flammten auf des Tages Kerzen.

Eine neue Uebersetzung des Man-yô-siu.

Von

G. H. Schils.

Als das in aller Hinsicht wichtigste Monument der alt-japanesischen Poesie muss jedenfalls das Buch betrachtet werden, welchem die Eingeborenen den Titel Man-yô-siu beigelegt haben. Die Bedeutung dieses Titels ist nicht mit Sicherheit zu ermitteln. Will man ihn nach dem Sinne der chinesischen Charaktere, die denselben ausdrücken, erklären, so müsste man ihn übersetzen: „Sammlung von zehntausend Blättern". Die zahlreichen Commentare, welche im Laufe der Zeit diesem Werke beigegeben wurden, haben diesen Titel auch anders erläutert. Einige wollen, dass yô identisch sei mit go Zeitalter und setzen als synonym zu diesem Worte daĭ Regierung. Da nun das Wort man zehntausend häufig gebraucht wird um eine unbestimmte aber grosse Zahl zu bezeichnen, so würde nach gedachter Auslegung der Titel nichts anders als „Sammlung aus vielen Jahrhunderten" oder „Regierungsepochen" bedeuten. Wieder andere behaupten yô sei identisch mit dem Worte ka (Gedicht), und erklären demzufolge „Sammlung unzähliger Gedichte". Natürlich wird den, welcher mit den Eigenthümlichkeiten der Sinico-japanesichen Sprache und Litteratur unbekannt ist, eine solche Interpretation nicht nur in Erstaunen setzen, sondern auch als willkührlich und sehr gewagt erscheinen. Wenn man jedoch bedenkt, dass dieses Buch ganz mit chinesischen Buchstaben geschrieben ist, die in sehr vielen Fällen die ihnen eigene Bedeutung verlieren um nur mehr als blosse Lautzeichen (Silben) zu figuriren; berücksichtigt man ferner, dass von der Zeit ab, wo diese Sammlung geschrieben wurde, bis heute, das Japanesische wahrscheinlich in seiner Aussprache Aenderungen erfahren hat: dann werden solche Erklärungen japanesischer Commentatoren mehr Wahrscheinlichkeit annehmen. Die Sammlung selbst soll von einem gewissen Tatibana Moroye, der den Titel Sa-daĭ-shin oder Grossofficier führte und zur Zeit der Kaiserin Kau-ken (749—759 n. Chr.) lebte, begonnen und unter dem elften Mikado Hei-shei (806—809) vollendet worden sein.

Wer die letzte Hand an dieses Werk gelegt, ist noch nicht mit Zuverlässigkeit bestimmt worden. Man nennt als solchen gewöhnlich Oho-tomo-no Sukune Yaka-moti.

Viele dieser Gedichte sind nur schwer oder gar nicht mehr verständlich, selbst für die Gelehrten Japans; andere bieten ein gewisses Interesse durch ihre historischen Anspielungen; viele endlich haben einen poetischen Ausdruck, der selbst von solchen empfunden wird, welche nicht in die Poesie und das eigenthümliche Leben der ostasiatischen Völker eingeweiht sind. Zudem wird auch der Sprachforscher durch das Studium dieses Buches in die alte Sprache Yamato's eingeführt werden.

Leider sind nur Bruchstücke dieser Sammlung in europäische Sprachen übersetzt worden. So z. B. hat Pfizmaier deren mehrere übersetzt in seinem Werke: „Ueber einige Eigenschaften der japanesischen Volkspoesie", und in den „Sitzungsberichten der Akademie der Wissenschaften". (Wien, 1852, Band VIII, p. 377.) Andere finden sich in französischer Uebersetzung nebst Originaltext und zahlreichen interessanten Erklärungen vor in der prachtvoll ausgestatteten „Anthologie Japonaise" von de Rosny (Paris, 1871, p. 1) und fünf Gedichte in den „Mémoires du Congrès international des Orientalistes" (première session, Paris, 1873, Bd. I, p. 273)[1]), deren Uebersetzer der japanesische Gelehrte Imamura Warô ist. Eine gute hierhin gehörende Arbeit hat auch Dr. Lange geliefert in seinen „Altjapanesischen Frühlingsliedern", welche er aus dem Abschnitt Ko kin waka shu der gedachten Sammlung übersetzt hat. (Berlin, 1884).

Nachdem wir so übersichtlich das Bestehende dargestellt haben, wollen wir hier nicht weiter von den genannten, sondern von der neuen von dem Japanesen Matu nami Masa Nobu unternommenen französischen Uebersetzung reden. Dieselbe soll nach der Absicht dieses Gelehrten das ganze Werk begreifen und in den „Mémoires de la Sociéte academ. des Etudes Japonaises et Indochinoises" (Paris, Maisonneuve) aufgenommen werden. Bis jetzt sind Uebersetzungen in zwei Lieferungen der erwähnten Zeitschrift erschienen (Januar- und Juliheft 1885). Es ist leicht zu begreifen wie gross die Schwierigkeiten sind, die eine solche Arbeit bietet, und daher ist es als ein grosser Vortheil zu betrachten, dass die Uebersetzung von einem Manne unternommen wurde, der nicht allein des Japanesischen vollkommen mächtig ist, sondern auch die zahlreichen Commentare zu dieser Sammlung studiren konnte. In dem Hefte des Monates Januar 1885 finden wir den Text, seine Transcription und Uebersetzung. Die Transcription in lateinischen Buchstaben ist deshalb von grosser Wichtigkeit, weil das Werk selbst, wie schon vorher bemerkt, ganz mit chinesischen Charakteren geschrieben ist, die bald die Bedeutung des betreffenden Wortes darstellen, bald aber auch nur als Silbenzeichen dienen, und auch deshalb, weil die ganze Aussprache der Wörter nur eine echt japane-

1) Jetzt unter dem Titel „Lotus" erscheinend.

sische sein darf. Aus diesen Gründen ist nicht allein die Umschreibung der sinico-japanesischen Schriftzeichen von grösster Bedeutung, sondern es muss auch, da die Textausgaben in Europa ziemlich selten sind, die Wiedergabe des japanesischen Textes wie dieses auf Rath des Herrn de Rosny geschehen, als sehr nothwendig betrachtet werden, soll die Uebersetzung dem Fachgelehrten nützlich werden. Es ist deshalb sehr zu bedauern, dass der zweite Artikel im Julihefte 1885 den Text nicht mehr unterbreitet. Dieses benimmt der Arbeit einen grossen Theil ihres Werthes.

Was nun die französische Uebersetzung selbst anbetrifft, so ist dieselbe fliessend gehalten und deshalb auch nicht wörtlich; dadurch aber kann der Leser, welcher des Japanesischen nicht mächtig ist, sich kein vollkommenes Bild der japanesischen Form der Gedichte machen. Dieses wiederzugeben ist aber auch, sagen wir es gleich, der französischen Sprache schwer. Zum Beweise dieser Behauptung setzen wir eines dieser Gedichte hierher. Es ist eines der Lieder, welches die Prinzessin Nakano Mikono Mikoto, im Begriffe sich mit Kô-Toku zu verehelichen, ihrer Amme Ha-shiu-to-no Murashi oyu übergab, damit sie dieses zu den Füssen ihres Vaters des Kaisers Sho-wei niederlegen sollte, als derselbe in die Gefilde von Utino zur Jagd zog.

Japanischer Text:	Die deutsche Uebersetzung würde etwa lauten:
1. Yasumi tsishi	1. Den doppelendigen Bogen,
2. Waga oho kimi-no	2. Seine Majestät der Grossherr
3. Ashita niwa	3. Zur Morgenzeit
4. Tori made tamaï,	4. Geruht er ihn zu streicheln,
5. Yube niwa,	5. Zur Abendzeit,
6. Jyoshi tateteshi	6. Nachdem er sich erhoben
7. Mitora shi-no	7. Ergreift der Kaiser ihn,
8. Adusa-no yumi-no	8. Den von Adusaholz gefertigten Bogen
9. Nari hazuno	9. Und die elfenbeineren Enden (sc. des Bogens)
10. Otosu nari.	10. Ertönen.

Die französische Uebersetzung von Matu Nami Masa Nobu lautet:

„On entend le son de la corde de l'arc d'Adusa que Sa Majesté l'Empereur caresse le matin et emploie pour chasser le soir.“

Aus dieser kleinen Notiz wird man sich leicht einen Begriff machen können von den Schwierigkeiten einer solchen Arbeit. Denn obgleich wir uns bestrebt haben, so viel als möglich den Text wörtlich zu übersetzen, so wird dem Kenner des Japanesischen nicht entgehen, welcher Unterschied zwischen dem Original und unserer Uebersetzung besteht. Hoffen wir, dass die von dem Japanesischen Gelehrten unternommene Arbeit bald fortgesetzt werde und ihren Abschlus finden wird, und dass er uns auch fernerhin den Orginaltext neben der Umschreibung geben wird.

Vergleichende Studien.

Von

J. Barth.

I.

Ueber biliterale Nomina.

Von schwachen Stämmen ל״ו oder ל״י haben sich schon im Ursemitischen Nomina abgeleitet, welche den letzten Stammradical entweder gänzlich verloren oder nur noch in dem Vocal des verkürzten Nomens eine Spur desselben erhalten haben. Das Thema ṯin des Zahlworts zwei (اِثْنَانِ, שְׁנַיִם, ܬܪܝܢ) z. B. geht [1]) auf den Stamm ثَنَى „falten, übereinanderlegen“ zurück, von dessen Bedeutung jene erstere erst abgeleitet ist. Daher gehen auch dreiradicalige Nomina vom gleichen Stamm in gleicher Bedeutung neben jenem verkürzten ṯin her, wie ثِنْيٌ „ein Zweiter“ ferner ثِنًى (dasselbe), in einem alten Vers: يَسودُ ثِنانا مَن سِوانا (Ḥam. 257, 1) „der Zweite unter uns ist Herrscher bei Anderen“. — Wie ferner im Hebräischen בַּל von demselben Stamm בלה kommt wie das triliterale בְּלִי ܒܠܐ, so auch im Arabischen بَلْ vom gleichen Stamm wie بَلَى. Von Nominibus ohne eine Feminin-Endung vgl. ferner im Nordsemitischen עַל ܥܠ mit arab. عَلَى, — אֶל mit arab. إِلَى, — עַד, * ܥܕ in ܥܕܡܐ mit عَدَا [2]) —, in welchen Fällen die

1) Vgl. darüber die Darlegungen von **Philippi**, ZDMG. 32, 21—98. zur Frage der verkürzten Nomina namentlich S. 72 ff.

2) Auf die von **de Lagarde** (G. G. A. 1884, S. 281) gegen die Radicalität des *j* erhobenen Einwendungen und einige damit zusammenhängende Fragen gedenke ich bei Gelegenheit eines weiteren Aufsatzes zurückzukommen.

vollen Formen im Nordsem. nur vor Suffixen und im Hebr. noch in archaistischer Diction vorkommen. Weiter ist das hebr. אֵשׁ „Feuer“ hinten verkürzt, wie die Uebereinstimmung des syr. ܐܫܬܐ „Fieber“ mit äth. እሳት [1]) beweist. Hierhin ist auch das verkürzte יֵשׁ, ܐܝܬ zu rechnen, dessen **d r e i radicaligen Stamm** das Assyrische in išû bewahrt und der im Bibl.-Aram. in der **a b s o l.** Form אִיתַי (Dan. 2, 10. 11, 3, 29 u. s. w.), sonst im Aram.-Syrischen in den Suffixformen (ܐܝܬܘܗܝ u. s. w. wie ܠܝܬ) sich noch erhalten hat. Dass, wie die vorher genannten Präpositionen, auch רֵעַ, fem. רֵעָה, רֵעוּת vom St. רעה ausgeht (vgl. hebr. רֵעָה [2]) und die volle Form רַעְיָה (im HL durchweg [3])), מַעַן = מַעֲנֶה ist, ist bekannt und auch von Philippi (a. a. O. S. 72) angeführt. — Ferner gehört hierher das Thema *כֵּל, welches dem Plur. כֵּלִים zu Grunde liegt, während der Sing. כְּלִי unverkürzt erscheint [4]), sowie weiter das syr. ܦܐܪܐ, der targ. Plur. פֵּירִין, mischn. פֵּירוֹת, also ein Thema *pēr* vom St. פרה, während im hebr. פְּרִי die volle Form vorliegt. — In demselben Verhältniss steht das syr. ܩܐܪܐ „**K u g e l g e l e n k**“ Hi. 31, 22 zu dem N. כֵּרִי (Mischna) ܟܪܝܐ „runder, kugelartiger Haufen“ über dessen dreiradicaligen Stamm wir unten noch reden werden. Aehnlich, aber nicht dasselbe ist es, wenn im Moabitischen zum Plur. קְרִיּוֹת [5]) der Sing. קִיר [6]) gehört; hier wäre, nach der hebr. Umschreibung wenigstens, der letzte Radical nicht weggefallen, sondern vom Ausgang her in die Wortmitte gedrungen, wie bei גּוּר „junger Löwe“, vgl. mit جَرْوٌ. (Vgl. das lange *ē* in *pērê*, *kērê*).

Wenn solche verkürzten Nomina Feminina neben sich hatten, so konnte bei diesen die Endung *t* ohne vocalische Verknüpfung an das verkürzte Nomen antreten. Vgl. ثِنْتَانِ aus ṯin + t

---

1) Vgl. Nöldeke, neusyr. Gr. S. 97.

2) Uebereinstimmend mit dem arab. رَاعِي (von رَعِي) „Genosse“ im modernen Beduinendialect von Syrien, vgl. **F l e i s c h e r**, ZDMG. 5, 9, **W e t z s t e i n**, das. 22, 115.

3) 1, 9. 15; 2, 10. 13; 4, 7, vgl. auch das K'rê w'rê'ôthaj zum K'thib w'ra'jôthaj Ri 11, 37.

4) Genau so ist das Nomen masc. בְּלִי unverkürzt, während dessen Feminin בִּלְתִּי die verkürzte Form *bil* zu Grunde liegt.

5) Jer. 48, 24.

6) Jes. 15, 1; 16, 11; Jer. 48, 31. 36; auf dem Meša-St. קר Z. 12. 24.

(+ àni) — בִּלְתִּי aus bĭl + tī [1]) — كِلْتَانِ vom Thema *kil*, vgl. كِلَانِ (Stamm כלה = כלא, vgl. כִּלְאַיִם ክልኤ)

Die Scheu des Semitischen vor zweibuchstabigen Nominibus bewirkte es jedoch, dass Masculina dieser verkürzten Nomina selbst im Nordsem. selten, im Arabischen fast gar nicht erscheinen. Das durchgreifende Gesetz der triliteralen Bildung hatte die Wirkung, dass bei Weitem häufiger solche verkürzte Nomm. von vornherein die Feminin-Endung zu sich nahmen. Diese hat hier keine geschlechtliche Function, sondern dient nur dazu, den Ausfall am Wortgewicht zu compensiren, der durch den Abgang des dritten Radicals entstanden ist [2]). Von dieser Art ist im Hebr. שֹׁקֶת „Tränke" (auch שֶׁקֶת in dem Plur. שִׁקְתוֹת) vom St. שקה = سقى (auch sab. und äth.) — גֵּוָה „Leib" Hi. 20, 25 vgl. mit dem gewl. גְּוִיָּה, syr. ܓܘܝܬܐ [3]). Im Arab. z. B. vom St. حظا (welcher Derivate wie حُظْوَة, Plurr. fr. wie حُظًى, حظاء hervorgebracht hat und auch im Sabäischen als חצי vorliegt), ein verkürztes حِظَةٌ —, vom St. لغا „fehlerhaft sprechen" (von welchem schon im Ḳorân لَغْوٌ und لاغية belegt sind; auch hebr. לְעוֹ Hi. 6, 3; auch Ob. 16?) ein verkürztes لُغَةٌ —, كُبَةٌ „Kehricht" vom St. كبا „ausfegen", von dem auch كُبًّا ausgeht. Eine Reihe weiterer Fälle wird unten im Einzelnen besprochen werden.

Wer nicht עַל, אֵל, עַד für älter hält, als die dreiradicaligen Formen, ist auch nicht berechtigt, das hebr. שֹׁקֶת für älter zu halten, als den ursemitischen triradicalen St. שקה —, das späthebr. und syr. *pĕr* für älter als פְּרִי und den St. פרה —, das Thema *kēl* im Pl. *kēlîm* für älter als den Sing. כְּלִי und den ursemitischen Stamm כלה und כלא „einschliessen" [4]). Da durch die erstgenannten

1) Ueber die Function des i in solchen Endungen vgl. Olshausen § 123 d, Stade § 343 a.

2) Wie dies ja beim Wegfalle eines ersten Radicals bekanntermassen geschieht, vgl. لِدَةٌ, לֶדֶת —, ثِبَةٌ, שֶׁבֶת ܠܐܚܬܐ u dgl. m.

3) Nöldeke, mand. Gr. S. 103.

4) Beide Stämme wechseln im Hebr. und sind natürlich im Aram.-Syr. nicht zu unterscheiden. Die Bedtg. ist im Syr. durchweg, wie oft im Hebr. „einschliessen = hindern, hemmen". Ges. lex. [10] vergleicht noch ܟܠܘܐ („Ein-

und die oben schon besprochenen Fälle die Verkürzbarkeit der Nomina von ל״י-Stämmen erwiesen ist, so ist ohnehin in diesen letzteren Bildungen die etwaige Annahme, dass die biliteralen Nomina älter sein sollten, als der triliterale Stamm, ohne Stütze.

Durch die Einwirkung eines hinten weggefallenen î entsteht, wie die Fälle ܚܛܬܐ, כֵּלִים, בִּלְתִּי u. s. w. zeigen, in der verbliebenen einzigen Stammsilbe, sehr häufig ein ĭ. Dieser Vocal kann im Nordsemitischen noch eine weitere lautliche Umbildung erleiden. Tritt nämlich am Wortende die vocallose Fem.-Endung *t* an und entsteht hierdurch eine doppelt geschlossene Silbe [1]), so verwandelt sich im Hebräischen und, jedenfalls unter gewissen lautlichen Verhältnissen, auch im Syrischen, das kurze ĭ der Stammsilbe in ă. — Um dieses wichtige Gesetz zu belegen, welches meist bei der Beurtheilung von einschlägigen Formen unberücksichtigt gelassen wird, sei hier auf einige Erscheinungen desselben verwiesen. Die verkürzten Infinitive von פ״ו-Stämmen haben bekanntlich im Ursemitischen in der ersten Silbe ein ĭ, vgl. z. B. لِدَة mit לֵדָה, ثِبَة mit ܠܶܕܬܐ und den hebr. Suffixformen שִׁבְתִּי u. s. w. Sobald aber im Hebr. die Stammsilbe doppelt geschlossen wird, stumpft sich dort das ĭ zu ă [2]) ab. Vgl. לֶדֶת, שֶׁבֶת, רֶדֶת u. s. w. mit den Formen bei offener Silbe לֵדָה, דֵּעַ, דֵּעָה. — Auf diesem Gesetz beruht weiter die doppelte Femininbildung zum Partcp. praes. kōtēl, welche einerseits, bei offener zweiter Silbe ihr ursprüngliches ĭ hat: בֹּגֵדָה, סֹחֵרָה, יֹלֵדָה [3]), dagegen bei doppelt geschlossener ein ă wie in אֹמֶנֶת, יֹשֶׁבֶת, יֹלֶדֶת auch יֹלַדְתְּ, bei Guttur. יֹדַעַת u. s. w. Durch Verkennung dieses Lautgesetzes hat man mehrfach, wie Ols-

fassung" =) Kopfbinde. — Im Arab. vgl. كَلَأَ „schützen" Kor. 21, 43; Ham. 152, 3, im Assyr. das N. *kalû kalûtu*, (s. Fr. Delitzsch, hebr. lang. 25) von einem ל״ו- (ל״י-) St. gebildet. Ein regelrechter hebr. Plural zu כְּלִי wäre כְּלָאִים. Diesen darf man wohl in den erbeuteten [כלאי האש[וחן des Mesa-St.'s (Z. 23) sehen, nachdem der früher an anderer Stelle desselben gelesene Stat. cstr. pl. כלי (Z. 18) durch Socin's und Smend's Revision beseitigt ist.

1) Dies ist der wirkliche Charakter solcher Silben trotz des eingeschobenen tonlosen ĕ.

2) So wird es auch richtig von Stade 619 h gefasst, während Olsh. § 147 c die ĭ-Formen als „abgeschwächt aus a" ansieht.

3) Bei nicht substantivischem Gebrauch ist in laufender Rede der Ausfall des ĭ-Vocals gewöhnlicher, wie יֹשְׁבָה אֹמְרָה, s. Olsh. § 177 b. Dies liegt offenbar an verschiedenartiger Betonung des participialen und des substantivischen Nomens in älterer Zeit, als noch nicht die Feminin-Endung unter allen Umständen den Ton an sich zog.

hausen[1]; Stade[2]), Kautzsch[3]) sich für die letzteren Feminina ein eigenes angebliches Partc. msc. *fā'ăl* construirt, welches weder im Hebr. noch sonst irgendwo aufzutreiben ist. Es wäre ja, falls ein solches je existirt hätte, unbegreiflich, warum nicht auch Femm. mit der Endung ־ָה in der Form *אֲהָבָה*, *אֲבָדָה* erscheinen. — Vgl. noch die Parallelformen מַצֵּבָה und מַצֶּבֶת —, גְּדֵרָה und גֶּדֶרֶת u. A. m.[4]). Ueberall ist hier das rein lautliche Moment der Doppelconsonanz am Silbenschluss der Anlass zur Trübung des ĭ in *e*. — Hierauf beruht es nun auch, dass verkürzte Nomina von ל״י-Stämmen, als deren Vocal wir ein ĭ erwarten würden, bei tonloser Feminin-Endung *t* ein *e* aufweisen. Ein solches hat z. B. כֶּסֶת „Binde" oder „Tuch" Ez. 13, 18. 20 (vom St. כסה) mit welchem Fr. Delitzsch[5]) assyr. kusu „Band" verglichen hat —, קֶרֶת „Stadt" vom St. קִיר (קִר) + *t*, resp. von der verkürzten Nominalform des St.'s קרי (vgl. קִרְיָה) —, זֶרֶת „Spanne", dessen Stamm man wohl in dem זֵרִיתָ[6]) Ps. 139, 3 wiederfinden darf[7]). — Auch im Aram.-Syrischen finden sich die zwei letzteren Nomina mit ă in קַרְתָּא (Targg.) ܙܪܬܐ. Ob hier die lautlichen Vorbedingungen des Hebr. gleichfalls zureichend für die Umbildung waren — wofür Vieles spricht — oder das nachfolgende *r* die Entstehung des ă aus ĭ bewirkt hat (vgl. dazu das ă in ܬܐܢܐ ܬܐܢܬܐ gegenüber jerus. ביר, تين und dem urspr. Thema t̲in) kann

---

1) Hebr. Gr. 176 a; 177 b.

2) § 213 b.

3) In Gesenius Gr. § 84 a IV.

4) Nur Ewald (§ 173 c; 188 b und e) bietet, so viel ich sehe, das Richtige.

5) Spec. gloss. zu Bär's Ezechiel S. 12.

6) „Mein Gehen und mein . . . ." (רִבְעִי) זֵרִיתָ „hast Du genau bestimmt, abgemessen und alle m. Wege kennst Du genau". זרה „worfeln", welches hier die alten und neuen Erklärer annehmen, passt nicht dahin.

7) Auch דֶּלֶת „Thüre" = ass. *daltu*, syr. ܕܫܬܐ (Nöldeke, ZDMG. 40, 723) ist kein ursprünglich zweiradicaliges Nomen; schon Pognon (Bar. 121) hat es mit dem assyr. *ídilu* „verriegeln" in Verbindung gesetzt, ohne sich über die Form des Stamms selbst auszusprechen. [Die Belege für d. Impff. I, 1 *í-di-il*; I. 2 *í-ti-dil*; II, 1 *u-ud-di-il*, und Pl. *u-di-lu*; d. Nomen *mídilu* s. jetzt bei Delitzsch, Assyr. WB. 147 f.]. Als Stamm sehe ich ידל mit ursprünglich *j* an, gegen Delitzsch, der עדל ansetzt. Jene Formen entsprechen den Impff. *ínik*, *íšir*, von ינק, ישר. דֶּלֶת also = urspr. יֶדֶלֶת. Das assyr. *mídil* ist wohl von da aus erst in das Syrische als ܡܘܕܠܐ übergegangen, wofür sowohl die Isolirtheit des N.'s, wie die schwankende Schreibung spricht [so auch Delitzsch, Ass. WB. 149, wie ich bei der Correctur sehe]. Der phön. Pl. דלהות (C. J. S. 7, 3) ist eine secundäre Bildung von dem verkürzten Sing. dalt aus.

hier unerörtert bleiben[1]); die Möglichkeit des Uebergangs von ĭ zu ă aus irgend welcher Ursache steht auch hier fest.

Die bisherigen Bemerkungen über Möglichkeit und Art der Ableitung biliteraler Nomina aus כ״ו und כ״י-Stämmen glaubte ich den nachfolgenden Erörterungen über verschiedene Probleme bei zweibuchstabigen Nominibus voranschicken zu sollen. Zur Darlegung derselben gab mir Anlass ein Congressvortrag: „Ueber den Gebrauch des äusseren Plurals in den südsemitischen Sprachen“ von D. H. Müller[2]). In jener Darlegung hat Müller einerseits die verschiedenen Fälle des Vorkommens des äusseren Plurals im Arabischen und Sabäischen gesammelt und hierdurch, namentlich auch durch den Nachweis des Vorkommens derselben in der alten arabischen Literatur, die Lösung jenes Problems, unter welchen Bedingungen der alte äussere Plural sich dort erhalten habe, wesentlich gefördert. Daneben hat er jedoch aus dem Verhältnisse, in dem gewisse kurze Nomina zu ihrem äusseren Plural stehen und aus einzelnen auffallenden Formen dieser Plurale Schlüsse in Bezug auf die Ursprünglichkeit jener Biradicalität gezogen, welche meiner Ansicht nach unrichtig sind. Da einzelne dieser Anschauungen auch von anderer Seite schon ausgesprochen worden sind bisher aber noch keine Kritik erfahren haben, und da die Entwicklungsgeschichte der Biliteralia von einschneidender Wichtigkeit für die Auffassung einer Reihe weiterer linguistischer Erscheinungen ist, so wird eine Beurtheilung jener Darlegungen und eine Gegenüberstellung einer wesentlich anderen Auffassung ihrer Entwicklung wohl gerechtfertigt sein.

1.

Für die Bildung eines inneren, sogen. gebrochenen Plurals war, wie Müller mit Recht hervorhebt, die dreiradicalige Form des Singulars Voraussetzung. Demnach konnte ein Nomen, welches nur zwei Radicale enthielt, von dieser verkürzten Form aus wenigstens, einen inneren Plural unter keinen Umständen hervorbringen. Möglich war er in solchem Fall nur in der Art, dass vom Verbalstamme aus, der ja triradical sein konnte, ein Abstractum nach Art der sonstigen Plurr. fracti sich bildete und als Plural mit dem zweiradicaligen Derivat verband. Aber das zweiradicalige Nomen selbst konnte natürlich einen inneren, also dreiradicaligen Plural aus sich heraus nicht erzeugen. Hierbei ist es natürlich ganz irrelevant, ob die Biradicalität des Singulars etwa eine ursprüngliche, uralte, oder eine sprachgeschichtlich erst gewordene, jüngere,

1) Vgl. auch z. B. das Impf. ܐܙܠ mit ă gegenüber אֵיזֵיל der Targg. Dass im Syr. die Form mit ĭ gleichfalls im Impf. früher vorhanden war, beweist der Imptf. ܙܠ; das ĭ ist nur später im Impf. in ă übergegangen.

2) Actes du VIme congr. d. Orient., II, 1, 445—464.

eine Verkürzung aus triliteralem Stamm ist. Ein Wort wie حِرٌ, فُنٌ konnte wegen seiner Kürze einen Plur. frct. nicht bilden; ob diese Kürze aber eine uralte oder eine junge ist, das muss auf anderem Wege und mit anderen Mitteln erforscht werden; die äussere Pluralbildung war in jenem wie in diesem Falle eine Nothwendigkeit, wenn sie vom Singular des Nomens ausging.

Mit Unrecht hat daher Müller die äussere Pluralbildung mehrerer biliteraler Nomina als Indicium für die Ursprünglichkeit der Zweiradicalität verwandt. Bezeichnend hierfür ist das N. حِرٌ vulva [1]) mit dem Plur. حِرُونَ das gleichfalls ein ursprünglich zweiradicaliges Nomen vorstellen soll. Nun wird aber daneben ein dreiradicaliges حِرْحٌ, pl. أَحْرَاحٌ von guten Autoritäten überliefert (Ǵauh. Mugh., Miṣb. bei Lane), welches auch weitere Derivate wie مُحْرُوحَة حُرَيْحٌ, حِرْحِى neben sich hat. Der dreiradicalige Stamm حرح war, wie leicht zu sehen, wegen des gleichen Gutturals an der ersten und dritten Stelle des Stamms, für die Aussprache lästig und es ist sehr begreiflich, dass aus حِرْحٌ zur Vermeidung der Kakophonie ein حِرٌ entstanden ist, welches nunmehr, als secundär entstandenes Biliterale, einen inneren Plural nicht bilden konnte. Dass aber etwa der Process umgekehrt gewesen und aus einem ursprünglichen حِرٌ die Sprache erst künstlich die Kakophonie eines حِرْحٌ hervorgebracht und diese der ja möglichen Bildung اِحْرٌ (wie اِبْنٌ اِسْتٌ) vorgezogen habe, wird schwerlich Jemand annehmen. Demnach ist der Rückschluss von jenem Plur. aus ein irriger.

Es sollen ferner die äusseren Plurale أَبُونَ, der aber nur im Arabischen und auch da nur sehr selten vorkommt, dessgleichen أَخُونَ, das sehr selten im Arabischen ist, aber das sabäische אחוי (st. cstr.) neben sich hat, ein Beweismittel für den ursemitischen Zustand der Biradicalität dieser Nomm. sein. Da Müller hierunter versteht, dass sie ursprünglich nur die zwei Con-

1) Vgl. Agh. ed. Kos. 112, 5; Diw. Hud. no. 23, 5.

sonanten ohne den langen Endvocal besessen haben [1]), so widersprechen dem die ältest erreichbaren Formen dieser Nomina. Dass wir das Element kennen, aus welchem das Nomen für „Vater" gebildet ist — der Labial b — nützt uns für die Kenntniss der Form des Nomens selbst noch Nichts. Soweit dieses als Wortform vorliegt, hat es, wie auch das Wort für „Bruder", einen langen Endvocal ausser den zwei Consonanten [2]). Die Formen *abû*, *aḫû* (wie auch *ḥamû*) vor dem Genitiv im Arabischen und Syrischen, vor Suffixen im Aethiopischen, *abî* u. s. w. mit î im Hebräischen, die Rückwirkung des weggefallenen Endvocals auf den verbliebenen ersten in ܐܚܐ, ܐܒܐ, أُخْت, das nordsemitische Feminin אָחוֹת, ܚܳܬܳܐ, deren Plurr. אחיות ܐܚܘܳܬܳܐ mit dem arab. أَخَوات auf denselben Sing. des Masc. اخو zurückweisen, sind lauter Zeugnisse gegen eine Biradicalität im oben erwähnten Sinn; ein weiteres, von der Pluralbildung von *abû* entnommenes, vgl. weiter unten. Dem steht für die Biradicalität Nichts gegenüber als die indeterminirte Form des Sing.'s أَبٌ = אָב = *ܐܒ (in ܐܒܐ) —, أَخٌ = אָח = *ܐܚ (in ܐܚܐ). Diese Verkürzung des langen Vocals lässt sich aber im Arabischen, der einzigen Sprache mit klaren Flexionsendungen eben aus jener ersten Grundform ungezwungen herleiten. Es musste nämlich beim Antritt der Nunation statt abû + n, abî + n, abâ + n nothwendig in der letzten geschlossenen Silbe der Vocal kurz werden, also أَبٌ, أَبٍ, أَبًا (*ă*!), genau so wie aus determinirtem الجالى indeterminirt جالٍ, aus المُجْلى indet. مُجْلٍ werden muss u. s. w. Die Verkürzung des langen Vocals und schliesslich dessen Wegfall auch im Nordsemitischen weist auch für dieses auf eine alte Nasalirung im Falle der Indetermination hin, für die auch weitere Spuren vorhanden sind [3]).

---

1) Vgl. S. 449, Anm. 3.

2) So auch Nöldeke, mand. Gr. S. 99. Selbst Stade, der sonst in der Annahme von „isolirten Nomina kürzester Wurzel" viel zu weit geht — er rechnet z. B. auch dahin רֵחַיִם trotz رَحًى, ܩܫܬܐ —, גויר, יֵשׁ, שַׁקֶּתֶ — u. A. m. — hat hier einen vocalischen Auslaut angenommen.

3) Natürlich lassen sich diese nur bei vocalischem Wortausgang, also bei Derivaten von ל״ו und ל״י-Stämmen und anderen ebenso endigenden Nomina finden. Die Endung in גֹּלָה (st abs.) wird sich zu der in dem deter-

Scheinbar liesse sich hiergegen einwenden, dass nur im Falle eines Suffixes und eines folgenden Genitivs, nicht aber in der Determination durch den Artikel der lange Vocal sich erhält. (الأَبُ nicht الأَبو, ebenso הָאָב, nicht הָאָבִי, trotz fehlender Nasalirung.) Hiergegen ist aber zu erwägen, dass die Determinirung durch den Artikel im Semitischen erst jüngeren Datums, jünger als die Trennung der Sprachen ist und daher nachweislich nicht an allen Wirkungen jener ältesten Determinationsart durch den Genitiv oder das Suffix theilnimmt. Haben doch die letzteren auch die Wirkung, im mascul. Plur. die Endung ـَ ن resp. ם abfallen zu machen, während der Artikel sowohl im Südsemitischen (Arabischen), wie im Nordsemitischen (Hebr. und Phönicischen) diese Endung unberührt lässt. Man sagt الأَهْلُونَ wie hebr. האהלים, wie phön. האלנם gegenüber dem übereinstimmenden Abfall der Endung vor dem Genitiv oder Suffix. Wird ja ferner im Sabäischen der Artikel gerade durch eine Nasalirung ausgedrückt und es ist nicht ausgeschlossen, dass Aehnliches im Altsemitischen geschah. — Es stellt also أَبٌ, أَخٌ und auch الأَبُ, الأَخِ (הָ)אָב (הָ)אָח keine Form dar, welche wir berechtigt wären, von allen andern übereinstimmend mit wurzelhaftem langem Vocal auslautenden zu trennen.

Ebenso weist هَنٌ „Sache“ in allen Formen, wo dies lautlich möglich ist, einen langen Endvocal auf: (هَنُو, هَنِى, هَنَا), womit auch die verwandten Nomina, das Fem. هَنْتٌ (wie hebr. אָחוֹת von أَخُو) Pl. هَنَواتٌ und das N. هَنُوٌ übereinstimmt. Wäre in all' den letztgenannten Fällen ein langer Schlussvocal nicht von vornherein vorhanden gewesen, so hätte, wie die Flexion von دَمٌ يَدٌ, שֵׁם u. A. m. zeigt, auch die Sprache dieselbe nicht künstlich geschaffen.

Die sehr seltenen äusseren Plurale أَبُونَ أَخُونَ im Arab. und אחי im Sabäischen erklären sich demnach daraus, dass die Singulare

---

minirten גֹּלָה (st. cstr.) wie جالِ zu الجالِى verhalten; ebenso מְגִלָּה zu מְגִלָּה, פֶּה zu פִּי. Das stumpfe ĕ gegenüber dem ē (ī) im Status determ. erklärt sich, wenn man eine alte Nasalirung des Vocals im ersteren Falle annimmt. Welcher Art diese gewesen wäre, ob gleich der arabischen oder der sabäischen, bliebe natürlich offen.

nur zwei eigentliche Consonanten enthielten und das schliessende Stamm-û in dem Flexions-û aufgehen musste (s. unten). Die weit häufigeren und besser bezeugten Plurr. fracti derselben aber behandeln den langen Endvocal wie einen dritten Radical; sie treffen in dieser Behandlung mit der syrischen Pluralbildung von *abû* (s. unten) und allen Femininformen von *aḫû* zusammen. Es kann also hier die Pluralbildung in keiner Weise ein Zeugniss für eine älteste Zweiradicalität der Nomina abgeben, welche zudem mit allen andern Indicien in Widerspruch stände.

2.

Ein weiteres Erkennungsmoment für ursprüngliche Biliteralität sieht Müller in dem Umstand, wenn zu zweiradicaligen Singularen mit femininem Geschlecht und Endung die masculine Pluralendung vorliegt. Es soll die Uebereinstimmung des Nord- und Südsemitischen in diesem Punkte jeden andern Erklärungsversuch ausschliessen und demnach auch den gleichen Schluss für die Fälle gestatten, wo eine Uebereinstimmung der beiden Sprachkreise nicht vorliegt (S. 452). Es soll demnach der Umstand, dass das Feminin سَنَةٌ, שָׁנָה, ܫܢܬܐ übereinstimmend einen masc. Plural سِنُونَ, שָׁנִים, ܫܢܝ̈ܢ bildet, ein derartiges Zeugniss für die ursprüngliche Biradicalität enthalten. Dieser Schluss ist, wie aus unzweifelhaften Gegenbeweisen folgt, unrichtig. So bildet das arab. Nomen لِدَةٌ „gleichaltrig mit Jmdn." (urspr. Infinitiv „Geburt, Geborenes", dann concret, wie ثِقَةٌ) sowohl den Dual لِدَانِ (Ibn Hišâm 102 M.) als den Plur. لِدُونَ rein masculin[1]). Wir werden darum aber nicht etwa annehmen, dass der Stamm des Worts ursprünglich nur zweiradicalig *lid* gewesen, und dass وَلَدٌ, ילד, ܝܠܕ erst ein späterer Versuch der Sprache sei, das Wort dreiradicalig zu machen. Vielmehr erweist das Verhältniss von لِدَةٌ zu لِدُونَ weiter Nichts, als dass das Semitische dann, wenn einem Nomen ein schwacher Radical des Stammes ganz verloren gegangen war, bestrebt war, durch Beifügung der Endung *at* das Wortgewicht wieder zu verstärken. Die Endung at bezeichnet, wie oben ausgeführt, hier nicht ein geschlechtliches Femininum, sondern das concrete Einmaligkeitswesen gegenüber dem allgemeinen Begriff; natürlich hat jene Einmaligkeitsbezeichnung

1) *Das* Geschlecht ist ganz irrelevant; vgl. die weiteren, femin., Fälle.

im Dual und Plural keinen Platz mehr. Dasselbe Verhältniss von fem. Sing. zu masc. Plural wie in لِدَة, لِدُون liegt im Syrischen z. B. in ܗܘܬܐ, pl. ܗ̈ܘܐ (neben ܗ̈ܘܬܐ) „Absturz, Tiefe" vor, dessen dreiradicaliger Stamm هَوَى „fallen" mit den Derivv. هَوَاء, هُوَّة ja häufig ist; vgl. auch im Hebr. הֱוֵא „falle nieder" Hi. 37, 6 mit den Derivaten הַוָּה und הֹוָה. Wird nun diesen Zeugnissen gegenüber Jemand annehmen, das syrische ܗܘܬܐ sei ein ursemitisches Biradicale und die Schärfung des Waw nur eine künstliche, darum weil neben dem femininen Sing. ein masc. Plural steht? — Ebenso z B. das syr. ܛܘܦܬܐ „Tropfen", das Nöldeke [1]) sehr einleuchtend von ܢܛܦ ableitet mit Abfall des Nûn wie in ܦܘܚܬܐ, ܦܫܬܐ „Hauch" von ܢܦܚ, ܢܦܫ, hebr. גֶּשֶׁת, טַעַת. Dieses verkürzte Derivat des d r e i - r a d i c a l e n Stamms hat im Plur. ܛ̈ܘܦܝܢ, ebenso wie die späthebr. und talmud. Form טִפָּה — טִפִּין (z. B. Misch. B. bath. 5, 8; im jer. Talm., wie Levy beibringt, טִיפַּיָּא). Es beweist also der masc. Plural zu dem fem. Singular für die ursprüngliche Biradicalität Nichts. Damit stimmt es denn auch zusammen, dass bei einer ganzen Reihe d r e i b u c h s t a b i g e r Nomina die gleiche Erscheinung vorliegt, wie ܪܘܡܟܬܐ mit dem Pl. ܪ̈ܘܡܟܐ, der Land. anecd. III, 88, 16 bezeugt ist. Vgl. ferner die von Nöldeke [2]) für das Syrische beigebrachten Fälle: ܪܘܡܡܬܐ, Pl. ܪ̈ܘܡܡܐ —, ܫܘܡܪܬܐ, Pl. ܫ̈ܘܡܪܐ — ܓܘܡܪܬܐ, Pl. ܓ̈ܘܡܪܐ —, ܟܒܟܬܐ, ܟ̈ܒܟܐ u. s. w. Die mandäischen Fälle vgl. Nöldeke, mand. Gr. § 179. Will man aus alten Erscheinungen dieser Art, in welchen der masc. Plur. bei g e - s c h l e c h t l i c h e m Feminin-Sing. steht, einen Schluss ziehen, so kann es nur der sein, dass in ältester Zeit für die Endungen des

---

1) Syr. Gr. § 105.

2) § 81. — Müller behauptet zwar in Bezug hierauf (S. 453, Anm. 3): „Die übrigen dort aufgezählten Fälle [ausser ܩ̈ܛܠܐ, ܐ̈ܩܩܐ, ܟ̈ܕܟܐ] sind anders zu beurtheilen, da die Feminin-Endung, namentlich bei Pflanzennamen, die Einmaligkeit bezeichnet", aber diese seine Einschränkung trifft, wie die angeführten Fälle zeigen, durchaus nicht zu. Es wäre auch merkwürdig, wenn eine besondere grammatische Form der Einheitsbezeichnung für Vegetabilien geschaffen worden wäre. Wie im Syrischen in den genannten Fällen, so findet sich im Hebr. bei Thierbezeichnungen, im Arabischen in weit grösserem Umfang das Feminin-ة als Einheitssuffix.

Plurals *îm* (*în* u. s. w.) einer-, *ât* andererseits noch nicht die Differenzirung für Masculina und Feminina durchgeführt war, ein Schluss, den wir schon ohnehin aus dem alten Plur. אָבוֹת, ܐܒܗܬܐ einer- und נָשִׁים, ܢܫܐ andererseits ziehen konnten. — In einer Reihe von Fällen erklärt sich die scheinbare Discrepanz von Singular und Plural daraus, dass das Semitische häufig dem Singular eine Feminin-Endung gab, nur um das E i n h e i t s w o r t zu bezeichnen, ohne aber ein begriffliches Feminin zu beabsichtigen. Beide Fälle vermögen wir oft nicht von einander zu scheiden. So ist wohl häufig wie in ܡܥܢܬܐ (vgl. نَمْعَة mit dem Inf. نَمْع) die Endung ursprünglich nur Bezeichnung des Einheitsnomens, das Wort dann aber zugleich, wie oben von diesem letzteren gezeigt, auch begriffliches Feminin. Da nun v e r k ü r z t e Nomina mit besonderer Vorliebe eine Feminin-Endung zu sich nehmen, um das verminderte Wortgewicht wieder zu verstärken (لِدَة, לֶדֶת —, ثِقَة, عِدَة, שֶׁבֶת, ܠܕܬܐ; קַחַת לֶכֶת u. A. m.), so kann auch für die Fälle, wo man aus bestimmten Gründen den Abfall des d r i t t e n Radicals vor dem Antritt der Feminin-Endung anzunehmen veranlasst ist, die Nichtberücksichtigung jener Feminin-Endung im Plural gar nicht in's Gewicht fallen.

Wir können auch positiv an einer Reihe derartiger Fälle, die Müller nicht berücksichtigt hat, nachweisen, dass sie von ל״ו- oder ל״י-Stämmen ausgehen, also keine urspr. Biradicalia sind. So bildet das arab. Fem. لُغَة neben dem Pl. لُغَات auch einen masc. Pl. لُغُون. Der dreiradicalige St. لغا liegt aber klar in koranischen لَغْو, لَاغِيَة und im hebr. לָעוּ (Pausa! Hiob 6, 3) vor. Der entfallene Radical hat, wie in أُخْت und sonst, noch in dem ersten Vocal des Worts eine Spur hinterlassen.

Einen weiteren Gegenbeweis liefert كُبَة „Kehricht" Pl. كُبُون neben dem Pl. fr. كُبًا. Einen ל״ו-Stamm weist sowohl das A r a b i s c h e auf (كَبَا, Impf. u, كَبْو, كُبُوّ „ausfegen" mit dem N. sing. كُبى), wie das A r a m. - S y r i s c h e in ܟܒܬܐ „Mist" (schon in der Pesch.), bab. Talm. Erub. 29 b der Pl. כבויי; zu einem Sing., der

B. Bath. 73 b כופתא [1]) geschrieben ist, einer Bildung die dem arab. كُبَّة ähnlich ist; doch steht Sanh. 98 b כופיתא, was wahrscheinlich auch in jener Parallelstelle einzusetzen ist. — Ueberall ein St. כבה.

Ferner ist hierher zu ziehen فِئَة mit dem masc. Pl. فِئُونَ „Abtheilung, Schaar", welches schon Fleischer und Nöldeke mit hebr. פֵּאָה zusammengestellt haben (syr. ܦܐܬܐ, ass. *patu* Seite). Der arab. Stamm فَأَى „durchschneiden, zertheilen" liegt sowohl als Verbum, wie in dem N. فَأْو „Kluft zwischen zwei Bergen" u. s. w. vor. فِئَة „Schaar", urspr. „abgespaltener Theil", wie es Fleischer übersetzt, ist zu seiner Bedeutung von demselben Grundbegriff aus gekommen, wie صِرْم, قَطِيع, فِرْقَة, رَعِيل u. A. m. Im Hebr. ist פֵּאָה „der abgeschnittene Theil, Ecke, Winkel, des Felds und des Gesichts", und auch hier liegt der t r i r a d. Stamm noch in אַפְאֵיהֶם „ich will sie vernichten" (eigtl. „wegschneiden", wie אַכְרִיתֵם) vor Im Minäischen hat Müller [2]) denselben dreiradicaligen Stamm im Causat. ספאי „zerschlagen, zerspalten" selbst nachgewiesen. Trotz dieses triradicalen Ursprungs bildet dies فِئَة den masc. Plur. فِئُونَ.

Auch von mehreren der von Müller beigebrachten und für ursprünglich zweiradicalig erklärten lässt sich der volle Stamm noch nachweisen. كُرَة „Kugel", Plur. كُرُونَ geht auf denselben Stamm zurück, wie das syr. ܟܪܝܐ = mischn. כרי „Getreide h a u f e n" (eigtl. K u g e l), dessen Plur. syr. ܟܪ̈ܘܐ, im jerus. Talm. כריים (s. Levy, nhbr. WB.) lautet. Mit diesem Stamm כרי stimmt, was dreirad. Ursprung betrifft, vollkommen der arab. Plur. frct. كُرًى كُرِىّ zusammen. Das syr. ܟܪܝܐ „kurz", vermuthlich von der Grundbedeutung des Runden aus, erweist ebenfalls, wie auch das arab. كَرِيَتِ السَّاقُ „das Bein ist rund" einen ל"י-Stamm. Eine

1) Dass die Lesart כבא in der Parallelstelle Seb. 113 b fehlerhaft ist. hat schon R. Jesaia Berlin z. St. angemerkt.

2) ZDMG. 30, 701—2.

verkürzte Form bildet dieser Stamm auch im Syrischen in ܩܶܠܳܐ (wie ܦܶܪܳܐ von פרה) „Kugelgelenk“ Hi. 31, 22.

Ferner gehört deutlich قُلَةٌ „ein Holz, das man im Spiel mit einem andern treibt“, trotz des masc Plur.'s قُلُونَ zu dem ל״ה-Stamm قَلَا „treiben“; vgl. die allgemeine Bdtg. قَلَا الابلَ طَرَدَهَا وساقها شديدًا. Aus der allgemeinen Bedeutung des „Treibens“, die natürlich auch auf Holz sich beziehen kann (قلا العود وبالعود رمى به) ist dann erst dieses Substantiv mit seiner speciellen Bedeutung entstanden. Daher ist das trirad. N. مِقْلًى ganz gleichbedeutend mit قُلَةٌ; beide sind eben Derivate des gleichen Stamms [1]).

Ein masc. Plur. ثُبُونَ gehört ferner zum fem. Sing. ثُبَةٌ „Schaar, Menge“, dessen dreiradicaliger Stamm gleichfalls noch vorliegt. Im Grundstamm kommt ثَبَا in der Bdtg. „ansammeln“ (ثبوت له خيرًا بعد خير) zwar nur vereinzelt vor. Dagegen in der II. Conj. in einer ganzen Reihe von Anwendungen, z. B. ثَبَّى المال, ثَبِّ معروفَكَ; — „zusammenfügen“ (e. Kaside, Diw. Hud. 257, 19). Daraus ثُبَةٌ „Ansammlung (von Menschen, Wasser)“.

Dieser Stamm ist von ganz besonderem Interesse, weil er auch einen bislang unbekannten hebräischen Stamm aufdeckt. Im Arab. erscheint nämlich neben dem St. ثبا ein vollständig synonymer St. ثاب. In dieser Variante des Stamms ist das Waw vom Schlusse des Stamms in dessen Mitte gedrungen, uraltes *ṯawaba* neben *ṯabawa* [2]). Dieses ثَابَ, welches von dem bekannten ثاب, ܬܳܒ, שָׁב „zurückkehren“ zu trennen ist, obgleich die arab. Lexicographen sich verzweifelt bemühen, es künstlich mit dem letzteren zusammen-

1) Es ist mir wahrscheinlich, dass auch das hebr. מַקֵּל „Treibstock, Stab“ mit seiner unaufgeklärten Etymologie zu diesem Stamm zu stellen ist.

2) Diese Verschiebung des Radicals *w* tritt leicht ein, wenn er hinter *b* stehen sollte; vgl. hebr. הוביש aus *habwiš* (בוש); mischn. הוביר aus בור.

zuschweissen, ist geradezu das Intransitivum jenes ثب und bedeutet „sich ansammeln". Man vgl. nur ثاب الناس = اجتمعوا — ثاب الماء امتلأ او قارب الامتلاء = ثاب الحوض — اجتمع فى الحوض = Daher die Bedeutung „reichlich sein" vom Besitz ثابَ له وَفْرٌ Diw. Alḳama 8, 3 (Ahlw.). Ferner vgl. hierzu den Vs. des Abû Miḥǵan [1])

قد يُقْتِرُ المرءُ يومًا وهو ذو حَسَبٍ

وقد يَثُوبُ سَوامُ العاجِزِ الحَمِقِ

wo يَثُوبُ deutlich in der Bdtg. „reichlich sein" steht. — Zu استثاب „reich werden" vgl. den Vs. des Al-Kumait bei Lane u. d. W. — Daher auch die Derivate بئرٌ له ثَئِبٌ, ein Brunnen, der Wasseransammlung hat, — غديرٌ مَثُوبٌ „ein wasserreicher Teich" (Kâmil 94, 1) [2]) — جَمَّتْ مَثابَةُ جَهْلِه (in einer Tradition) „es häufte sich die Fülle seiner Thorheit". Und diese engste Verwandtschaft wird ganz augenfällig dadurch, dass مَثابٌ von diesem St. ثاب in der Bdtg. „Ansammlungsplatz des Wassers" mit jenem ثُبَةٌ von ثبا zusammentrifft [3]).

Diesen gleichen Stamm haben wir nun auch im Hebräischen und zwar merkwürdiger Weise gleichfalls in den beiden Parallelformen √שבה und √שוב, nur dass hier Beide, nicht blos das erste, transitiv sind. Ich rechne hierher zunächst die vielbehandelte,

---

1) Landberg, primeurs Arabes 60 u.

2) Mubarrad strengt sich freilich an, das مَثُوبٌ vom „Hin- und Hergehen" des Wassers zu erklären, was nach den oben erwähnten Bedeutungen des Stamms falsch ist.

3) Auch das bislang räthselhafte הֿתב, das auf sabäischen Inschriften das Vollenden eines Baues bezeichnet (vgl. z. B. Lang. 8, 1; Inschriften von Zafar und die von D. H. Müller ZDMG. 37, 356 noch beigebrachten minäischen Parallelen) geht von diesem Stamm in der Bdtg. „zusammenfügen" aus. Vgl. das ثَبَّبْتُ الشَّعْرَ und Diw. Hud. a. a. O.

aber noch nicht befriedigend erklärte [1]) Formel שׁוּב שְׁבִית mit ihren verschiedenen Varianten (zuweilen im Krê שְׁבִית; im K'thîb שְׁבוּת, noch öfter umgekehrt; auch kommt s e l t e n e r statt שׁוּב der Hiph. הֵשִׁיב vor. Auch שׁוּבֵנוּ ohne Obj. Ps. 85, 5 u. s. w.). Die Formel bedeutet also: „D i e S a m m l u n g (eines Volkes, eines Mannes) s a m m e l n", entsprechend dem arab. جَمَعَ (اللّه) جَمْلَهُم. d. h. „sein Zerfahrenes wieder in Ordnung bringen, es wiederherstellen". Daher auch ausserhalb dieser Phrase Num. 10, 36: שׁוּבָה ה׳ רבבות אלפי ישׂראל „sammele, schaare, o Gott, die Myriaden J.'s"; שׁוּבֵנוּ „sammle uns" Ps. 85, 5; von Hiob (Hi. 42, 10) „Gott sammelte seine Sammlung" = stellte ihn wieder her. Das Nomen שְׁבוּת und שְׁבִית geht hiernach regelrecht auf √ שבה = ثَبَ zurück, das Verbum שׁוּבָה [2]) שׁוּבֵנוּ auf das mit jenem synonyme ثَابَ. — So erklärt sich auch bei Amos (1, 3. 6. 9. 11; 2, 1. 4) die räthselhafte mehrfache Phrase: „Wegen der mannigfachen Sünden des Volkes . . . . לֹא אֲשִׁיבֶנּוּ", die zu übersetzen ist: „werde ich es (das Volk) nicht sammeln", d. h. in Ordnung und Kraft erhalten oder bringen, لا اجمعُ جَمْلَهم. — Nebenbei möchte ich anheimgeben, ob im Beginn des Deboralieds, wo Deb. den Barak auffordert, sich zu erheben und in den Kampf

1) Der Hauptsache nach wurden zweierlei Erklärungen versucht: 1) „D i e G e f a n g e n s c h a f t . . . wenden" (Ges. thes., Graf. zu Jer. S. 359, Hupfeld zu Ps. 14, 7 u. A.). Hierbei hat man die Thatsache übersehen, dass der Stamm שבה „gefangen nehmen" = einem arab. سَبَى, syr. ܫܒܳܐ, dagegen jenes vermeintliche שׁוב „wenden" = ثَاب, ܬܳܒ sein würde, und dass eine Paronomasie, die doch deutlich vorliegt, unmöglich wäre, wenn z w e i v e r s c h i e d e n e Arten des שׁ ihr zu Grunde lägen. — Um noch eins hervorzuheben, wird für „Gefangenschaft" nur שְׁבִי, שִׁבְיָה niemals aber שְׁבִית, שְׁבוּת gebraucht; bezeichnend ist hierfür auch die unmittelbare Aufeinanderfolge von שְׁבִי „Gefangenschaft" Jer. 48, 46 und שַׁבְתִּי שְׁבוּת das., vs. 47. — Dass Formeln, wie: „Und Gott שָׁב אֶת שְׁבוּת אִיּוֹב (Kthib שבית)" sich nicht mit jener Fassung erklären lassen, haben Andere schon besprochen. — 2) Die andere bisherige Erklärung: „D i e W e n d u n g [von שׁוב] von Jemand wenden" (Ewald, Böttcher, Dillmann u. A.) hat die zwei grossen Schwierigkeiten gegen sich, dass einmal שׁוּב in allen Idiomen nur i n t r a n s i t i v „zurückkehren" ist und auch im Hebräischen (natürlich ausserhalb der hierhergehörigen Verbindungen) nur i n t r a n s. vorkommt, ferner dass von שׁוּב sich nur ein שְׁבִית, nicht aber ein N. שְׁבִית (Num. 21, 29 sogar als Stat. a b s o l.) hätte ableiten können; vgl. רְמוּתֶךָ Ez. 32, 5.

2) Vereinzelt findet sich Ps. 127, 1 ein wie קִימָה von קום gebildetes N. שִׁיבַת (st. constr.).

zu ziehen: קוּם בָּרָק וּשְׁבֵה שֶׁבְיְךָ בֶּן אֲבִינֹעַם es nach dem Obigen sich nicht angemessener erklärt: „Auf, Barak! sammle Deine Schaaren Sohn Abinoam's!", als wenn an dieser unzeitigen Stelle gesagt wird: „Auf B., führe Deine Gefangenen weg, S. Ab.'s". Nach jener Auffassung schliesst sich dann auch sehr passend das Zusammenströmen der Heereskörper vs. 14 gleich daran an. — Endlich dürfte vielleicht noch שֶׁבֶת bei Am. 6, 3 hierhergehören, wo den Grossen entgegengehalten wird: „Die Ihr hinwegschiebet, ferne wähnet den Unglückstag, וַתַּגִּישׁוּן שֶׁבֶת חָמָס aber nahe bringet Ansammlung von Raub", wozu das parallele *ôṣerîm* in הָאֹצְרִים חָמָס וָשֹׁד zu vergleichen wäre [1]).

Es zeigt also trotz ثُبُون — ثُبَةٌ sowohl das Arabische wie das Hebräische den triliteralen Stamm, aus dem jenes hervorgegangen ist und merkwürdiger Weise liegt in beiden Idiomen auch daneben ein eng verwandter ע"ו-Stamm vor.

Das arab. عِزَةٌ. Pl. عِزُون „Schaar" (Kor. 70, 37) kann gleichfalls von عِزْوَةٌ (in der Vrbdg. انه لحسن العِزْوَة (auch العِزْيَة)) nicht getrennt werden. — عَزِىَ und تَعَزَّى heisst „stark im Widerstand sein" und trifft mit syr. ܟܠܐ „widerstehen, standhaft ertragen" zusammen. Die arabischen Lexicographen erklären عِزَةٌ als „eine Genossenschaft, die zu Schutz und Trutz zusammensteht" (s. Lane u. d. W.). Ob nun wirklich das Nomen gerade von dieser Bedeutung ausgegangen, und die andere Verbalbedeutung in نَسَبَه اليه = عزاه الى أبيه demnach erst aus عِزْوَةٌ und عِزَةٌ denominirt wäre, oder ob umgekehrt das Nomen von der letzteren Bedeutung des Stammes ausgegangen sei, wage ich nicht zu beantworten. Jedenfalls aber liegt uns auch zu diesem Nomen der dreiradicalige Stamm vor, aus dem es hervorgegangen ist.

Bei dieser Sachlage bedarf es keiner weiteren Ausführung darüber, dass durch den masc. Pl. ܓܢܝܢ „Gärten" zu ܓܢܬܐ (vgl. den hebr. masc. Sing. גַּן neben גַּנָּה und den Stamm جَنَّ, גָּנַן schützen;

1) Das Nomen wäre gebildet wie קֶרֶת כֶּסֶת von כסה u. s. w. — Auch ثَوْبٌ = aram. תותבא „Kleid" (Nöldeke, mand. Gr. 133) geht von ثب „zusammenhalten", „in sich fassen" aus, wie شَمْلَةٌ von شَمِلَ.

dah. einfriedigen) —, oder durch den Pl. ܡܠ̈ܐ zum Sing. ܡܠܬܐ (vgl. dazu das triradicalig gesprochene מְמַלַּל im Targ. und Syr., zum Stamm vergleicht Nöldeke, ZDMG. 40, 725 أَمَلَ und أَمْلَى) für eine ursprüngliche Biradicalität des Nomens nicht das Geringste bewiesen ist. — Syr. ܐܣܬܐ, Pl. ܐܣ̈ܐ hat nicht nur neben sich im Arab. آسِيَةٌ „Stütze, Säule des Hauses", dessen Plur. أَوَاسِي Tab. III, 166, 1, mit dicht. Licenz als أَوَاسِيَ in einem Gedicht I. Hišâm 517, 12 vorliegt, sondern auch das damit übereinstimmende *asîtu* „Säule" im Assyrischen (parallel mit *dimtu* Assurn. I, 89; II, 19), beide von triliteralem Stamm.

Am allerwenigsten darf der masc. Plural ܒ̈ܥܐ „Eier" und die isolirte defective Schreibung im Syrischen gegenüber der übereinstimmenden diphthongischen bezw. Plene-Schreibung im arab. بَيْضٌ, hebr. בֵּיצִים und sogar im Aram. selbst (targ. ביעין, auch im Talmud immer ביעי) dazu verleiten, mit Müller in dem Wort ein altes Biradicale sehen zu wollen. Zudem liegt auch hier das richtige Verhältniss von Sing. und Plur. klar. بَيْضٌ ist ein urspr. Collectiv, aus welchem das Einheitswort بَيْضَةٌ erst gebildet wurde; daher wird im Arab. jenes, wie so viele Collectiva, als Plural dieses N. unitatis verwandt (Kor. 37, 47 كَأَنَّهُنَّ بَيْضٌ مَكْنُونٌ; Kâmil 168, 5 in e. Vs. بَيْضٌ ... مُرَكَّمٌ, das Adjectiv beide Male im Sing. masc.!). Das Nordsemitische begnügte sich nun bei Collectiven häufig nicht mehr mit der ursprünglichen singularischen Form, sondern fügte ihr secundär noch eine besondere Plural-Endung hinzu. Vgl. mit dem arab. Collect. إِنْسٌ und أُنَاسٌ (Kâmil 745, 5) den hebr. Plur. אֲנָשִׁים —, mit dem Collect. בָּקָר, ܒܩܪܐ den Plur. בְּקָרִים, ܒܩ̈ܪܐ —, mit dem hebr. Collectiv אָדָם den Plur. אדמם im Phön. (Eschmunazar 6 [und 11, 22?]) — mit dem Coll. تِينٌ das hebr. תְּאֵנִים, syr. ܬܐ̈ܢܐ u. s. w.[1]). Wie in diesen und anderen

1) Ueber einige Schwankungen dieser Art zwischen dem Arabischen und *Sabäischen* vgl. D. H. Müller, ZDMG. 37, 329.

Fällen, so ist بيض als die ursprünglichste Mehrheitsform, als altes Collectiv anzusehen, an welches später das Nordsemitische noch eine besondere Pluralendung secundär anfügte. Diese Endung trat immer an das alte Nomen selbst an, welches Collectiv war: בֵּיץ + ־ִים, nicht an das Einheitsnomen בֵּיצָה.

Wenn demnach in Bezug auf שָׁנָה, keine gewichtigeren Anhaltspunkte für eine ursprüngliche Zweiradicalität vorliegen, als der masc. Plur. שָׁנִים, ܫܢܝܢ, سِنُونَ, so würde sie ohne Stütze sein. Dass das Wort „der Etymologie nach ganz dunkel sei" (Müller 452), kann ich übrigens nicht finden. Ohne Rödiger's Bemerkung in Ges. thes. u. d. W. und Bernstein's übereinstimmende Ableitung [1]) zu kennen, hatte ich es, — was ja nahe genug liegt — mit √ שָׁנָה „sich verändern" = syr. ܫܢܐ, (auch assyrisch), woher der Pael ܫܰܢܺܝ in der Bdtg. „wandern" kommt, verknüpft und שָׁנָה als „Wandel, Veränderung" erklärt, wie Rödiger bemerkt: „dictus ab iteratione et commutatione temporis" etc. Wenn حِجَّة vom „Wallen, Wandern", حَوْلٌ von حَالَ „sich ändern, wandern" aus zur Bedeutung „Jahr" kommen konnten, so kann das nur eine Stütze dafür sein, auch שָׁנָה mit dem genannten gleichbedeutenden Stamm zu verbinden.

3.

Einige dieser verkürzten Nomina nehmen in gewissen Pluralformen vor der Endung ein *h* an. Die thatsächlichen Verhältnisse hat Nöldeke [2]) zusammengestellt, aus denen sich ihm die interessante Beobachtung ergab, dass „die um *h* (wie um *w*) vermehrten Stämme von Haus aus, ob männlich oder weiblich, alle die weibliche Endung haben, dass die Formen auf ܗܳܐ sich, wie es scheint, nur im Syrischen, nicht einmal in einem andern aramäischen Dialect nachweisen liessen" (das. S. 1181). Diese Beobachtung erleidet nur eine Einschränkung durch den sab. Plural אבהי [3]), ist aber sonst gesichert.

Während Nöldeke keine Erklärung für die Einschränkung dieses Einschubs auf den femin. Plural versucht hat, glaubt Müller eine

1) Gloss. z. Chrest. S. 532.
2) SBer. d. Berl. Ak. d. W. 1882, 1178—9.
3) D. H. Müller a. a. O. S. 450.

solche gefunden zu haben. Indem er anknüpft an die masc. Plurale zu fem. Singg., wie سَنُونَ zu سَنَةٌ, welche alle uralt sein sollen, bemerkt er: „Der Umstand, dass alle die oben behandelten Wörter [wie عضة, سَنَة], wenn sie Plur. fem. bilden, einen schwachen Consonanten einschieben müssen [was bei den masc. Plurr. nicht der Fall ist], deutet m. E. darauf hin, dass die Bildung der Plur. fem. zeitlich der Bildung des masc. Plur.'s folgte und sich daher schon dem Gesetz der Dreiradicalität anpassen musste". — Schon die thatsächliche Voraussetzung dieser Deduction ist irrig. Nicht alle jene verkürzten Nomina nehmen bei fem. Plur. ein *h* an, sondern sie unterlassen es alle bis auf zwei Fälle. Es erscheinen nämlich ohne ein *h*: مِئَاتٌ, فِئَاتٌ, لِثَاتٌ, رِئَاتٌ, ثُبَاتٌ, لُغَاتٌ, قُلَاتٌ, ظُبَاتٌ, كُرَاتٌ [1]). Im Arab. kommt mit solchem *h* nur سَنَهَاتٌ (neben سَنَوَاتٌ) und عِضَهَاتٌ (neben عِضَوَاتٌ) vor; ferner bei einem Triliterale أُمَّهَاتٌ, vermuthlich durch Angleichung an ein altes أَبَهَاتٌ [2]), vgl. sab. אבהתי mit syr. ܐܒܗ̈ܬܐ. Durch die Irrthümlichkeit jener Voraussetzung fällt allein schon jener daraus gezogene Schluss auf einen jüngeren Ursprung der Femin.-Endung. Wenn ferner die uralte Form des Plur.'s von *abû* „Vater" sowohl im Sabäischen, wie im Aram. und Hebr. die Endung ât (ôt) hat, so widerstreitet auch dies jener Behauptung, die Pluralendung ât sei jüngerer Entstehung als die masc. Endung ûna.

Die Thatsache liegt also so: Das Arabische fügt ein *h* nur zweimal bei Biliteralen ein und zwar nur vor der Endung *ûtun*; das Aramäische ursprünglich auch nur vor der Endung âthâ, daneben einige Male (ܐܚܘ̈ܗܝ, ܫܡܗ̈ܐ, ܥܒܗ̈ܐ) vor der Endung în (ê), bei denen jedoch, wie Nöldeke nachgewiesen hat, die parallelen Feminin-Endungen âthâ ܐܚܘ̈ܬܐ, ܥܒܗ̈ܬܐ älter sind und vermuthlich erst diesen masculinen erweiterten Formen zum Muster gedient haben. Auch das Phön. (דלהות), das Hebr. (אֲמָהוֹת) hat dies ה nur vor der Endung ôt. Da diese Endung nachweislich ebensogut

1) Wright, ar. gr. § 301, rem. c).

2) Nöldeke, in der Festschrift zu Ehren Prof. Leeman's.

uralt ist, wie die andere (ûn[a] u. s. w.), so muss die Ursache für die ursprüngliche Insertion des *h* nur vor *âtun* in etwas Anderem als den zeitlichen Verhältnissen, einer sogen. bi- und triliteralen Periode liegen.

In allen Fällen, wo ein solches *h* oder *w* im Plur. auftaucht, hat entweder das Nomen selbst ursprünglich mit û (wie أَبُو, حَمُو) geschlossen oder es gehört wenigstens, als im Sing. verkürztes Nomen zu einem ל״ו-Stamm. Im Sing. war aus lautlichen Ursachen das û (w) weggefallen, im Plur., wo günstigere lautliche Bedingungen vorliegen, hat es sich erhalten. Das *w* ist in solchen Fällen das Ursprüngliche, das *h* ist nur eine Variante desselben, die durch den Dissimilationstrieb (s. unten) in uralter Zeit schon entstanden ist. Daher stehen öfter die *w*- und *h*-Form in derselben oder in zwei Sprachen neben einander (عِضَوَاتٌ und عِضَهَاتٌ, سَنَوَاتٌ und سَنَهَاتٌ; ܐܡܗܬܐ neben أَمَوَاتٌ; syr. ܥܣܦܘܬܐ (auch arab. mit *w*) mand. עספיהאתא u. s. w.)

Die Ursache, aus der schon in ältester Zeit gerade die plur. Endung *ât*, nicht auch die Masculinendung dieses ursprüngliche Wurzelelement bewahrt hat, ist eine rein lautliche; der Unterschied liegt in dem Vocalbeginn *û* der masculinen, andererseits *â* der femininen Pluralendung. Nehmen wir als Beispiel eines Nomens, das mit langem û schliesst, das N. أَبُو, so ist es natürlich, dass beim Antreten der masc. Pluralendung ـُونَ *abû* + *ûna* zu أَبُونَ wurde und der oblique Casus dann, von dieser Form ausgehend, أَبِينَ lautete. Die Endung des Nomens und der Anfangsvocal des Pluralafformativs waren homogen und mussten sich in einander verschmelzen. Auf gleiche Art ist einst bei dem Verwandtschaftswort aḫû „Bruder" der Plural aus aḫû + ûna zu أَخُونَ geworden, dessen Nominativ im Arabischen noch selten, dessen Cas. obliq. im Sab. als אחי (st. cstr.), im Hebr. als אחים, syr. ܐܚܐ, assyr. aḫi als einziger Pluralcasus vorkommt. Für die Verwandlung des û in ein consonantisches Waw oder dessen Stellvertreter Hê war in diesem Fall weder Veranlassung noch Raum. — Anders aber, wenn die plur. Feminin-Endung *ât* antrat,

deren erster langer Vocal â dem unmittelbar vorhergehenden û gegenüber heterogen war. Hier konnte ein Zusammenfliessen beider Laute, des û und des folgenden â, nicht stattfinden, und jenes musste sich zu einem Waw (oder Hê, s. unten) verhärten; aus abû + ân ward darum *ܐܒܗܢ. resp. ܐܒܗܐ [1]). Es ist sehr bezeichnend, dass das einzige Idiom, das Hebräische, in welchem das â der Femin.-Endung ât zu ô getrübt ist, mit welchem nun jenes schliessende û wieder homogen ist, auch die einzige Sprache ist, in welcher fast keine Form mit Hê [2]) und nur verschwindend wenige mit neuauftretendem conson. Waw [3]) sich finden. Weitere Beweise für diese rein lautliche Entstehungsursache sind es, 1) dass dasselbe Waw auch beim Dual, dessen Endung gleichfalls mit â beginnt, wie die des femin. Plurals, zum Vorschein kommt, vgl. أَبَوَانِ (Kâmil 537, 9 im Vs.) أَخَوَانِ, 2) dass nur in solchen Idiomen, deren masc. Plural nicht auf ûn^a endigt, sondern mit einem î die Endung beginnt, welches î ebenso wie das oben besprochene â dem schliessenden û gegenüber heterogen ist, spätere Neubildungen mit dem Bindeconsonant *Hê* auftreten. Daher im Sab. אבהי (st. cstr. pl.), syr. ܐܒܗ̈ܝ, ܥܡܗ̈ܝ, ܫܡܗ̈ܝ, lauter Bildungen, die erst in den betr. Idiomen entstanden sind, in welchen der Plur. mit î anlautet [4]).

1) Ein ähnlicher Process liegt ja im Arabischen bei mehreren von ל"ו- und ל"י-Stämmen ausgehenden Nominalformen vor. Kurz ŭ vor ju^u, ji^n, ebenso kurz ĭ vor ju^u, ji^n contrahirte sich zu i^n, z. B. جَالٍ aus ǵâlĭju^n, ǵâlĭji^n. تَجَلٍّ = تَجَلُّيٌ und تَجَلُّيٍ; ein kurzes ŭ vor j verwandelte sich erst in homogenes i und contrahirte sich dann, ebenso wie kurz ĭ hinter dem j. Dagegen vor dem heterogenen â bleibt das Jâ unverändert consonantisch: جَالِيًا, تَجَلِّيًا.

2) Nur אִמָּהוֹת, welches als ursemitische Bildung übernommen ist, wie dessen Uebereinstimmung mit aram.-syr. ܐܡܗܬܐ und dessen Ursprung (s. unten) aus einer Form gleich dem arab. أُمَّهَاتٌ ergibt.

3) Vgl. Olsh. § 165 i.

4) Dazu stimmt es überraschend, dass der Plur. von ahû „Bruder", welcher trotz des schliessenden û im Plur. kein *w* aufweist, nachweislich aus ältester

Warum erscheint nun öfter im Dual und Plural das Hê abwechselnd mit dem Waw? Die von Stade [1]) gegebene, von Müller wiederholte Erklärung, dass die Sprache abwechselnd einen schwachen Consonanten *Waw* oder *He* hinter einen urspr. biradicalen Nominalstamm gehängt habe, um die Triliteralität künstlich herzustellen, und dass eben das Schwanken zwischen beiden Consonanten deren späteres Entstehen beweisen solle, hält nicht Stich. Das Hê im Plural von *abû* und *ḥamû* (sab. אבהי = syr. ܐܰܒ݂ܳܗܰܝ, ܚܡܳܘܗܝ) entspricht ganz deutlich dem schliessenden û des Singulars. Das Hê des Plur.'s ist also hier nicht Füllstoff des Stamms oder Lückenbüsser, sondern Vertreter des radicalen û. Bei solchen verkürzten Nomm. freilich, bei welchen der Endradical *w* (*û*) im Sing. schon nicht mehr vorhanden war (wie لُغَةٌ u. s. w.), war es für die Pluralbildung das Nächste, dass sie vom Singular in seiner verkürzten Form ausging. Doch hat das Altsemitische mit feinem Sprachgefühl hierbei eine Unterscheidung gemacht. Da nämlich, wo der letzte Radical, der selbst im Sing. weggefallen war, wenigstens noch in dem Vocal des Nomens (*i*, *u*) zum Ausdruck kam, genügte diese Vertretung des letzten Radicals auch für den Plural. Man bildete also von dieser Art von verkürzten Themen des Sing.'s ثُبَةٌ, لُغَةٌ u. s. w. aus auch die Plurr. verkürzt: ثُبَاتٌ, لُغَاتٌ, قُلَاتٌ, ظُبَاتٌ, ebenso (beim i-Vocal) مِئَاتٌ, فِئَاتٌ. Hingegen da, wo im Sing. der weggefallene letzte Radical w, j nicht einmal durch diese Vocale mehr vertreten war, wo das Nomen vielmehr das indifferente *a* hatte, wie in سَنَةٌ, شَفَةٌ, أَمَةٌ, هَنَةٌ empfand die Sprache das Bedürfniss, den gänzlich und spurlos entfallenen letzten Radical im Plur. wieder einzuführen und bildete daher hier Plurale mit *w* resp. *h*. Dass dies nicht etwa eine vom Arabischen ausgebildete Neuerung, sondern ein uraltes Gesetz der Sprache ist, beweist die Uebereinstimmung (s. weiter) von أَمَوَاتٌ mit hebr. אֲמָהוֹת, syr.

Zeit stammt vor der Trennung des Nord- und Südsemitischen; denn fast alle Sprachen stimmen in seiner Form überein. Vgl. ar. أَخُونَ, sab. אחוי (cstr. pl.), hebr. אַחִים, syr. ܐܰܚ̈ܶܐ, assyr. aḫî (das Aeth. hat nur noch den inneren Plural). Damals lautete der Nom. Plur. mit û an, wie später noch im Arabischen

1) Hebr. Gr. § 182 Ende.

ܠܟܘܬܐ —, sowie von شَفَوَات mit ܫܦܘܬܐ mand. עספיהאתא.
Die Sprache reagirte also gegen die völlige Ausmerzung des letzten Radicals durch Unterlegung des volleren triradicalen Thema's für den Plural. Entweder musste jener noch im Vocal des Nomens oder im Plur. als wirklicher Consonant zum Ausdruck kommen. Die Sprache setzt also in beiden Fällen einen triradicalen Stamm schon in ältester Zeit voraus und der dritte Radical ist nach ihrem Zeugniss ein w (resp. seltener ein j).

Wenn nun in mehreren dieser Nomina im Plur. ein *He* mit Waw wechselt, so ist zu fragen, ob denn nicht ein radicales Waw zu Hê hat werden können, beide Formen also auf denselben Wurzellaut zurückweisen. Diese Frage ist zu bejahen. Mit ע"ו-Stämmen wechselt z. B. wiederholt ein ע"ה-Stamm. Auf Fälle wie hebr. בוש = syr. ܒܗܬ, arab. بهت —, hebr. מול = targ. מהל — hebr. רוץ, äth. ሮጸ = syr. ܪܗܛ —, bibl. aram. כהל „können" = (*כול =) יָכֹל —, hebr. עוד = syr. ܣܗܕ, arab. عهد ist schon früher hingewiesen worden [1]). Nun liesse sich scheinbar auch hier einwenden, die betr. Stämme seien an sich nur biradical und die Sprache habe sie in ihrer Verlegenheit bald mit einem langen Vocal in der Mitte, bald mit He erweitert. Das hält aber nicht Stand. Denn es entspricht auch ein syr. ܩܘܠܢܐ „Schreier, Zänker" resp. dessen Fem. ܩܘܠܢܝܬܐ dem talm.-aram. קולנית Misch. Kethub. 7, 6, Pl. masc. קולנין von Vögeln „viel zwitschernd" (Levit. rabb., s. Levy, Nhbr. WB. IV, 259), dessen Abstammung von קול = قَوْل nicht zweifelhaft ist. Ferner entsprechen sich syr. *Hê* und *Waw* in Stämmen, die gar nicht contrahirt sind, wie ܬܘܗ und ܬܗܪ „erstaunt sein", deren Nomm. ܬܘܗܐ und ܬܗܪܐ. Adjj. ܬܘܗܢܐ und ܬܗܝܢܐ —, ܐܬܬܘܝ „bereuen" und ܐܬܬܗܝ (Jul. Rom. 48, 22), arab. طَهَى „braten" (Mu'. Imrlḳ. 67, Ahlwardt Chalef al-A. 28, 3) = aram. טוא. Vgl. auch äth. ንህብ = arab. نُوب „Bienen" (s. Dillmann, lex. 631).

In diesen Fällen liegt es klar, dass das *Hê* für ein radicales *Waw* eintreten kann. Da ich aus einer Reihe anderer Erwägungen heraus auch als letzten Ursprung der schwachen ע"ו-Stämme ein dreiradicaliges Thema mit urspr. starkem *w* annehme — ohne natürlich zu leugnen, dass die contrahirbaren Formen schon in vor-

1) Z. B. Gesenius, WB. u. ה. — Vgl. noch ܬܢܚ „seufzen" = شَهِق.

semitischer Zeit contrahirt wurden — so erkläre ich mir auch die erstgenannten Parallelstämme als Uebergänge aus einem St. *bawitha* zu *bahitha*, aus *rawiza* zu *rahiza*, aus *mawala* zu *mahala*, aus *'awida* zu *'ahida*. Ebenso steht an dritter Stelle عمه „verwirrt sein“ neben عَمِىَ (aus عَمِوَ) „(dunkel s. =) blind sein“ — توه neben تَوِىَ (aus تَوِوَ) = „zu Grunde gehen“. Dagegen dürfte es schwer sein zu erklären, wie aus vorgeblich uraltem *râza* ein *rahiza*, aus *bâtha* ein *băhĭtha*, aus *mâla* ein *mahala* sich organisch entwickelt haben soll, und ob etwa das Schwanken zwischen Waw und Hê in ܩܘܠܝܢܬܐ und קולִנית und den andern oben dabei genannten Fällen auch beweisen soll, „dass darin das Streben vorliege, urspr. biradicalige Wörter in triradicalige zu verwandeln“. Da man dies schwerlich behaupten wird, da vielmehr hier zweifellos mehrfach ein radicales *w* durch *h* in einem Parallelstamm vertreten ist, so ist auch die einzige durch sprachliche Thatsachen begründete Erklärung jenes *Hê* vor der Pluralendung die, dass ein am Nominalende vorhandenes û oder *w* unter dem Schutze der günstigen Lautfolge uâ, uî im Dual und Plural wieder zum Vorschein kommt, theils, dem Ursprung gemäss, als Lippenspirant w (أَبَوَانِ, سَنَوَاتٌ, ܚܡܘܬܐ u. s. w.) theils, als Kehlkopfspirant *He:* z. B. ܐܒܗ̈ܐ aus abû + ân, شَفَهَاتٌ aus شَفَوَاتٌ, ܐܡܗ̈ܐ aus ܐܡܗ̈ܐ.

Die Ursache des Uebergangs des pluralischen *w* in *h* lässt sich für die verhältnissmässig meisten Fälle sogar noch erkennen. Fast ausnahmslos in allen Fällen, wo im Aram.-Syrischen ein solches He statt Waw erscheint, geht ein Labial unmittelbar vorher; unter dem Einfluss desselben dissimilirte sich der nachfolgende labiale Spirant *w* in den Kehlkopfspiranten *h*. Vgl. das *b* in *'abâhân*, das *m* in *chemâhîn*, *šemâhîn* (resp. . . hân) *'amhân*, das φ in mand. ספיהאתא = شَفَهَاتٌ [1]), wogegen in dem fem. Pl. v. 'aḫû in Folge des Fehlens einer Labialis das Waw bleibt: أَخَوَاتٌ, ܐܚܘܬܐ. — Nur wenig Fälle machen Ausnahmen. Im Syrischen nur der Plur. ܐܒܗ̈ܬܐ „Hand-

1) Auch die Nebenformen ذَأَمَ „tadeln“ neben √ ذمم, ذَأَبَ „abhalten“ neben √ ذبب scheinen auf Dissimilation des ersteren Labialen zu beruhen.

haben", wo aber der dritte vorausgesetzte Radical ein Jâ ist; arab. سَنَيَاتٌ, phön. דלהות [1]), lauter junge Analogieformen, die immer nur in einer Sprache erscheinen.

Wir können das Wirken dieses Dissimilationstriebs noch weiter bei anderen radicalen Labialen belegen. Obgleich أُمّ. אֵם, ܐܶܡܳܐ ein verdoppeltes *m* besitzt, bildet das Syr. den Plur. nicht in der Form *'ĕmmân*, sondern *'emhân*, wahrscheinlich in Folge der Dissimilation des zweiten Labials; auch hier verwendet also die Sprache das *He* an Stelle eines wirklichen labialen Radicals [2]). — Dessgleichen hat أَمَةٌ = ܐܰܡܬܳܐ = hebr. אָמָה zweifellos ein doppeltes *m* als Radical, dissimilirt aber im Plur. *ĕmwân* im Syr. den zweiten identischen Lippennasal in den Lippenspiranten [3]). Dass hier

1) Vgl. über dieses oben S. 607 Anm. 7.

2) Doch kann der Plur. auch dem arab. أُمَّهَاتٌ entsprechen, wo trotz des unverkürzten Stamms ein parasitisches *h* erscheint, vermuthlich aus Analogie nach *'abahâtun (s. oben). Diese Form würde im Syr. event. *'emmehân* lauten.

3) Selbst die Verwandlung des urspr. ŭ-Vocals in ein ĕ im Plural beruht wahrscheinlich auf diesem Bedürfniss der Dissimilation bei Gelegenheit der Distraction der identischen im Singular einander assimilirten Labiale. — Durch diesen sporadischen Lautwandel von *m* zu *w* innerhalb des Aramäischen erklären sich auch, wie ich glaube, die etymologisch räthselhaften Präpp. ܟܘܳܬ und ܠܘܳܬ. Das erstere entspricht nämlich sicher dem mischnischen כְּמוֹת „wie" z. B. in Phrasen wie: הלכה כמותו, כמותי „die Halacha bleibt wie er [sagt], ich (s.)", in dem bekannten Grundsatz: שלוחו של אדם כמותו „der Bote des Menschen ist (an Verantwortlichkeit für ihn) ihm gleich" u. s. w. Dieses *מות ist aber eine feminine Fortbildung des uralten mâ (in כְּמוֹ, ܟܡܳܐ, ከመ, كَمَا), des ما الزائدة, welches nach *ka* im Hebr. ausser in כָּהֶם כָּכֶם und im Aeth. unentbehrlich ist, wenn es Suffixe annehmen soll. Im Syr. können aber nicht einmal an ܟܡܳܐ Suffixe antreten. Das Aramäische und Späthebr. hat also für den präpos. Gebrauch hinter כְּ und לְ eine Femininform des alten mâ: mât ausgebildet, welche im Späthebr. zu כְּמוֹת, im Syr. zu ܟܘܳܬ, resp. nach לְ zu ܠܘܳܬ wurde. Für das Letztere wäre ja an sich im St. ܠܘܳܐ „begleiten" eine geeignete Etymologie möglich; aber die Entsprechung von כמות, ܟܘܳܬ und die Herkunft des ersteren aus כְּמוֹ beweist auch für ܠܘܳܬ die gleiche Entstehung. Im vorliegenden Fall kann ich freilich die Ursache der Verwandlung des urspr. *m* in ein *w* nicht angeben.

ein *w* auftritt, wird vielleicht in dem Trieb nach Unterscheidung von dem vorher genannten Plur. von ܐܡܗ̈ܬܐ seine Ursache haben. — Auch das Hê der Sing.-Form مَاهٌ erklärt sich aus dem urspr. mâw^un (arab. zu مَاءٌ geworden) durch Dissimilation des *w* nach dem vorangehenden *m*. — Im N. شَاهٌ neben شَاءٌ „Schafe" liegt scheinbar eine Analogiebildung nach مَاهٌ vor; doch weisen die arab. Plurr. شَوِىٌّ, شِوَاهٌ, أَشَاوِهُ auch hier auf *w* als mittleren Radical [1]), von welchem sich das letzte *w* des Stamms zu *h* dissimiliren konnte (شَاهٌ und dessen weitere Derivate). Diese Fälle, zusammengehalten mit den Parallelformen *bahitha*, *mahala*, *tawiha* u. s. w. (S. 627 ob.) ergeben, dass die Sprache das Bedürfniss nach einer Dissimilation der in zwei Silben distrahirten unmittelbar einander folgenden Labiale hatte [2]). Genau aber, wie die letztgenannten Fälle erweisen, dass diesem Trieb im einzelnen Fall eine Sprache nachgab, die andere nicht [3]), so hat auch, wenn das Waw letzter Stammradical nach vorhergehendem Labial war, bei der Pluralbildung die eine Sprache dissimilirt, die andere nicht. Es beweist also z. B. أَمَوَاتٌ gegenüber ܐܡܗ̈ܬܐ, אֲמָהוֹת — شَفَهَاتٌ, syr. ܣܦܘ̈ܬܐ gegenüber ספיהאתא nicht nur Nichts für eine urspr. Biradicalität, sondern beide Formen des letzten Radicals weisen gemeinsam auf einen und denselben urspr. Stammradical: *w*, welchen nur einzelne Idiome hinter dem vorhergehenden Labial verwandelten, andere aber unverändert liessen.

---

1) Die hebr. Suffixform שֵׂיֵהוּ setzt gleichfalls einen doppelt schwachen St. ein Nomen absol. *שֵׂיֶה voraus. — Der Annahme eines *w* als mittleren Radicals widerspricht weder diese, noch die arab. Parallelformen شِيَاهٌ, شِيَهٌ und das daraus verkürzte شِيَةٌ. Die Formen mit *h* müssten in einer Zeit entstanden sein, wo das *w* des Stamms noch nicht mit den ă-Vocalen vorher und nachher zu einem â contrahirt worden war, wie ja im hebr. שֵׂיֵהוּ wirklich keine Contraction vorliegt.

2) Weitere Fälle von Einwirkung der radicalen Labiale auf einander, vgl. unter No IV. Bekannt ist ja die Dissimilation in כּוֹכָב (aus kabkab) ܪܘܪܒܐ (aus rabrebē).

3) Vgl. nur hebr. אֲמָהוֹת, אמוות mit den oben erwähnten syr. Formen.

4.

Die bisherigen Ausführungen hatten den Zweck, Schlussfolgerungen abzulehnen, welche m. E. irrthümlich aus der Art gewisser masc. und femininer äusseren Pluralbildungen zu Gunsten der ursprünglichen Zweiradicalität geltend gemacht wurden. Die Möglichkeit, dass in uralter Zeit die gleichmässige Triliteralität im Semitischen beim Nomen nicht so durchgeführt gewesen sei, wie in den uns erreichbaren Sprachperioden, ist theoretisch einzuräumen. Gerade die Geschichte der paar uralten Verwandtschaftswörter mit schliessendem û zeigt uns aber, dass in der uns überlieferten ältesten Form des Semitischen selbst bei urspr. Lallwörtern bereits die Einreihung in das System der Dreibuchstabigkeit vollzogen ist. Die Reste, die etwa das Semitische aus einer Urzeit mit noch nicht durchgeführter Triliteralität erhalten haben mag, scheinen mir weit weniger zu sein, als man jetzt gemeinhin annimmt und namentlich bezweifle ich, ob die Kriterien, die man gewöhnlich für ihre Bestimmung anwendet und welche in mehreren Fällen nur auf die kurze Form des Singulars im Gegensatz zu der des Plurals hinauskommen, ausreichend sind, einer Reihe von Nomina eine Ausnahmestellung gegenüber einem festgeschlossenen und durchgebildeten Sprachsystem anzuweisen. Im Folgenden möchte ich auf zwei Kriterien hinweisen, die bei der Bestimmung der Grundform kurzer Nomina bis jetzt, so viel ich weiss, noch nicht mit in Rechnung gezogen worden sind, die aber nicht unberücksichtigt bleiben dürfen.

Das erste betrifft den Stat. emphaticus plur. masc. im Syrischen. Dieser Dialect bildet bekanntlich, abweichend vom Biblisch Aramäischen und Targumischen, übereinstimmend mit dem Mandäischen, die genannte Form bei starken Nomm. masc. auf *ê*; nur die Derivate von לו- und לי-Stämmen haben ständig *aijâ*. Nur zwei Nomina ausser den letztgenannten bilden noch den St. emph. auf aija: ܐܠܦܝܐ „Tausende" und ܐܦܝܐ „Vorhang" [1]); aber

1) Nöldeke, syr. Gr. § 72. — Uebrigens scheint mir die Identität dieses Plur.'s ܐܦܝܐ = אַפַּיִם mit dem allerdings gleichlautenden Dual von *anp*, vor Suff.: *appai*, nicht sicher. Die Formbildung des Emphaticus Pluralis wie von einem ל"י-Stamm, die Bedeutung, die sich an das syr. ܦܐܬܐ, nicht aber an אַף anschliesst, die Zugehörigkeit im Syr. zum Sing. ܦܐܬܐ, sprechen für eine Abkunft vom St. פאה, von welchem eben jener Singular stammt. Wie man das ἁπ. λεγ. אָפְנָיו (עַל) Prov. 25. 11 m. E. von √ פנה ableiten muss (= على وجهه „nach seiner Richtigkeit"), nicht von einem Stamm אפן, so wird auch אַפַּיִם = אַפְאַיִם sein und demnach ܐܦܝܐ auch organisch zum Sing. ܦܐܬܐ gehören, freilich nicht durch Inversion

Beide bilden daneben auch die regelrechten FF. ܐܦ̈ܐ und ܐܦܐ (in der Bedeutg. „Angesicht"). Gerade aber von mehreren kurzen Nominibus haben sich im Syrischen die Formen *aijâ* zäh er halten und zwar ohne eine Nebenform. Es findet sich (abgesehen von dem für das Iranische beanspruchten ܐܪܝܐ[1]): ܥܢܝܐ, ܛܘܝܐ. ܚܢܝܐ, ܡܢܝܐ; (ausserdem ܐܝܕܝܐ mit den Nebenformen ܐܝܕܘܬܐ „Handhaben" und ܐܝܕܐ). Diese Emphaticus-Formen weisen auf ל״ו- (ל״י)-Stämme hin[2]) und sind wohl zu beachten, wenn sie mit unabhängigen Zeugnissen aus anderen Sprachen zusammentreffen. Die Thatsache, dass es sich bei den zwei Nomina ܐܝܕܝܐ und ܛܘܝܐ (vgl. בִּידַיִן Dan. 2, 34. 45) um ursprüngliche Dualformen handelt, ändert an dieser Folgerung Nichts; denn das Syrische bildet auch diesen, wie den Plural, auf ê, vgl. ܚܡܫܐ ܐܘܢܐ ܩܠܐ u. s. w.

Das zweite Moment ist dasjenige, welches sich uns oben aus der ungewöhnlichen Form mancher Nomina von ל״ו-Stämmen ergeben hat, das Verhalten eines schliessenden Labialen, namentlich des Spiranten Waw, unmittelbar nach einer Labialis. In solchem Fall erleidet der letzte Radical bald diese, bald jene Veränderung. Bald tritt Dissimilation ein. Wie im Syrischen im Plur. statt *'ummân* — *'emwân*, statt *'emmâthâ* (durch Vermittlung von 'emwâthâ) *emhâthâ* wird, so erscheint im Hebr. schon im Sing. statt des N. רְבָבָה „Zehntausend" (vgl. äth. ኣርብብ) in späteren Schriften רִבּוֹא = syr. ܪܒܘ, wo das *w* die Stelle des zu wiederholenden *b* vertritt. Aehnlich lag nun der Fall, wenn hinter einander zweierlei Lippenspiranten folgten, wie das aspirirte *φ* und das *w*. Der Stamm des arab. شَفَةٌ „Lippe" (= hebr. שָׂפָה, syr. ܣܦܬܐ, assyr. šaptu) liegt im Arabischen in triliteraler Form in dem Derivat شَفًا „Saum, Rand" (die Bedtg. wie häufig bei dem hebr. שָׂפָה) schon im Sing. vor; vgl. das Bild شَفَا تَرَحٍ

---

von *'a* und *p*, wie Aeltere (s. Bernst. chrst. 389) annahmen. — Vgl. das äth. ኣበስ, nach Nöldeke = أَباسٌ.

1) Lagarde, Reliq. jur. eccl. gr. XXVIII, Perles, Etym. St. 80. S. Nöldeke, mand. Gr. S. 97.

2) ܟܦ hat wenigstens eine Endung gleich den ל״ו-Stämmen.

„äusserste Noth“ Diw. Hud. 203, 4. Von einem solchen trilit. Grundstamm شفو aus erklären sich nun alle die verschiedenen Umbildungen des Worts, von einem biliteralen شف aus aber nicht. Zunächst stimmt mit jenem der gemeinsame Plur. des Arab. شَفَوَاتٌ und des Syrischen (ܣܦܘ̈ܬܐ). Im Hebr. ist in diesem und fast allen ähnlichen Fällen wegen der Trübung des schliessenden â zu ô und der Kakophonie einer Lautfolge *wô* (in *שְׂפָוֹת) eine Secundärbildung im Plur. eingetreten, welche schon durch die Einbeziehung der Feminin-Endung in den Stamm (שְׂפָתוֹת) ihr jüngeres Alter documentirt. Ferner erklärt sich aus diesem triliteralen Stamm die arabische Nebenform: شَفَهَاتٌ übereinstimmend mit dem mand. Plur. עספיהאתא, woraus der arab. Secundärstamm شفه (شُفَاهِيٌّ; شَفَهَ, شَافَهَ u. s. w.) entstanden ist, bei welchen das Waw, wie oben ausgeführt, hinter dem *φ* sich zu *h* dissimilirte. — Und endlich erklärt sich hieraus die Parallelform שָׂפָם „Lippenbart“, welche auch im talm. Aram. (b. Sabb. 129b מאה שפמי „100 Rinderlefzen“ oder „100 Lippen“, in einem Sprüchwort, vgl. Levy Nhbr. WB. u. d. W.) wiederkehrt. Hier hat sich der Lippenspirant *w* hinter dem aspirirten *φ* zum labialen Nasal *m* dissimilirt [1]), *saφam* aus *saφaw* und die Sprache hat die Parallelformen in der Bedeutung differenzirt. — Allen diesen übereinstimmenden Formen aus einem St. شفو steht ganz allein der ursemitische biliterale Singular gegenüber. Da aber der Wegfall eines schliessenden Waw und Jod schon in ursemitischer Zeit wiederholt nachweisbar und besonders hier durch die Lautfolge *φ*w am Stammschluss sehr wohl motivirt ist, was sollte uns hiernach berechtigen, die Biliteralität des Sing. trotz alledem als ursprünglich und alle anderen übereinstimmend triliteralen Formen als jüngere Fortbildungen anzusehen?

In andern Fällen wird die Härte durch Assimilation ausgeglichen. Eine solche hat, wie es scheint, bei dem Nomen für „Tag“ in altsemitischer Zeit stattgefunden. Die einzige nachweislich allgemeine Form dafür ist *jaum* (arab., äth., hebr. [2]), syr., assyr.

---

1) Vgl. noch unten das über إِبْنِمٌ, und das m im Stammnamen אֲבִימָאֵל Bemerkte.

2) So auch in der Siloah-Inschr. — Die Schreibung ימן (Pl.) in der Mesa-Inschr. beweist nicht etwa eine andere Aussprache; denn die Diphthonge werden dort grossentheils defectiv geschrieben, vgl. בללה, השעני, ראשב (= ואושיב) u. s. w.

[*ûmu*]). Daneben erscheint nun in allen nordsemitischen Idiomen ein Thema *jmm* (syr. ܝܰܘܡܳܐ, phön. ימם [1]) als Sing. (z. B. C. I. S. no. 10, 1, 88, 1 u. ö.), assyr. *immu* neben jenem ûmu [2]), wohin Nöldeke mit Recht auch das hebr. יוֹמָם weist. Dieser Stamm *jmm* wird von jenem *jwm* ebensowenig ursprünglich zu trennen sein wie *sφm* von *sφw*, vielmehr irgend eine Angleichung des *w* an den Labialen *m* darstellen (s. weiter). Das hebr. יוֹמָם scheint eine hybride Form aus diesem St. jmm und dem alten jawm zu sein. — Daneben liegt noch ein kürzeres Thema ים den hebr. Plurr. יָמִים, יְמוֹת zu Grunde, denen zuerst Prätorius, jetzt auch Müller südarab. ימת (Plur. cstr.), sowie den Sing. ים auf drei gefälschten Bronce-Tafeln nach Steinoriginalen [3]) zur Seite stellen. Ueber das Verhältniss dieses ים zu jenem יום und ימם erlaube ich mir kein sicheres Urtheil. Dass das kürzere Thema aber a priori das ältere sein müsse, halte ich für ein unberechtigtes Vorurtheil. Dass die Sprache erst ruckweise zu dreiradicaligen Nomina habe kommen können, dass eine biliterale Vorstufe nöthig gewesen sei, damit später die Sprache es auf eine triliterale bringen konnte, ist durch Nichts bewiesen [4]). Es konnten ebenso gut Verkürzungen aus dreiradicaligen Stämmen mit lästiger Kakophonie gelegentlich die Nebenbildung eines biradicaligen veranlassen. Um nur eine Vermuthung — mehr ist bei diesem uralten Wort schwerlich möglich — anzuführen: Das uralte Nebeneinanderstehen eines Stamms *jmw* neben *jwm* könnte ebensowenig befremden, wie die Parallelformen S. 616 u., vgl. Anm. 2) und derer auf S. 641. Aus einem St. *jmw* erklärte sich aber ebensowohl ein Nomen ים (wie fem. šaφatun v. St. √شفو) als ein N. ימם (wie שמם) mit Assimilation des *w* an das vorangehende *m*.

Die gleiche Ursache ist auch für das Entstehen der uralten Parallelbildungen des Stamms für das semit. Nomen für „Mund" *φm* und *φw* anzunehmen [5]) (vgl. arab. فَمٌ und فُو, syr. ܦܽܘܡܳܐ

1) Vgl. Nöldeke, ZDMG. 40, 721.

2) II R. 25, 23—24a, b.

3) Vgl. Mordtmann und Müller, Sab. Denkm. 61.

4) Auch das Nebeneinanderbestehen von Stämmen mit zwei identischen ersten Radicalen und verwandter Grundbedeutung (Philippi, Morgenl. Forsch. 100—101) beweist nicht, dass jemals eine biliterale Wurzel bestanden habe. Von einem triradicaligen Stamm aus können vielmehr sehr wohl sich andere Stämme mit Modification des dritten Radicals und demzufolge auch der Bedeutung abgeleitet haben.

5) Vgl. Fleischer, Beitrr. III, 312, der das *m* als Vertreter des ursprünglichen Halbconsonanten wie in إِبْنُمٌ betrachtet. — Nöldeke, mand. Gr. § 87 sieht فَمٌ als urspr. biliterale Grundform und alle anderen Formen als spätere Erweiterungen an.

und *pû* in ܦܘܡܐ, hebr. פִּים? (1 Sam. 13, 21)[1] und פֶּה, פִּי; nur vocalische Endung hat das Assyr. in pû. Im Aeth. ist አፉ = *aφw*, vgl. den Pl. አፈው). Beide Bildungen sind zweierlei Entwicklungsformen desselben Grundworts, welches nur durch die Aufeinanderfolge zweier Labiale, des *φ* und des *m* — wenn wir einmal das m als das ursprüngliche setzen wollen — modificirt wurde, so dass der Stamm sowohl als *φ*m wie als *φ*w vorliegt. — Wenn nun aber auch diese Parallelbildungen *φ*m und *φ*w erklärt sind, so ist damit die ursprüngliche Biradicalität durchaus noch nicht festgestellt. Es gehen neben diesen Formen unabhängig von einander im Süd- und im Nordsemitischen triradicalige her. Bibl.-aram. פֻּמָּא mit Verdopplung des m, wie auch urspr. ܦܽܘܡܳܐ im Syr. geschärft zu sprechen ist[1]), entspricht dem arab. فُمٌّ, فَمٌّ und beides fällt zusammen mit dem dichterisch belegten Dual فَمَوانِ und andern gleich zu nennenden Formen, sobald man ein Thema فمو ansetzt. Die harte Aufeinanderfolge der drei Labiale[2]) erklärt dann die Assimilation des Waw an das vorhergehende *m* in den Formen *pummâ* (syr.) فُمٌّ, فَمٌّ (Pl. أَفْمَامٌ), wie auch die Umbildung des event. urspr. Pl.'s *أَفْمَاوٌ zu أَفْوَاهٌ (durch *أَفْوَاوٌ). So würde bei der Annahme eines ursprünglich triliteralen Thema's *φ*mw sich sowohl die Verschiedenheit der dreibuchstabigen Formen natürlich erklären, als auch aus leicht ersichtlichen lautlichen Ursachen die Ausstossung des dritten Labials, des Spiranten w, schon in altsemitischer Zeit, wodurch schon vorsemitisch das biliterale فَمٌ daneben entstand. Neben diesem hätte sich dann aus der eben

---

1) Nach der Construction des Satzes kann es nur Sing. sein (וְהָיְתָה הַפְּצִירָה פִים), nicht, wie allgemein angenommen wird — wohl nur wegen der Endung ־ִים, Plural.

2) Nöldeke, mand. Gr. S. 97, Anm. 3.

3) Wie hart schon die Aufeinanderfolge der zwei Labiale in *φ*m empfunden wurde, zeigt auch die dialectische Dissimilation des *φ* in ث im Beduinen-Dialect Syriens (ZDMG. 22, 78) und sonst (Fleischer 315), im Modern-Aram. des Libanon (ZDMG. 21, 189). Ebenso entstand ثَلَّام aus فَلَّام, مُثَلَّم aus مُفَلَّم, in Folge des schliessenden *m*. Umgekehrt hat sich, durch Einwirkung der vorangehenden Dentalis ث zu ف dissimilirt in جَدَف = جَدَث = גָּדִישׁ.

besprochenen phonetischen Ursache die Form فُو gebildet. Da die triliteralen wie die biliteralen Formen und von letzteren sowohl *φm* als *φw* schon altsemitisch sind, so muss innerhalb dieser Formen doch nothwendig schon in jener frühen Periode eine Umbildung stattgefunden haben. Warum nun aber diese nur aufsteigend von der Bi- zur Triradicalität soll geführt haben, während für die event. Lautverminderung eines urspr. triliteralen Worts die phonetischen Ursachen deutlich wären, ist bis jetzt noch nicht begründet worden. Um aber dem Wort eine Ausnahmestellung bei seiner ersten Entstehung anzuweisen, müsste der Nachweis, warum die kürzeren Formen gerade die älteren sein sollen, erst geführt werden.

Das Wort für „Name" ist schon im Altsemitischen im Sing. biliteral, arab. إِسْمٌ (سِمٌ), sab. סם, äth. ስም, hebr. שֵׁם, phön. שם geschrieben, syr. ܫܡܐ, targ. daneben und mand. שום, ass. šumu. Dagegen setzt der Plur. überall ein Thema mit schliessendem *û* voraus. Das syr. ܫܡܗܬܐ, ganz wie ܐܒܗܬܐ von *abû*, geht von einem nordsemit. *שְׁמוּ aus, dessen û sich dort wie hier im Plur. nach dem Labial zu *h* dissimilirt hat. Jenes N. שְׁמוּ liegt auch der Composition in dem alten hebr. Namen שְׁמוּאֵל zu Grunde, welcher im Phön., wie D. H. Müller mit Recht bemerkt hat [1]), שמבעל zur Seite steht. Auch der Namen שְׁמִירָמוֹת hat einen langen Vocal am Ende. Diesen Formen steht auch das arab. سُمًى Baiḍ. I, 4, 2, s. Nöldeke, mand. Gr. 97 zur Seite. Auch das sab. N. pr. שמהכרב (Os. 1, 10. 10, 4 und sonst) zeigt jenes *h* am Schluss des Stamms, welches hinter Labialen oft das wurzelhafte Waw vertritt. Auch der hebr. Plur. שֵׁמוֹת weist durch die abnorme Dehnung des ĭ auf einen St. שמו (vgl. כֵּלִים, פֵּרוֹת). Hiermit stimmen ferner sowohl die arab. Plurale (أسماء, أَسَامٍ u. s. w.), wie der äth. አስማት [2]), sowie die obengenannten Sing.-Formen سُمًى, שְׁמוּ, שְׁמוּ. Den Stamm سَمَى „nennen" überliefern zwar in der I. Conj. die arab. Lex. nur zweifelhaft (s. Lane), er ist aber nachweisbar in einem Vers aus der Zeit Muhammeds [3]):

1) In Ges. WB. [10] u. d. W.

2) Eine Pluralform, welcher man nicht nachsagen kann, dass sie nach der Analogie gebildet sei; denn die Form ist selten. Dillmann § 136 Ende.

3) Von حسان بن ثابت IHišâm 569, 5.

اَتَعْجَبُ اِنِ اقصدت حَمْزَةُ مِنْهُمْ
نَجِيبًا وقد سَمَّيْتُهُ بِنَجِيبِ

und trifft mit dem äth. ስሞየ, ሰሰሞ zusammen. Das selbstständige Zusammentreffen der nord- und südsemitischen Pluralformen in der Voraussetzung eines mit *û* schliessenden Nomens [1]), die genannten z. Th. alten Singularformen auf û und î, sowie das Zusammentreffen der ebengenannten einfachen Stämme samâ, samaja im Arabischen und Aethiopischen gestattet m. E. nicht, die letzteren als Denominative anzusehen, sobald wir eine Ursache zu erkennen vermögen, warum ein letzter Radical û oder w hat im Sing. eventuell abfallen können. So wenig als der Sing. *abun* gegen ein Thema ابو, beweist der Sing. *ismun*, *simun* gegen das Thema سمو. Die verkürzten Formen des Sing. sind aus diesem ebenso entstanden wie *اثْنٌ (in اثنان) aus dem St. ثَنَى sich bildete (s. oben S. 603). Wie neben jenem *اثْنٌ sich ثَنًا und andere dreibuchstabige Derivate erhielten, so hier سُمًى im Arabischen. Von einem derartig gebildeten Nomen gehen auch alle Pluralformen aus.

Von أَمَةٌ Magd stimmen gleichfalls die nordsemitischen Plurr. (אֲמָהוֹת, ܐܡܗ̈ܬܐ) mit den südsemitischen (arab. أَمَوَاتٌ اماءٌ u. s. w., äth. አእማት) in der Voraussetzung eines St. أمو zusammen, da nach dem oben Dargelegten das *h* hinter dem *m* ein urspr. *w* vertritt. — Ebenso weist für das N. سَنَةٌ Jahr = שָׁנָה u. s. w. der syr. Emph. Plur. ܫ̈ܢܝܐ ebenso auf einen St. שנה, wie die arab. Plurr. (سَنَهَاتٌ سَنَوَاتٌ).

Es wird kein Zufall sein, dass in šaφ-at, ja*m*, φa*m*, si*m*, 'a*m*-at überall ein Labial dem abgefallenen Waw voranging. Doch ist (vgl. S. 603 f.) dies keine ausschliessliche Bedingung für die Verkürzung, sondern es war da, wo das Nomen von einem Verbalstamm ל״ו oder ל״י ausging, schon in altsemitischer Zeit möglich, das Nomen von einer contrahirten Stammform abzuleiten, welche auch ein contrahirtes Nomen hervorbrachte, d. h. ein solches, in welchem der Schlusslaut höchstens in dem Vocal des nunmehr einsilbigen Worts vertreten war. Dies trat aber in uralter Zeit

1) Dass ל״י-Stämme in ל״ו übergehen und umgekehrt, resp. entsprechende Nomina hervorbringen, ist durch zahlreiche Beispiele gesichert.

vornehmlich dann ein, wenn ein Waw hinter einem Labial am Ende des Nomens gestanden wäre.

Mit Abfall eines radicalen Schluss-Jâ liegt das Wort für „Brust" im Hebr. (שַׁד, auch שֹׁד) Syr. (ܬܕܐ), auch arab. vereinzelt (ثُدّ [1])) vor. Dagegen weist ثَدْيٌ neben ثَدًى, sowie die Plurr. ثُدِيٌّ Alkama 12, 6 (Ahlw.), أَثْدٍ, ثِدَاءٌ sowie das verwandte N. ثُنْدُوَةٌ (ثُنْدُؤَةٌ....) deutlich ein triliterales Thema auf. Hiermit stimmt nun aber (vgl. oben S. 631) auch der syr. Emph. plur. ܬܕܝܐ, der gleichfalls ein ל״י-Nomen reflectirt. Auch in שׁד und *ثُدّ ist die Spur des letzten Radicals im Vocal erhalten. Da wir oben die Thatsache des Abfalls eines wurzelhaften Waw und Jod am Schluss des Nomens schon im Ursemitischen erwiesen haben, so liegt kein Recht vor, den übereinstimmenden Zeugnissen gegenüber das N. für ursprünglich biliteral anzusehen, in diesem Fall besonders nicht, wo das Arab. im Sing. ثَدْيٌ gewöhnlich das Triliterale hat.

Im Singular hat zwar *jad* Hand nirgends ein Jâ an dritter Stelle; nur die Form vor Suffixen im Aeth. እዴ enthält diesen Laut. Wieder aber stimmt mit den arab. Plurr. أَيْدٍ, يُدِيٌّ (vgl auch Du. يَدَيَانِ Nisbe يَدَوِيٌّ, das Philippi als dissimilirt aus يَدَيِيٌّ erkannt hat [2])) nicht nur, wie Ph. schon hervorgehoben hat der äth. Plur. እዴው, sondern auch sab. אידוהמו (ZDMG. 33, 492) und min. אידוהסם (Hal. 478, 10), wie wohl auch 517, 2 zu ergänzen ist, sowie 442, 1 [איד]יהסם, wie Müller, ZDMG. 37,

---

1) In einem Vers (s. bei Lane u. d. W., nach d. Muḥkam):

وَأَصْبَحَتِ النِّسَاءُ مُسَلِّبَاتٍ
لَهُنَّ الوَيْلُ يَمْدُدْنَ الثُّدِينَا

dessen Form الثُّدِينَا die arab. Philologen nicht mehr verstanden, da sie sie für eine Nebenbildung aus الثُّدِيَّا (!) ansehen, die dem Metrum zu lieb verändert wäre.

2) Vgl. dessen Ausführung ZDMG. 32, 74.

343, ergänzt; vgl. auch den Pl. (אדו(סמן Hal. 533, 2, sowie das syr. ܐܝܕܝܐ und ܐܝܕܘܬܐ mit differenzirter Bedeutung (neben ܐܝܕܐ vom verkürzten Thema *jad*). Wenn بَلْ aus بَلَى verkürzt ist, was berechtigt uns dann, allen diesen übereinstimmenden Zeugnissen gegenüber eine ursprüngliche Biradicalität für *jad* zu behaupten? [1]) Wenn wir zu رِجْل „Fuss" noch den St. רגל im Hebr., zu كَفّ noch $\sqrt{}$ כפף „sich krümmen" kennen, so ist gegen eine Herkunft des N.'s *jad* aus einem Verbalstamm a priori auch Nichts einzuwenden.

Die Uebereinstimmung der südsemitischen mit der nordsemitischen Pluralbildung fällt auch bei den N. בן, اِبْن u. s. w. gegen die Annahme eines biliteralen Ursprungs in's Gewicht, den Nöldeke und Stade, jetzt auch Müller angenommen haben Wenn وَلَد, ܝܠܕܐ, יֶלֶד (יָלֶד) Derivate eines Stammes sind, der „zeugen, gebären" bedeutet, so ist gewiss kein Grund vorhanden, bei dem genannten Synonymen wegen der Bedeutung desselben die Ableitung aus einem Verbalstamm zu beanstanden. Was aber die Form angeht, so verhält sich اِبْن zu einem St. بَنَى, wie اِثْن zu ثَنَى, wie *kil* in כֵּלִים zu כָּלָה. Das Fem. بِنْت ist daraus gebildet wie *ثِنْت (*اِثْنَة in ثِنْتَانِ u. s. w.) von اِثْن, wie בִּלְתִּי von בָּלָה, كِلْتَا von כלה (= כלא). Die Spur des ausgefallenen letzten Radicals ist auch hier nur noch in dem verbliebenen i-Vocal erhalten (in בֵּן, syr. ܒܢ, ܒܢܝܡ, talm. ביר im paläst. Dialect [Berach. bab. 5b = B. bath. 116a], اِبْن, assyr. *bin* Sarg. Cyl. 57 und *binbinu*

---

1) Ein Stamm يَدَى „darreichen" erscheint in einem Vers der Ḥam. (90, 1):

يَدَيْتُ عَلَى ابْنِ حَسْحَاسٍ . . . . يَدَ الْكَرِيمِ

wofür sonst, wie Tebr. bemerkt, أَيْدَى häufiger ist. Es wäre ja an sich möglich, dass dies denominirt ist (von den Pluralformen aus). Doch könnte dies nicht von der Bdtg. „Hand" aus geschehen sein, welche nicht ohne Weiteres dem Verbum den Begriff „darreichen" hätte verschaffen können, sondern es müsste von der übertragenen, specifisch arab. Bdtg. „Wohlthat" aus erfolgt sein, was doch auch sehr misslich ist.

„Enkel"). Die Bildung eines äusseren Plurals im Arabischen und Sabäischen beweist nur, dass das sing. Nomen nicht mehr die drei Radicale des Stamms hat, was wir auch ohne diese Pluralbildung wissen, aber sie beweist nicht, was Müller aus diesem Plur. erschliessen will, dass das Wort aus einer vorsemitischen Zeit stammt, in welcher die Triliteralität noch nicht durchgeführt war. Man beachte wohl die Uebereinstimmung des arab. Plur. fr. أَبْنَاءٌ und des syr. Emph. ܒܢܝܐ in dem Hinweis auf einen ל״י-Stamm, von welchem ja auch die Singularformen sich herleiten lassen. Nun geht allerdings der Plur. san. بَنُونَ, בָּנִים, sowie بَنَاتٌ — בָּנוֹת von einem Thema *ban* des Sing.'s aus. Wenn dies abnorm wäre, wäre es gleich unregelmässig, ob man das Wort als ein urspr. Biliterale oder als ein zweiconsonantiges Derivat eines ל״י-Stamms ansieht [1]). Es liegen aber nur zweierlei verkürzte Nominalformen eines St.'s بَنَى vor, bei deren ersterem der ausgefallene Radical auf den Vocal eingewirkt hat, beim zweiten nicht. Der gleiche Fall liegt ja auch vor in dem doppelten Thema *bal* (בַּל, بَلْ) und *bīl* (enthalten in בִּלְתִּי) vom St. بلى; ebenso in שַׁד (von ثَدْىٌ oder ثَدَى) und שַׁד *ثَدٌ (in ثُدِيٌّ). — Ich halte es darum für wahrscheinlich, dass in der Nebenform اِبْنَمٌ der letzte Radical Waw sich durch Einwirkung des vorhergehenden *b* zu einem *m* verdichtet hat, wie schon Fleischer diese Form erklärt hat [2]), dass es also etwa aus ibnuw^un entstanden sei. — Anscheinend ist nun auch der Stamm noch deutlich im Assyrischen erhalten. Dieses hat nämlich ein Verbum *banuu* = *alâdu* (V R 31, 53 c, d) wozu auch *banuu* = *ipšu* II R 60, 41, c, d und sonst) zu ver-

1) Stade, hebr. Gr. S. 138, Anm. 3) behauptet zwar, die letztere Erklärungsweise „scheitert an arab. Formen wie بَنُونَ vollständig". Wir möchten aber gerne hören, ob sich ein Plur. בָּנִים des Sing. בֵּן irgendwie besser organisch erklären lässt, falls man, wie er, den biliteralen Ursprung des Worts annimmt.

2) Beiträge III, 312. — So würde sich auch das *m* im arab. Stammnamen אֲבִימָאֵל, mit welchem D. H. Müller (S. B. d. Berl. Ak. W. 1882, 1186, n. 3; Ges. lex. u. d. W.) אבמעתתר vergleicht, als aus radicalem û entstanden erklären. Vgl. oben über שְׂפָם und שָׂפָה.

gleichen ist. Die vielerlei hierher gehörigen Derivate *abû banuua* „mein Vater, mein Erzeuger" (oft), parallel mit abî âlidija (z. B. Assurb. I, 25, vgl. m. I, 8) — *ummu banitija* (z. B. Nebkd.-I., I R 55, col. IV, 16) — das N. *nabnitu* Spross, *binûtu* (dass.) sind bekannt. [Vgl. jetzt auch Delitzsch, Ass. WB. S. 157]. Aber trotz der energischen Versicherung Delitzsch's, es werde diese Etymologie „von allen Assyriologen für alle Zeiten aufrecht erhalten werden", darf diese Wurzel zur Erklärung des gemeinsemitischen *bin* nicht verwendet werden. Ich hoffe an einem andern Ort nachzuweisen, dass das assyr. banuu nur eine lautlich modificirte Variante des hebr. ברא = syr. ܒܪܐ = arab. بَرَأَ „erschaffen"[1]) also im Assyrischen der Stamm ברא, بَرَأَ als banuu lautlich zusammengeflossen ist mit dem St. בנה, بَنَى, der dort gleichfalls häufig ist. Es kann daher jenes banuu zur Erklärung des gemeinsemitischen *bin* „Sohn" Nichts beitragen. Dagegen ist vielleicht auf das arab. بَنَى بعَرُوسِهِ, بنى على اهْلِه = جامعها hinzuweisen. Auch hebr. Formeln wie אִבָּנֶה מִמֶּנָּה Gen. 16, 2, 30, 3 beweisen die Möglichkeit, dass von einem St. בנה jenes Derivat *bin* „Kind" herkommen konnte. Vgl. auch den phön. Königsnamen תבנית (Eschm. 2; 14) „Erzeugniss (Gottes)"? von einem St. בנה. Gleichviel aber, ob wir jenen alten Stamm noch besitzen oder nicht, es weisen auf ihn von einander unabhängige Zeugnisse aus dem Arabischen, Syrischen und Phönizischen, während kein negatives Indiz ihn ausschliesst.

Endlich ist auch dreiradicaligen Ursprungs das N. שֵׁת = اِسْتٌ[2]). Auf einen Stamm שׁתי „setzen" geht das N. שְׁתִי (= stamen, *στήμων*, s. Ges. lex. [10]), vgl. m. سَتَى, syr. ܐܫܬܝ „weben" zurück. Denselben Stamm שׁתי setzt das N. משתית „Grundlage" (mehrfach im Mid. Rabba, vgl. Levy, Nhbr. WB. II, 292) und אבן שתיא „Grundstein" voraus. — Das N. שׁית — שׁיתין (dass.) würde sich, falls das *i* lang wäre, zu jenem Stamm verhalten, wie גיר zu جِرْو, קִיר zu קִרְיָה, גוש zu جُثْوَة Mu'all. Trf.

---

1) Mit *r* (*barû*) ist der Stamm im Assyrischen nicht vorhanden. *bîru* und *tabrît* muši „Nachtgesicht" *šabru* „Seher" erweisen nicht ein barû „schaffen" (Haupt in Schrader's KAT 78, Anm. [2]) sondern gehören zu barû „sehen", wie mit Recht Delitzsch AL³, Reg. ansetzt.

2) Die verschiedenen Formen hat Nöldeke, mand. Gr. S. 98, Anm. 2 *gesammelt*, der es aber für urspr. biliteral hält.

63; doch entspricht es wohl eher dem syr. ܫܬܐ. — Im Hebräischen steht jetzt eine Verbalform שִׁית durchweg an der Stelle des obigen Stamms; im Syrischen hat ihn Nöldeke [1]) in dem N. ܫܘܬܐ nachgewiesen. Die Verschiebung des Rad. *j* beweist aber hier ebensowenig für die ursprüngliche Biradicalität, als z. B. die Verschiebung des *w* in وَحْيٌ, أَوْحَى, das man mit ܚܘܐ zusammenzustellen hat, — in أَوْصَى vgl. m. צִוָּה u. s. w. beweisen kann, dass diese Stämme urspr. حى, صى gelautet hätten. — Mit jenen Derivaten eines St.'s שתי stimmt endlich auch der arab. Plur. أَسْتَاهٌ nach unserer obigen Darlegung zusammen. Der Sing. اِسْتٌ, שֵׁת, syr. ܫܬܐ (ܐܫܬܐ) verhält sich zu jenem Stamm, wie *اِثْنٌ zu √ ثنى, wie כֵּלִים zu √ כלה u. s. w.; über das *a* in שָׁתוֹת, vgl. S. 639. — Man beachte wie das Arabische bei verkürzten Nomina, falls sie den Vocal *ă* haben, sich mit der verkürzten Form begnügt: يَدٌ, فَمٌ (دَمٌ), dagegen dann, wenn sie ein *ĭ* haben müssten, das الف الوصل vorsetzt: اِبْنٌ, *اِثْنٌ, اِسْمٌ (aber neben seltenem سِمٌ), اِسْتٌ = בֵּן, *šĭn*, שֵׁם, שֵׁת und wie es selbst in اِبْنٌ — بَنُونَ diesen Unterschied macht.

Unser Ergebniss ist demnach, dass für eine etwaige ursprüngliche Biliteralität kurzer Nomina weder der Gebrauch eines äusseren Plurals bei denselben im Südsemitischen, noch die masculine Pluralform bei femininen Singularen, noch das Auftreten eines im Singular fehlenden *h* vor der Pluralendung irgend etwas beweist, dass diese Erscheinungen vielmehr nachweislich auf andere Ursachen zurückgehen. Umgekehrt erweist aber die Prüfung der Pluralgebilde von einer Reihe sogen. zweiradicaliger Nomina, dass das Nord- und das Südsemitische unabhängig von einander dreiradicalige Themen voraussetzen, und dass die Annahme der Verkürzung der Singularformen aus diesen dreiradicaligen Grundformen in ursemitischer Zeit an einer Reihe nachweislicher Fälle einer solchen Verkürzung ihre Stütze findet.

1) ZDMG. 37, 535.

Das phönicische Suffix נם.

Von

J. Barth.

Ueber das in phönicischen Inschriften vereinzelt auftretende Pronominalsuffix, welches in Formen wie תחתנם u. A. m. (s. unten) vorliegt, ist eine befriedigende Erklärung noch nicht gegeben. Schröder[1]) beschränkt sich darauf zu bemerken, dass „neben ם ein durch נ verstärktes נם vorkommt", das er mit dem hebr. Suffix in יֶשְׁנוֹ, קָבְנוֹ vergleicht. Letzteres setzt er = *nahu* an, demnach würde das erstere einem *nahum* entsprechen. — Euting[2]) sieht in dem נ „das Nun epentheticum beim Nominalsuffix der 3. m. pl." und vergleicht im Anschluss an Hitzig und Levy einerseits das jesaianische מָעֻזְנֶיהָ (23, 11), andererseits ein neupunisches לאבענהם מת „für ihren todten Vater". — Ebenso Schlottmann (Ešm.-I. 117) u. A. — Stade's[3]) Erklärung jenes תחתנם, als einer Anfügung des Suff. ם an das nunirte تَحْتٌ, wird der Verf. wohl inzwischen selbst aufgegeben haben. Ihre Unzulässigkeit hat schon Nöldeke[4]) betont, indem er auf die anderen z. Th. nach Stade's Aufsatz aufgefundenen Formen hinwies. Es sind dies ausser dem früher schon bekannten חברנם = hebr. חבריהם (C. I. S. 165, 19) noch: ועזרנם = ועזריהם (91, 3) לאדננם = לאדניהם (93, 5) אבנם = אביהם (60, 4, 93, 5). In der Eschmunazar-Inschrift erscheinen — wenn man die Verbalformen mit gleich aussehendem Suffix ausscheidet, weil es hier anderer Art ist — ausser jenem תחתנם noch ברנם (Z. 6, s. darüber weiter unten) בנם „bei, (über) ihnen" (Z. 9) und die Inff.: לקצתנם (Z. 10) לכננם (Z. 20). Auch die Commentatoren des Corpus inscr. Semit. erklären das נ als „Nun epentheticum agglutinando pronomini inserviens" (zu 2, 9, S. 16). — Es ist nun aber unerfindlich, welch eine Function ein solches Nun gehabt haben solle, um zwischen den fast ausnahmslos vocalisch

1) Phön. Gr. § 57.
2) Sechs phön. Inschr. aus Idalion S. 15.
3) Morgenl. Forschungen 192.
4) ZDMG. 29, 325.

schliessenden Substantiven und Präpositionen (אבי, תחתי, חברי u. s. w., deren vocalischer Wortschluss auch im Phön. ausser Zweifel steht) und dem Suffix ־ם (ַ־ם) [1]) eine Verbindung herzustellen, die schon von vornherein existirte. Man denke die Präposition ב ausgesprochen, wie man wolle, so ist für die Einschaltung eines נ zwischen ihr und dem Suffix ōm (oder ŭm, ĕm) kein Raum.

Ich halte das N u n für einen Bestandtheil des Suffixes selbst und zwar für das A e q u i v a l e n t d e s g e m e i n s e m i t i s c h e n ה, also das phön. נם für genau entsprechend dem hebr. הֵם, dem aram. הם ܗܘܢ, arab. هُمْ. Es ist also בנם genau = בהם, אבנם = אביהם, ועזרנם = וְעֹזְרֵיהם [2]) u. s. w. Es ist zwar schwer zu sagen, w i e s o ein gemeinsemitisches *n* im Phönicischen hier als *h* erscheint, aber um Nichts leichter zu erklären ist bei dem gleichen Suffix die Correspondenz eines *š* im Assyrischen und eines ס im Minäischen mit dem semitischen *h*. Dazu kommt weiter, dass wir als Vertreter des semitischen *h* im Phönicischen ein *n* haben in dem gemeinsemitischen Appellativ für Gott: Phönicisch אֵלֹנִים (Pön. *alonim*) = hebr. אלהים, syr. ܐܠܗܐ, arab. (ا)لله, welche Formen m. E. von jener phönicischen nicht getrennt werden dürfen [3]). — In h e b r. Formen קָבְנוֹ, יְשֻׁנוֹ, תְּחִתֶּנָּה haben wir Spuren einer gleichen Suffixform.

---

1) Der Pönulus hat das volle Suffix in d. F. hōm.

2) Der locus vexatissimus in der Ešm.-Inschr. בדנם oder ברנם (Z. 6) ist durch eine sehr einfache Conjectur herzustellen. Man lese in jener St. אף אם אדמם יְדַבְּרֻנְךָ אל תשמע [ד]בְּרֵנם (d. h. also = דִּבְרֵיהֶם) „höre nicht auf i h r e W o r t e!“ Es ist vor den zwei in den Köpfen gleichgeformten Buchstaben des phön. ר und ב der dritte hierin gleiche Buchstabe ד vom Steinmetzen weggelassen worden. Vgl. die Fehler in Z. 9, 15, 16 u. s. w.

3) Die versuchten Erklärungen, als sei das Wort eine Fortbildung aus אֵל und ֹן_ (wie שַׁבָּתוֹן, M u n k, S c h l o t t m.), oder = אֵלוֹן (wie זָדוֹן, M e i e r) oder „die Eichen = die Götter“ (Levy) können dem gegenüber wohl auf sich beruhen bleiben.

Zusätze und Berichtigungen zu Bd. XL S. 234 ff.

Von

M. Grünbaum.

Zu p. 238, Z. 17 v. u. Die hier nur flüchtig erwähnte Erklärung Raschi's bezieht sich auf die Talmudstelle, in welcher — mit Bezug auf Ps. 65, 14 — gesagt wird, dass die Kornähren im Monat Nisan einen Gesang anstimmen — אימתי שבלים אומרות שירה בניסן. Hierzu bemerkt Raschi: Wenn zur Erntezeit im Monat Nisan das Korn reif (hart) ist, und man bei dem Wehen des Windes die Kornähren aneinander schlagen hört, so macht das den Eindruck, als ob sie sängen — was einer der früher (p. 237) angeführten Erklärungen der Midraschstelle entspricht. Das im Text vorkommende אומרות שירה wird gewöhnlich von einem Gesang religiösen Inhalts gebraucht, wie z. B. Aboda Zara 24b, woselbst das וישרנה 1. Sam. 6, 12 in diesem Sinne gedeutet wird.

Zu p. 256, Z. 8 v. u. Die Stelle Martial's ist XI, 95 (al. 94).

Zu p. 263, Z. 2. Ein ganz ähnlicher Spruch wird von Lane s. v. رحم (p. 1056 a) als حديث قدسى angeführt.

Zu p. 279 und p. 304. Neben der Wolkensäule — עמוד ענן nach Exod. 13, 20. 21, an andren Stellen ענני כבוד — die Aaron zu Ehren (oder seines Verdienstes wegen בזכות) da war, wird Ta'anit 9a auch der Brunnen zu Ehren Miriam's sowie das Manna zu Ehren Moses' erwähnt, welche drei Dinge mit dem Tode der drei Personen aufhörten. Bei Albîrûnî (p. ٢٨١, 4) werden neben dem Brunnen und dem Manna auch die Wachteln erwähnt, wahrscheinlich mit Bezug auf وانزلنا عليكم المن والسلوى Sur. 2, 54. Dass nun die Laubhütten eine Erinnerung an jene beschattenden und beschützenden Wolken sein sollen — auch Saadias übersetzt das בסכות in der Stelle Lev. 23, 43 mit فى ظلال من غمامى — wird, deutlicher als bei Albîrûnî (p. ٢٧٧, 14), in der (p. 279 erwähnten) Stelle Abûlfidâ's (Hist. anteisl. p. 162, Z. 7) gesagt: وامروا بذلك تذكارا لاظلال الله تعلى ايّاهم بالغمام فى التيه, wie

ebenso bei Maḳrîzî (De Sacy, Chrestom. arabe I, ٩۴, Z. 3), der von dem عيد المظلة sagt: ويرون ان ذلك تذكارٌ منهم لاظلال الله ايّاهم فى التيه بالغمام. In der vorhergehenden Stelle (p. ٩٣. ٩۴) sagt nun Maḳrîzî, dass die Juden während der sieben Tage des Festes in Lauben wohnen, die aus den grünen Zweigen der Palmen, Oliven- und andrer Bäume, deren Blätter nicht abfallen, bestehen, während es bei Albîrûnî (ibid. Z. 8) heisst, dass man während der 7 Tage unter Lauben aus Rohr, Weiden und Aehnlichem wohne فيه يستظلون باغصان الخلاف والقصب وغيره, und ebenso bei Abûlfidâ (ibid. Z. 6): يستظلّون فيها بالخلاف والقصب وغير ذلك. Zu der Stelle Maḳrîzî's führt nun De Sacy (p. 316, N. 24) die talmudische Deutung des Wortes הָדָר Lev. 23, 40 mit הַדָּר באילנו משנה לשנה (Sukka 35 a und an andren Stellen), sowie eine entsprechende Stelle des Plinius (XVI, 19. 20) an. Nun aber ist in jener Pentateuchstelle nicht von Laubhütten, sondern — nach der Ansicht der Rabbaniten, die sich auch bei Josephus (Ant. 3, 10, 4, ed. Havercamp. I, 175) findet — vom Feststrausse die Rede. Die Divergenz zwischen der Angabe Maḳrîzî's und der Albîrûnî's und Abûlfidâ's scheint nun darauf zu beruhen, dass Ersterer den Gebrauch der Karäer — die er in demselben Satze, gelegentlich des Fastens Gedalja, sowie an andren Stellen (p. ٩١. ٩٥. ٩٨. ١٠۴) erwähnt — im Sinne hat. Wie nämlich Munk (Palestine p. 188 b) und Geiger (ZDMG. XX, 544 fg.) bemerken, erklären die Samaritaner, Sadducäer und Karäer die Stelle Lev. 23, 40 dahin, dass die hier genannten Pflanzen für die Laubhütten verwendet werden sollen, indem sie diese Vorschrift mit Nehem. 8, 15 fg. in Zusammenhang bringen.

Der achte Tag des Laubhüttenfestes, im Pentateuch (Lev. 23, 36, Num. 29, 35) עצרת, wird von Maḳrîzî (p. ٩٣, Z. 2 v. u.) عيد الاعتكاف genannt. De Sacy (p. 289) übersetzt diesen Ausdruck mit la fête de la demeure dans le lieu saint und sagt — unter Anführung der betr. Stelle des Ḳâmûs — in der Note hierzu (p. 316, N. 23): Le mot arabe اعتكف signifie: demeurer à prier et à faire des oeuvres de devotion, dans une mosquée. In demselben Sinne erklärt auch Lane s. v. عكف nach dem Tâǵ al-'arûs das Wort. Bei Boḫârî (I, p. ٥٠٣—٥٠٩ ed. Krehl) ist ein besondrer Abschnitt ابواب الاعتكاف überschrieben und anknüpfend an die Stelle Sur. 2, 183: ولا تباشروهنّ وانتم عاكفون فى المساجد الخ, zu welchem Satze Zamaḫśarî (I, ١٣٠) bemerkt: معتكفون فيها والاعتكاف ان يحبس نفسه فى المسجد يتعبّد فيه.

Auch Abûlwalîd s. v. עצר (p. 543, Z. 4) erklärt עצרת היא Lev. 23, 36 und און ועצרה Jes. 1, 13 mit اعتكاف, indem er ferner (Z. 7) — entsprechend den angeführten Erklärungen von اعتكف und عاكف — sagt: ويقال المقيم فى منسك من المناسك تعبّدا عاكف كما قال العبرانيون فى مثل ذلك ושם איש מעבדי שאול ביום ההוא נעצר לפני יי (1. Sam. 21, 8). Der letzte Tag des Festes wird nämlich, wie Abûlwalîd ferner sagt, עצרת genannt, von עצר — das er (p. 542, Z. 27) mit منع وسدّ واغلاق وامتنع erklärt —, weil er die Wallfahrenden, die sonst vielleicht, eben weil es der letzte Tag ist, die Heimreise antreten würden, noch zurückhalten soll.

Auch Raschi bemerkt — nach dem Midrasch — zu dem עצרת Lev. 23, 36: Gott sagt: Ich halte euch noch bei mir zurück (עצרתי אתכם אצלי); gleich einem Könige, der seine Söhne auf so und so viel Tage zu einem Festmahl eingeladen, und der, als die Zeit der Abreise gekommen ist, zu ihnen sagt: Meine Kinder, ich bitte euch, verweilt noch einen Tag länger, die Trennung von euch fällt mir sehr schwer. Ibn Ezra zu Lev. 23, 36 erklärt עצרת — unter Vergleichung des auch von Abûlwalîd angeführten נעצר לפני יי — als Abgeschiedenheit von weltlichen Geschäften (בטל מכל עסקי העולם); ähnlich heisst es bei Lane l. c.: اعتكاف is thus termed, because it is the witholding oneself from the customary exercises of freedom of action in the disposal or management of affairs.

Mit Bezug auf das Wort עצרת führt De Sacy (p. 316, N. 22) die von David de Pomis erwähnte Erklärung Kimchi's an, dieser Tag werde so genannt. לפי שהעם נעצר ונלכד במקום הקהל, quod populus retinetur in loco congregationis und fügt hinzu: c'est cette interprétation qu'a suivie Makrizi. De Pomis gibt aber noch eine andre Erklärung des Wortes, wonach der letzte Festtag עצרת genannt werde — d. h. Zurückhaltung von der Arbeit בטול המלאכה מניעה והסרה מן הפעולה — ab operibus cessatio, weil man sonst leicht denselben als Werktag betrachten könnte. Auch in Kimchi's Wurzelwörterbuch (s. v. עצר) ist unter den Erklärungen des Wortes עצרת auch die, dass an diesem Tage, nachdem das eigentliche Fest zu Ende war, die Wallfahrer noch zurückgehalten wurden, um denselben als heiligen Tag zu feiern — או לפי שהיו נעצרים בו עולי הרגל אחר השלימם חג הסכות לעשות אותו היום קדוש, welche Erklärung sich auch in Sal. b. Melech's מכלל יופי zu Num. 29, 35 findet.

Die von De Sacy angeführte Erklärung Kimchi's erwähnt auch Gesenius (Thes. s. v. עצרה, p. 1059), der aber das Wort עצרת nicht in diesem Sinne, sondern — unter Vergleichung von يوم

جمعة, الجمعة — mit Concio, Coetus erklärt, entsprechend der chaldäischen und syrischen Uebersetzung ܟܢܘܫܬܐ, ܟܢܘܫܝܐ, ܟܢܫܐ, כנישא (Amos 5, 21 ܟܢܘܫܐ). Auch Arabs Erpen. übersetzt עצרת mit جمع, während Saadias dafür das Wort مكث gebraucht.

Abûlwalîd erwähnt (l. c. Z. 14) noch ein andres עצרת. Anknüpfend an seine Erklärung dieses Wortes sagt er ferner: ومن هذا المعنى ايضا قيل لחג השבועות · עצרת. لئلّا يستخفّ واحد به من اجل انه يوم واحد فينصرف فيه عن الחג. Hier ist es also der Umstand, dass das Wochenfest nur Einen Tag lang dauert, was die Nichtbeachtung desselben zur Folge haben könnte. Es ist also עצרת nach talmudischem Sprachgebrauch gemeint. Es ist in der That ein merkwürdiges Beispiel von der Begriffsveränderung, welche biblische Ausdrücke im talmudischen Sprachgebrauch erfahren haben, dass in letzterem עצרתא, עצרת die Benennung des Wochenfestes ist, das als Schluss des Pesachfestes betrachtet wird — auch mit Bezug auf die Ernte (cf. Munk Palestine, p. 187, N.) —, während der achte Tag des Laubhüttenfestes שמיני של חג heisst, wie z. B. Sukka 48 a, T. jerus. ibid. V, 7, Pesikta d. R. Kahna 192 b. In den nachtalmudischen Schriften, in der Liturgie, im gewöhnlichen Sprachgebrauch und so z. B. auch in den jüdischen Kalendern herrscht dagegen wiederum der biblische Sprachgebrauch, und so heisst das Wochenfest חג השבעות oder שבעות und der achte Tag des Sukkothfestes חג העצרת oder שמיני עצרת.

עצרת als Benennung des Wochenfestes kommt nun auch bei Maḳrîzî unter der Form عنصرة vor, zugleich aber mit der Bemerkung, dass diese Benennung späteren Ursprunges sei. Mit Bezug auf den Monat Siwan — dessen Name, wie De Sacy p. 320, N. 36 bemerkt, nur in Folge eines Versehens ausgefallen, und der allerdings bei Albîrûnî (p. ۱۸۱, 10) der Erwähnung des Wochenfestes vorangeht — sagt nämlich Maḳrîzî (p. ۹۸): وفيه عيد الموقف وهو حجّ الاسابيع . . . . ويقال لهذا العيد فى زمننا عيد العنصرة. De Sacy bemerkt hierzu (p. 321, N. 38) — unter Hinweisung auf die Noten in Havercamp's Ausgabe des Josephus I, p. 179 — dass die Benennung des Wochenfestes mit עצרת schon alt sei. In jenen Noten werden nun mit Bezug auf das *'Ασαρϑά* des Josephus (Antt. 3, 10, 6) mehrere Talmudstellen angeführt, in denen die Benennung des Wochenfestes mit עצרת so wie die des 8. Tages des Sukkothfestes mit (יום) השמיני vorkommt.

Der letztere Tag wird bei Albîrûnî (p. ۲۷۷, 15) — entsprechend einigen der oben erwähnten Erklärungen — عيد الجمع genannt,

wie wenigstens zu vermuthen ist, denn die Stelle ist — wie das auch Sachau in den Noten zu seiner Uebersetzung (p. 431, zu p. 270, l. 39) bemerkt — corrupt, da auch der siebente und der achte Tag mit einander verwechselt werden. Bei Annahme einer Lücke ist vielleicht auch das räthselhafte هارهوا (ibid.), هوهوا, هاهم oder هوهور, aqua murmurans, zu lesen und bezieht sich möglicher Weise auf die Ceremonie der Wasserlibation (ניסוך המים), zu welcher man das Wasser aus der Quelle Siloah schöpfte (Mischna Sukka IV, 9, Dachs p. 366 fg., Winer II, 8). Das מי השלח ההלכים לאט Jes. 8, 6 übersetzt Gesenius — thes. s. v. אט, p. 76 b —: aquae Siloae euntes cum leni murmure, nach Anführung einer Stelle Abûlwalîd's, die übrigens in Neubauer's Ausgabe — p. 36, Z. 14 fg. — nach einem zweiten MS. vollständiger mitgetheilt wird.

Das Wochenfest wird bei Albîrûnî العنصرة und عيد (حجّ) العنصرة genannt (p. ٢٨١, Z. 15. 20. 22). Mit Bezug auf die Zeit zwischen dem Pesach- und dem Wochenfeste heisst es (Z. 22): ومن اول ايام الفطير الى العنصرة خمسون يوما وهى الاسابيع المعظّمة التى فُرض عليهم فيها الفرائض وكُمل دينهم وتادبوا باداب الله. Bei Makrîzî folgt in der oben angeführten Stelle nach حجّ der Satz: وهى الاسابيع التى فُرضت على بنى اسرايل فيها الاسابيع الفرائض. Es wäre möglich, dass unter diesem اسابيع nicht die Wochen, sondern — ähnlich dem späthebr. שבעות statt חג השבעות — das Fest selbst gemeint sei, denn dass während der sieben Wochen zwischen dem Pesach- und dem Wochenfeste Gesetze gegeben worden seien, wird nirgends erwähnt; der Tag der Gesetzgebung war, der Tradition zufolge, der sechste Tag des Siwan, wie es übrigens auch bei Makrîzî, zwei Zeilen weiter, mit Bezug auf عيد الخطاب — als zweite Benennung des عيد العنصرة — heisst: وفيه خوطب بنو اسرايل من طور سينا.

In den oben erwähnten Noten zu Havercamp's Ausgabe des Josephus bemerkt Bernard — der auch die Stelle Makrîzî's anführt — dass العنصرة als Benennung des Wochenfestes auch bei Mas'ûdi vorkomme und ebenso in der Londoner Polyglotte Act. ap. 2, 1 (يوم العنصرة الخمسين), auch in der Ueberschrift يُقرا يوم العنصرة — in der Ausgabe von Erpenius (ايام الخمسين); عنصرة als Uebersetzung von Pentecôte findet sich auch bei Berggren s. v. (p. 622), bei Humbert (Guide &c. p. 154) und Dozy (Supplém. II, 181),

welcher gleichzeitig bemerkt, dass früher in Spanien (und noch jetzt in Marokko) der St. Johannistag, den auch die Mauren feierten, عنصرة genannt wurde. Bei Albîrûnî (p. ٣٠٨, 12, ٣٠٩, 13) wird das Pfingstfest, syrisch ܦܢܛܩܘܣܛܐ. عيد البنطيقسطى genannt, ähnlich Abûlfidâ p. 166, Z. 7 v. u.

Zu p. 282, Z. 12. Statt Çanaiç-Kara ist Çanaiçcara (der langsam einherschreitende) zu lesen.

Zu p. 283. Ebenso wie جمعة wird auch سبت für „Woche“ oder sonst einen Zeitabschnitt gebraucht, wie auch שבת, das in Ges. thes. s. v. (p. 1361 a) mit جمعة verglichen wird. So heisst es im Tâǵ al-'Arûs s. v. سبت (p. ٧٥, Z. 1 fg.) — welche Stelle Lane s. v. سبت (I, 4, p. 1288 a) anführt —: والسبت الاسبوع فى الحديث فما راينا الشمس سبتا قيل اراد اسبوعا من السبت الى السبت فاطلق عليه اسم اليوم كما يقال عشرون خريفا ويراد عشرون سنة وقيل اراد بالسبت مدّة من الزمان قليلة كانت او كثيرة. Zu dem hier erwähnten Gebrauch des Wortes خريف für „Jahr“ finden sich einzelne Beispiele in den von Lane s. v. خرف (I, 2, 726 b) und s. v. إن (I, 1, 109 b) angeführten Stellen. In gleicher Weise wird in den Schriften der Inder „hundert Herbste“ und „hundert Winter“ für „100 Jahre“ gebraucht (H. Zimmer, Altindisches Leben, p. 400 fg., p. 287, N., cf. Petersburger WB. VII, 51. 52. 93. 1620, Bopp Gloss. 384 a).

Ebenso wie خريف wird aber auch حجّ im Sinne von „Jahr“ gebraucht, so Sur. 28, 27 und in den von Lane s. v. (I, 2, 514 c) und Mas'ûdi (III, 207. IV, 141) angeführten Stellen.

Hierher gehört auch der Gebrauch des Wortes „Tag“ für „Tag und Nacht“, wie denn יום in beiden Bedeutungen schon im ersten Capitel der Genesis vorkommt, welche Stellen Abûlwalîd (s. v. יום, p. 279, Z. 11) anführt, indem er sagt: واعلم ان لفظة יום تقتضى معانى. منها ما هو نهار بلا ليل وزمانه اثنتا عشر ساعة مثل ויקרא אלהים לאור יום (Gen. 1, 5) ومنها ما هو نهار وليل وزمانه اربعة وعشرين ساعة مثل ויהי ערב ויהי בקר יום אחד (ibid.) אחד nach dem MS. von Rouen statt des יום שני im Texte). Auch in

der von Gesenius (Thes. s. v. יום, p. 583 b) angeführten Stelle Kimchi's — im Wurzelwörterbuche s. v. יום — werden diese beiden Verse als Beispiele angeführt. Wenn übrigens Gesenius gleichzeitig bemerkt, dass die syrische Uebersetzung das erste יום mit ܐܝܡܡܐ, das zweite mit ܝܘܡܐ wiedergibt, so findet sich dieselbe Unterscheidung bei Saadias und Arabs Erpen., welche יום im engeren Sinne nicht mit يوم sondern mit نهار übersetzen, so in den erwähnten wie auch in andren Stellen, z. B. Gen. 1, 14; 8, 22; 31, 40. Dass نهار den eigentlichen Tag bezeichnet, findet sich auch im Ḳâmûs (Ges. thes. s. v. נהרה, p. 858 b), so wie bei Ḳazwînî (I, ٦١٣) und Albîrûnî (p. ٥).

Aber auch das Umgekehrte, dass „Nacht" der Ausdruck für „Nacht und Tag" ist, kommt vor. Auf der Vorstellung beruhend, dass die Nacht dem Tage vorangehe, findet sich nämlich — wie Zimmer p. 360 nachweist — eine Zählung nach Nächten im indischen und germanischen Alterthum wie auch im Avesta. In der von Zimmer aus dem Rigveda angeführten Stelle, in welcher „Nächte und Herbste" für „Tage und Jahre" gebraucht wird, ist also wie unter „Herbst" das Jahr so unter „Nacht" Nacht und Tag gemeint. Dasselbe ist auch der Fall bei dem englischen Sennight und Fortnight, in welchen Wörtern sich die altgermanische Zählung erhalten hat sowie in allen andren ähnlichen Ausdrücken.

Die arabischen Dualformen الطريدان, الحرسان, الملوان, الاصرمان, الردفان, الصرفان, العصران, الفتيان, الدائبان, الصرعان, المتباريان, الجديدان, das persische شباروز, شبانروز (شبانه روز), das türkische كيجه كوندز, دون كون, das griechische *Νυχϑήμερον*, die indischen ahôrâtra, divaniça, divârâtra, aharniçâ, naktandina, râtrindiva (Bopp Gloss. 31 b, 187 a, 187 b, Petersb. WB. I, 573, IV, 7, VI, 319) — Alle in der Bedeutung „Nacht und Tag" können wohl als Beweis dafür dienen, dass es kein Wort giebt, um die Zeit von 24 Stunden zu bezeichnen. Dass in fast allen diesen Ausdrücken das Wort für „Nacht" dem für „Tag" vorangeht, beruht wahrscheinlich wiederum auf der Vorstellung, dass die Nacht das frühere sei. Auch Albîrûnî (p. ٦, Z. 1 fg.) sagt, dass die Araber bei ihrer Zeitrechnung den Tag auf die Nacht folgen lassen und dass diejenigen, die mit ihnen darin übereinstimmen, als Grund anführen, dass in der Ordnung der Dinge das Dunkel dem Lichte vorangehe und dass das Licht erst entstand, als die Finsterniss bereits vorhanden war. Auch bei den Indern wird — wie aus Zimmer l. c. zu ersehen — als Analogie für das Vorhergehen der Nacht angeführt, dass ja auch aus dem Dunkel und der Kälte das Licht und die zeugende Wärme entstand.

Zu p. 284, Z. 7 fg. v. u. Mit Bezug auf die, in einer Rede vorkommende, Stelle der 21. Abhandlung der lauteren Brüder ist zu bemerken, dass der Sprechende ein Jude, es also auch sachgemäss ist, wenn derselbe den biblischen Ausdruck gebraucht.

Zu p. 287, N. 41. Das מחרוזות של דגים kommt allerdings in der von Buxtorf angeführten Stelle (B. Mezia 23 b, Z. 1) vor.

Zu p. 296. Das Ueberspringen der Finger beim Nägelschneiden findet sich noch in einer dritten Stelle als Vorschrift. In Spiegel's Uebersetzung des Avesta wird I, p. 224, Note 4 (zu Vend. 17, 10) aus Anquetil ZAv. II, 117 angeführt: Lorsqu'on se coupe les ongles, on commence par celui qui est près du petit doigt .... on rogne ensuite ... l'ongle qui est près du grand doigt, puis l'ongle du petit doigt, celui du grand doigt et celui du pouce qui est au milieu.

In derselben Note so wie im Texte werden noch einige andre beim Schneiden der Haare und Nägel zu beobachtende Vorschriften gegeben, darunter auch das Begraben derselben. Hiermit hat es eine gewisse Aehnlichkeit, wenn im Talmud (Moed Katon 18 a, Nidda 17 a) von den abgeschnittnen Nägelfragmenten gesagt wird: Wer sie verbrennt ist ein sehr frommer, wer sie vergräbt, ein frommer Mann, wer sie wegwirft ist ein Gottloser; es wird aber zugleich als Grund dafür angegeben, dass wenn eine schwangere Frau über die abgeschnittnen Nägel — die in derselben Stelle als etwas Hässliches (מאוס) bezeichnet werden — hinweggeht, sie leicht abortirt. Wie Raschi z. St. bemerkt, hat das Verbrennen derselben den Vorzug vor dem Vergraben, dass sie alsdann nicht wieder zum Vorschein kommen können.

Andres Hierhergehörige findet sich in der Zeitschrift Melusine II, 481 fg.

Die verschiednen Stufen der Trunkenheit in der Sage dargestellt.

Von

M. Grünbaum.

Unter den ZDMG. XL, 412 mitgetheilten Sprüchen von indischen Weisen steht der Spruch über die vier Eigenschaften des Weines (Text p. 425, Z. 5 fg.) allem Anscheine nach in Zusammenhang mit der von Goldziher (ZDMG. XXIV, 209, Note 2) erwähnten Legende bei Damiri oder mit einer andren ähnlichen Erzählung. Bei Damiri (s. v. طاوس, ed. Bulak II, ١٠٩) wird nämlich erzählt: Als Adam den Weinstock pflanzte, kam Iblis und schlachtete über demselben einen Pfau, dessen Blut der Boden trank; als sich die Blätter zeigten, schlachtete er einen Affen, als die Frucht zum Vorschein kam, einen Löwen, und als sie gereift war, ein Schwein. Der Weinstock trank so das Blut dieser vier Thiere und so zeigen sich die verschiednen Eigenschaften derselben in den einzelnen Phasen des Weintrinkers. Zuerst geht er gravitätisch einher, seine Farbe ist schön und glänzend wie die des Pfauen (يزهو لونه ويحسن, ähnlich ܕܡܨܡܚ: ܡܨܐ: ܐܦܘܗܝ ܘܐܪ̈ܓܘܢܘܬܗ l. c. Z. 6). Fängt er an, berauscht zu werden, so beginnt er zu scherzen, zu hüpfen und die Hände aneinander zu schlagen — gleich einem Affen. Wird der Rausch stärker, so zeigt sich die Eigenschaft des Löwen (الصفة الاسدية) darin, dass er Streit anfängt, Schaden stiftet und allerlei unnütze und unsinnige Handlungen begeht. Alsdann (wenn die Trunkenheit den höchsten Grad erreicht hat) gleicht er dem Schweine, er wälzt sich (im Kothe), darauf folgt Erschlaffung und Schläfrigkeit.

Auf eine ähnliche Sage bezieht sich wahrscheinlich auch eine Stelle Mas'ûdî's (Pariser Ausg. II, 92). Nach Erwähnung einer orientalischen Sage über den Ursprung des Weines fährt Mas'ûdî *fort:* Man sagt auch, Noah sei es gewesen, der den ersten Wein-

stock pflanzte; das Nähere über die Art und Weise wie Iblis ihm denselben entwendete als er aus der Arche ging werde ich — إن شاء الله — in den Büchern der Ursprünge (كتب المبتدا) oder in einer andern Schrift erzählen.

In der von Goldziher a. a. O. erwähnten Stelle des Midrasch (Gen. r. s. 36) sagt der Dämon zu Noah, er wolle an der Pflanzung des Weinstocks Theil nehmen, weit mehr Aehnlichkeit mit der Erzählung bei Damiri hat aber eine Stelle des Midrasch Tanchuma (d. h. des längst gedruckten, nicht des vor Kurzem von Buber edirten) zu Gen. 9, 20, woselbst erzählt wird: Als Noah im Begriffe war, einen Weinstock zu pflanzen, gesellte sich der Satan zu ihm und fragte ihn: Was pflanzest du da? Einen Weinstock, erwiederte Noah. „Und welchen Nutzen gewährt dieser?“ „Seine Frucht ist süss, sowohl frisch als auch getrocknet, und man macht daraus Wein, der die Herzen der Menschen erfreut, wie es heisst (Ps. 104, 15): Und Wein der fröhlich macht das Herz des Menschen“. Darauf sagte Satan zu Noah: Wir wollen uns Beide bei dem Weinstocke betheiligen. Ich bin es zufrieden, antwortete Noah. Was that nun Satan? Er brachte ein Lamm herbei und tödtete es bei dem Weinstocke, dasselbe that er mit einem Löwen, dann mit einem Schwein und zuletzt mit einem Affen. Als er diese vier Thiere getödtet hatte, besprengte er mit ihrem Blute den Weinstock, den er auf diese Weise tränkte. Er wollte damit dem Noah andeuten, dass der Mensch, so lange er keinen Wein trinkt, unschuldig ist wie ein Lamm, wie ein Schaf, das vor seinem Scherer verstummt (nach Jes. 53, 7). Trinkt er Wein, aber mässig, so ist er stark wie ein Löwe und denkt, Keiner komme ihm gleich. Trinkt er mehr als sich gebührt, so wird er wie ein Schwein, das sich im Kothe wälzt. Ist er betrunken, so gleicht er einem Affen, er hüpft, springt und scherzt, führt unziemliche Reden und weiss nicht was er thut. Aehnlich erging es dem Noah, den doch die h. Schrift einen frommen Mann nennt, um wie vielmehr andren Menschen. Diese Erzählung wird ihrem Hauptinhalte nach, aber aus späteren jüdischen Schriften, auch bei Fabricius (Cod. pseudep. V. T. 2. ed. I, 274 Note) angeführt.

Eine ähnliche Stelle aus dem Midrasch אבכיר wird im Jalkut zu Gen. 9, 20 (§ 61) mitgetheilt; hier sind es aber nur drei Thiere: Schaf, Löwe, Schwein.

Im Schalscheleth hakabbalah des Gedalja Ibn Jachja (ed. Ven. 92 b) wird erzählt: Noah sah einst, wie ein Ziegenbock unreife Trauben — die man auf Italienisch למברוסקי (lambruschi oder lambrusche) nennt — ass und darauf berauscht und fröhlich ward. Noah nahm nun die Wurzeln, wusch sie mit dem Blute eines Löwen, eines Schweines, eines Lammes und eines Affen, pflanzte sie, und als sie süsse Trauben hervorgebracht hatten, trank er den Saft derselben und wurde trunken.

Diese Erzählung ist einem nichtjüdischen Buche entnommen. Ibn Jachja erwähnt nämlich (4 b) unter den von ihm benutzten nichtjüdischen Schriften auch die Chronik des Fra Giacomo Filippo di Bergamo, womit ohne Zweifel das „Supplementum chronicorum a venerando patre Jacobo Philippo Bergomate“ gemeint ist. In diesem Buche (von dem auch italienische Uebersetzungen existiren) wird (ed. 1535, fol. 9 b) von Noah erzählt: Cumque (ut plerique ajunt) caprarum hyrcum in Coricum Ciliciae provinciae montem ad pascua emisisset, ibidem labruscas comedens e vestigio inebriatus est. Quamobrem caetera animantia cornibus petere coepit. Quo comperto Noe protinus labruscae virtutem agnoscens ipsam statim sanguine leonis, porci, agni et simiae inseruit. Per hoc (forte nescius) declarans praedictorum quatuor animalium in vino madefactis, quandam futuram significare voluisse significationem seu potius similitudinem. At labrusca ab ipso Noe in vineam bonam inserta optimum vinum protulit [1]). Darauf folgt die kurze Erzählung von Noah's Trunkenheit und Entblössung.

---

1) Dem Supplementum chronicorum (f. 8 b) ist es auch entnommen, wenn es im Schalscheleth hakabbalah von Noah ferner heisst (92 b): Man sagt, Noah habe seine Zeitgenossen fortwährend ermahnt, sich zu bessern, dass sie aber nicht auf ihn hörten und dass er, aus Furcht, sie möchten ihn mit seiner Frau und seinen Kindern umbringen, aus jenem Lande entfloh, worauf Gott ihm befahl, die Arche zu bauen. Zu Andrem finden sich in andren nichtjüdischen Schriften Parallelstellen. So sagt Ibn Jachjah ferner von Noah (92 b, 93 a): Man sagt, dass Noah auch ייאנו (Jano, d. i. Janus nach der italienischen Benennung) genannt werde, von יַיִן und dass er später von Armenien nach Italien gezogen sei. Bei Fabricius (l. c. I, 247 und Note) heisst es, dass Noah nach Italien wanderte und von den Lateinern Janus genannt wurde; ferner wird (p. 250) unter den Namen, welche Noah bei den Heiden hatte, auch Janus erwähnt, welche Benennung, ebenso wie Oenotrius von *οἶνος*, von יַיִן abzuleiten sei; dieselbe Herleitung findet sich auch bei Heidegger (Historia s. patriarcharum, ed. 1729, I, 372. 375). Wenn ferner bei Ibn Jachjah (92 b) unter den Namen der Frau Noah's auch טיציאה erwähnt wird, sowie אשתה, von אֵשׁ und אריציא von אֶרֶץ, so erinnern diese Namen an Tithea, *Τιτθή*, Aretia sowie an das Noria (von *νουρά*, d. i. aram. נורא, Feuer) und Pyrrha der Gnostiker bei Epiphanius (Fabricius I, 246, 271 fg., 274 fg.). Wenn es ferner bei Ibn Jachjah (93 a) mit Bezug auf Sem, dem Sohne Noah's heisst: Manche sagen, שם sei eine und dieselbe Person mit מלכי־צדק und dass er den Bau Jerusalem's begonnen habe, so ist das eine Verschmelzung jüdischer und nichtjüdischer Sagen. In den jüdischen Schriften wird Sem mit Melchisedek identifizirt (nach dem Brauch der Hagadah, nur Einmal oder gar nicht genannte Personen mit bereits bekannten zu identifiziren), so im M. Tanchuma ed. Buber I, 38 a und — nach dem Talmud (Nedarim 32 b) — bei Raschi und im jerus. Targum (I und II) zu Gen. 14, 18, welche Identifizirung auch Hieronymus in den Quaestiones hebr. zu Gen. 14, 18 (ed, Vall. III, 328) und in seinen Briefen (ep. 73 ad Evangelum I, 444 ed. Vall.) erwähnt. Ferner wird (Bereschith R. s. 43 und Midrasch לקח טוב ed. Buber I, 33 a) מלכי־צדק *mit* אדני־צדק (König von Jerusalem Jos. 10, 1. 3) verglichen und צדק auf

Die Erwähnung des wilden Weinstocks erinnert an die Form, unter welcher dieselbe Erzählung in den Gestis Romanorum (No. 159, ed. Ad. Keller p. 78. ed. Österley p. 539) vorkommt. Hier heisst es, Josephus in seinem Buche von den Ursachen der natürlichen Dinge erzähle, dass Noah einen wilden Weinstock fand, den man Labrusca nennt, weil er an den Rändern (labra) des Landes und der Wege wächst. Da derselbe aber bitter war, so nahm Noah das Blut eines Löwen, eines Lammes, eines Schweines und eines Affen; dieses Blut mischte er mit Erde und machte so eine Art Dünger, den er an die Wurzeln legte. Der daraus entstandne Wein war nun süss, Noah trank davon, ward berauscht, und da er entblösst da lag, wurde er von seinem jüngeren Sohne verspottet. Er sagte hierauf zu seinen Söhnen, er habe das Blut der verschiednen Thiere hinzugethan, um die Menschen zu belehren. Darauf folgt die „Moralisatio", welche nicht sowohl die verschiednen Grade des Berauschtseins als vielmehr die verschiedenartigen Wirkungen erwähnt, welche der Wein bei den Menschen (je nach der Verschiedenheit ihres Temperaments) hervorbringt, indem die einen durch den Genuss desselben zu Löwen, die andren zu Schweinen, wieder andre zu Lämmern oder, je nachdem, zu Affen werden. Dabei wird die täppische Nachahmungssucht des Affen hervorgehoben, welche die Menschen benutzen, um ihn — durch bleierne Schuhe — zu fangen.

Ganz ähnlich — nur kürzer — findet sich dieselbe Erzählung in Pauli's „Schimpf und Ernst" (ed. Österley, No. 244, p. 161 fg.);

Jerusalem bezogen (nach Jes. 1, 21), wie an einer andren Stelle (Ber. R. s. 56 zu Gen. 22, 14) das שלם Gen. 14, 18 mit dem שלם Ps. 76, 3 identifizirt und ebenfalls auf Jerusalem bezogen wird.

Dass Sem und Melchisedek eine und dieselbe Person seien wird von Epiphanius (bei Heidegger II, 27) als Meinung der Samaritaner erwähnt. Bei Suidas s. v. *Μελχισεδέκ* und bei andren von Heidegger (II, 28. 40) und Fabricius (I, 320. 375) angeführten Autoren heisst es, Melchisedek habe Salem erbaut, welcher Name gleichbedeutend sei mit *εἰρήνης πόλις* oder *Εἰρηνόπολις*. Suidas sagt ferner, *Σαλήμ* sei später, durch Hinzufügung von *ἱεροῦ*, in *Ἱερουσαλήμ* verwandelt worden. Cedrenus, der ebenfalls angeführt wird, sagt nur (ed. Bonn I. 49), dass *Μελχισεδεκ* — d. i. *Μελχί, βασιλεύς* und *Σεδέκ δικαιοσύνη* — in Jerusalem geherrscht habe und dass dieser Name, mit Verwandlung von B in R, zusammengesetzt sei aus dem früheren Namen *Ιεβοῦς* (יבוס) und *Σαλήμ*, das „Friede" bedeute. Als Erbauer von Jerusalem wird Melchisedek auch bei Abûlfaraǵ (Hist. dyn. p. 15) genannt — ... بنى ثم مدينة اسمها اورشليم اى قرية السلام ولذلك يسمى هو ايضا مليخ شليم اى ملك السلام.

Diese Stelle gehört übrigens einem andren Sagenkreise an, wonach Sem und Melchisedek nach dem „Mittelpunkt der Erde" (Golgatha) wandern, um dort Adam zu bestatten, so bei Eutychius (Annal. p. 45. 49), im Morgenl. Adamsbuch (Ewald's Jahrbücher, V, 109. 112 fg.) und in der „Schatzhöhle" (ed. Bezold p. 26 fg.).

auch hier äussert sich die Wirkung des Weines bei dem Einen so, bei dem Andren anders, also bei verschiednen Menschen in verschiedner Weise. Österley führt in den Noten zu den Gestis Romanorum und zu Pauli noch andre Schriften an, in denen derselbe Gegenstand behandelt wird; zu diesen kann man auch Scheible's „Schaltjahr" (I, 179) zählen, nur ist es hier ein Bär statt des Löwen und statt des Blutes ist es der Mist der vier Thiere, womit der Weinstock gedüngt wird.

Dieselbe Sage kehrt in andrer Form in dem folgenden neugriechischen Märchen wieder, das C. Wachsmuth (Das alte Griechenland im neuen, p. 24) nach J. G. v. Hahn (Griechische und albanesische Märchen, II, 76) mittheilt.

Als Dionysius (ein Heiliger, der an die Stelle des alten Dionysos getreten, wie z. B. auch Elias mit seinem feurigen Wagen die Stelle des Helios oder Ilios einnimmt) noch klein war, machte er eine Reise durch Hellas, um nach Naxia (Naxos) zu gehen. Unterwegs setzte er sich, da er sehr müde war, auf einen Stein, um auszuruhen. Da sah er ein Pflänzchen aus dem Boden hervorspriessen, das er so schön fand, dass er beschloss, es mitzunehmen und anderswohin zu verpflanzen. Er grub es aus und trug es mit sich fort; da aber die Sonne sehr heiss schien, fürchtete er, dass es verdorren werde, bevor er nach Naxia komme; da fand er ein Vogelbein, in dieses steckte er das Pflänzchen und ging weiter. Allein in seiner gesegneten Hand wuchs das Pflänzchen so rasch, dass es bald oben und unten aus dem Knochen herausragte und er fürchtete wieder, dass es verdorre; da fand er ein Löwenbein, das dicker war als das Vogelbein und er steckte das Vogelbein mit dem Pflänzchen in dasselbe. Aber bald wuchs das Pflänzchen auch aus dem Löwenbein heraus, da fand er ein Eselsbein, das noch dicker war als das Löwenbein und er steckte das Pflänzchen mit dem Vogel- und Löwenbein in das Eselsbein und so kam er auf Naxia an. Als er nun das Pflänzchen pflanzen wollte, fand er, dass sich die Wurzeln um das Vogel-, Löwen- und Eselsbein fest geschlungen hatten; da er es also nicht herausnehmen konnte, ohne die Wurzeln zu beschädigen, pflanzte er es ein sowie es eben war, und schnell wuchs das Pflänzchen empor und trug zu seiner Freude die schönsten Trauben, aus welchen er sogleich den ersten Wein bereitete und den Menschen zu trinken gab. Aber welch Wunder sah er! Als die Menschen davon tranken, sangen sie wie die Vögelein, wenn sie mehr tranken, wurden sie stark wie die Löwen, und wenn noch mehr, wurden sie wie die Esel.

Diese Legende enthält, wie es scheint, zugleich eine dunkle Erinnrung an die mehrfach behandelte Sage von der Fahrt des Dionysos nach Naxos mit den dabei vorgekommnen Metamorphosen (Preller, griech. Mythologie, I[3], 562), welche Sage — wie in Ersch und Grubers Encyclopädie s. v. Dionysos (p. 371) bemerkt wird — zu den naxischen Volkssagen gehörte.

Ueber die Grammatik Kâtantra.

Von

O. Böhtlingk.

Kathâsaritsâgara 6, 109 fgg. wird erzählt, dass der Fürst Sâtavâhana eines Tages mit seinen Frauen sich in einem Teiche badete und sein Vergnügen daran fand sie mit Wasser zu bespritzen. Eine dieser Frauen, von dem Spiele ermüdet, ruft dem Fürsten zu मोदकैर्देव परिताडय माम् „belästige mich, o Fürst, nicht mit Wasser“. Der Fürst missversteht die Worte मोदकैः und lässt alsbald Confect (मोदक) herbeibringen. Die Frau lacht auf und führt dem Fürsten zu Gemüthe, dass er die einfachen Regeln des Saṁdhi nicht kenne. Darob verfällt der Gemahl in Schwermuth. Der kluge Çarvavarman erräth, dass das Bewusstsein der Unwissenheit die Ursache der Schwermuth sei und erbietet sich dem Fürsten in sechs Monaten die Grammatik beizubringen, während man auf das Studium derselben in der Regel zwölf Jahre zu verwenden pflegt. Dieses leichtsinnig gegebene Versprechen fängt an ihn zu gereuen, und er klagt der Frau seine Noth. Diese räth ihm den Gott Kumâra um Hülfe anzugehen. Durch Kasteiungen aller Art gewinnt Çarvavarman die Gunst des Gottes. Dieser erscheint ihm leibhaftig, und die Göttin der Beredsamkeit lässt sich in seinem Munde nieder. Alles dieses berichtet Çarvavarman dem Fürsten und fährt dann fort (7, 10 fgg.) „Darauf liess Kumâra das Sûtra सिद्धो वर्णसमाम्नायः (das erste Sûtra des Kâtantra) erschallen [1]. Ich errieth [2]) das folgende und sprach es, in Folge des beim Menschen so häufig angetroffenen Leichtsinns, selbst aus. Da sagte zu mir der Gott „Wenn du es nicht selbst ausgesprochen hättest, würde dieses Lehrbuch Pâṇini's Grammatik zu Schanden gemacht haben. Jetzt wird es wegen seines geringen Umfanges Kâtantra und nach dem Schweife (कलाप) meines Reitthiers (eines Pfauen) auch Kâlâpaka heissen. Nach diesen Worten verkündete der Gott dieses neue und kurze Lehrbuch“.

---

1) उदैरयत् zu lesen.

2) अभ्युह्य zu lesen.

Dieses ist vielleicht die früheste (Anfang des 12. Jahrh. n. Chr.) Erwähnung des Kâtantra); seine Abfassungszeit ist nach der Märchensammlung in den Anfang des 2. Jahrhunders n. Chr. zu setzen. Çarvavarman gilt bei den späteren Commentatoren des Werkes für einen Erklärer der Sûtra, für den Verfasser der Vṛtti, und unter Kâtantra versteht man nicht bloss die Sûtra, sondern auch diese Vṛtti, und wohl mit Recht, da wir aus den 1401 Sûtra ohne Hülfe der Vṛtti nicht die Grammatik der Sprache zu erlernen vermögen. So sind, um nur ein Beispiel anzuführen, die Personalendungen der verschiedenen Tempora und Modi, nicht in den Sûtra, sondern erst in der Vṛtti verzeichnet. Dass diese beiden Theile unzertrennlich zu einander gehören, ersieht man unter Anderem auch daraus, dass 4, 6, 54 die Bedeutung des ष् in einem Suffix erklärt wird, während ein solches Suffix in den Sûtra gar nicht vorkommt, sondern nur in der Vṛtti zu 4, 1, 37. Sollten diese Erscheinungen uns nicht berechtigen, Çarvavarman auch für den Verfasser der Sûtra zu halten?

Die uns hier beschäftigende Grammatik ist in der Bibliotheca indica unter dem Titel „The Kâtantra, with the Commentary of Durgasiṁha. Edited, with Notes and Indexes, by Julius Eggeling“ gedruckt worden. Von den versprochenen Indices ist nur das alphabetische Verzeichniss der Sûtra bis यह्व erschienen. Seit dem Jahre 1878 warten wir vergebens auf die Vollendung des Werkes.

Das Werk beginnt mit der Ueberschrift: अथ श्रीदुर्गसिंहविरचितवृत्तिसहितं कातन्त्रम्. Darauf folgt गणेशाय नमः und folgender Çloka:

देवदेवं प्रणम्यादौ सर्वज्ञं सर्वदर्शिनम् ।
कातन्त्रस्य प्रवक्ष्यामि व्याख्यानं शार्ववर्मिकम् ॥

Was in dieser Vṛtti dem Çarvavarman und was dem Durgasiṁha angehört, wird uns hoffentlich Eggeling einmal sagen. Zu der Kâtantravṛtti hat derselbe Durgasiṁha noch eine Ṭîkâ verfasst, aus der Eggeling in den „Notes“ Auszüge mittheilt.

Das Kâtantra zerfällt in vier Hauptabschnitte, der 1. behandelt den Saṁdhi, der 2. das Nomen, der 3. das Verbum finitum, der 4. die kṛt-Suffixe. Der 2. Abschnitt hat vier Unterabtheilungen: die Declination, die Lehre von den Kâraka, die Composita und die taddhita-Suffixe [2]). Wir haben hier also, wie wir sehen, eine systematisch angelegte Grammatik, an die wir jedoch keine zu strengen

1) Nach Bühler soll das Kâtantra vom 12. Jahrh. an vielfach commentirt worden sein; vgl. Weber, Lit.[2] S. 336.

2) Das Wort तद्धित erscheint erst im Commentar.

Anforderungen machen dürfen. Ein europäischer Grammatiker würde manche Regel an eine andere Stelle gesetzt haben, so z. B. den das Verbum finitum betreffenden Saṁdhi nicht im 3., sondern im 1. Abschnitte behandeln.

Zu Grunde liegen dem Kâtantra die Sûtra Pâṇini's, die häufig genug Wort für Wort hier aufgenommen werden. Die vedische Sprache [1]) und die Accente werden nicht berücksichtigt. Auch die Terminologie stimmt zum grossen Theil mit der von Pâṇini gebrauchten überein oder basirt auf einem Sûtra Pâṇini's. Hierher gehören: **अधिकरण** 2, 4, 11 [2]); **अनुनासिक** 1, 1, 13; **अनुस्वार** 1, 1, 19; **अन्त** Endlaut; **अपादान** 2, 4, 8; **अपृक्त** 4, 1, 34; **अभ्यस्त** 3, 3. 5; **अभ्यास** 3, 3, 4; **अव्यय** 2, 2, 64. 4, 4; **अव्ययीभाव** 2, 4, 1. 5, 14; **आत्मनेपद** (abgekürzt **आत्मने** 3, 1, 2. 2, 29) 3, 2, 40; **आदिकर्मन्** 4, 1, 17; **आदेश** 3, 4, 51. 6, 25; **उत्तम** 3, 1, 3; **उपधा** 2, 1, 11; **उपपद** 4, 2, 2; **उपसर्ग** 4, 1, 25; **उपश्लिष्ट, अनुप°** 3, 4, 71; **ओष्ठ्य** 3, 5, 43; **करण** 2, 4, 12; **कर्तृ** 2, 4, 14; **कर्मकर्तृ** 3, 2, 41; **कर्मधारय** 2, 5, 5; **कर्मन्** 2, 4, 13. 3, 2, 30; (**एककर्मक** dasselbe Object habend 4, 6, 32;) **कर्मप्रवचनीय** 2, 4, 23; **कारक** 4, 5, 4; **कृत्** 4, 2, 7 fgg.; **कृत्य** 4, 2, 46; **गुण** 3, 8, 34; (**गुणिन्** Guṇa enthaltend und — erfordernd 3, 4, 54. 5, 8. 6, 84. 4, 1, 9;) **गुरुमत्** 3, 2, 19; **चतुर्थी** 2, 3, 1; **तत्पुरुष** 2, 5, 7; **तृतीया** 2, 1, 7. 4, 2; **तृतीयासमास** 2, 1, 34; **दीर्घ** 1, 1, 6; **द्वंद्व** 2, 5, 11; **द्विगु** 2, 5, 6; **द्वितीया** 2, 3, 1; **द्विर्वचन** 3, 3, 1; **द्विवचन** 1, 3, 2; **धातु** 3, 1, 9. 2, 16; **नदी** 2, 1, 9; **नपुंसक** 2, 1, 4; **निपात** 1, 3, 1; **निष्ठा** 4, 1. 84; **पञ्चमी** 2, 4, 1; **पद** 1. 1, 20; **परस्मैपद** (abgekürzt **परस्मै** 3, 2, 23) 3, 1, 1; **पुंस्** 2, 2, 14; **पूरण, पूरणी** 2, 6. 16. 5, 18; **प्रत्यय** 3, 2, 1; **प्रथम** 3, 1, 3; **बहुवचन** 1, 3, 3; **बहुव्रीहि** 2, 5, 9; **भविष्यत्** 3, 1, 15; **भाव** 2, 4, 28. 34. 3, 2, 30. 4, 1, 17; **भूत** 3, 1, 14; **मध्यम** 3, 1, 3; **लघु** 3. 2, 13. 3, 36; **लिङ्ग** 2, 5, 15; **लोप** 1, 2, 1; (**लुप्त** 2, 3, 58; **लोप्य** 1, 2, 8;) **वर्ण** (stets in Verbindung mit einem kurzen Vocal, der in diesem Falle auch die

---

1) **मन्त्रे** finde ich nur 4, 3, 65.

2) Hier und in der Folge führe ich nur die Hauptstellen an.

Länge einschliesst) 1, 2, 2 fgg.; विभक्ति (nicht Personalendung) 2, 1, 2. 6, 24 fgg.; विभाषा (im Instr.) 2, 5, 26; विराम 2, 3, 44; विसर्जनीय (daneben auch विसृष्ट 2, 5, 29. 3, 8, 2) 1, 1, 16; वृद्धि 3, 8, 35; षष्ठी 2, 3, 1; संयोग 2, 2, 59; संज्ञा 2, 5, 19; सप्तमी 2, 4, 2; समास 2, 2, 52; संप्रदान 2, 4, 10; संप्रसारण 3, 4, 1. 8, 33; संबुद्धि 2, 1. 5; सर्वनामन् (सार्वनामिक 2, 1, 33) 2, 1, 25; सवर्ण 1, 1, 4; सार्वधातुक 3, 1. 34. 4, 1, 5; स्वामिन् 2, 3, 17; हेतु 2, 4, 15; ह्रस्व 1, 1, 5.

नामन् Nomen 2, 5. 1. 4, 2, 3 und आख्यात Verbum finitum 2, 6, 40 erscheinen schon bei Jâska. Pâṇini verwendet sie nicht, kennt sie aber in dieser Bedeutung. Ebenso verhält es sich mit जिह्वामूलीय der Hauch vor क् und ख् 1, 1, 17.

Von Pâṇini nicht gebrauchte, aber aus den Prâtiçâkhja und anderen älteren Werken bekannte termini technici sind: अक्षर Laut (अनेकाक्षर mehr als einsilbig 2, 2, 59) 2, 5, 23; अघोष ein tonloser Consonant 1, 1, 11; अद्यतनी Aorist 3, 1, 22. 28; अनुबन्ध stummer Laut, stumme Silbe 2, 1, 6. 6, 42; अनुषङ्ग der einem Consonanten vorangehende Nasal 2, 1, 12; अनुषङ्गिन् mit einem solchen Nasal versehen 4, 1, 13; अन्तःस्था Halbvocal 1, 1, 14. 3, 4, 1; आगम Augment 2, 1, 6. 3, 3, 29; उपध्मानीय der Hauch vor प् und फ् 1, 1, 18; ऊष्मन् die Sibilanten und ह् 1, 1, 15; एकत्व Singular 2, 3, 3; °कार Laut häufig; कारित Causativum 3, 2, 9 fg. 26. 4, 13; घोषवन्त् ein tönender Consonant 1, 1, 12. 5, 8, 11; चतुर्थ der vierte Laut einer Consonantengruppe, eine tönende Aspirata 1, 4, 4; तृतीय der dritte Laut einer Consonantengruppe, eine tönende Media 1, 4, 1; द्वितीय der zweite Laut einer Consonantengruppe, eine tonlose Aspirata 1, 1, 11; द्वित्व Dual 2, 3, 2; द्विर्भाव Verdoppelung eines Consonanten 1, 5, 18; द्विस् dass. 3, 8, 10; नामिन् alle Vocale mit Ausnahme von अ und आ 1, 1, 7; पञ्चम der fünfte Laut einer Consonantengruppe, ein Nasal

1, 4, 2; परोक्षा Perfectum 3, 1, 13. 29; प्रथम der erste Laut einer Consonantengruppe, eine tonlose Tenuis 1, 1, 11; बहुत्व Plural 2, 1, 19; भविष्यन्ती das 1. Futurum 3, 1, 15. 32; रेफ der Laut र् 2, 3, 63; वर्ग Consonantengruppe (क° Guttural u. s. w.) 1, 1, 10. 2, 3, 48. 4, 46. 3, 3, 13; वर्णसमाम्नाय Alphabet 1, 1, 3; विकरण Präsenscharakter 3, 2, 32. 4, 92; विकार 2, 4, 47; व्यञ्जन Consonant 1, 1, 9; शब्द Silbe 3, 2, 13. 14. 36; श्वस्तनी das 2. Futurum 3, 1, 15. 30; संधि 1, 5, 16; संध्यक्षर Diphthong 1, 1, 8; स्वर Vocal 1, 1, 2.

Dem Kâtantra eigenthümlich sind: अग्नि ein Nominalstamm auf इ und उ (= घि bei Pâṇini) 2, 1, 8; आशिस् Precativ 3, 1, 15. 31; क्रियातिपत्ति (vgl. Pâṇini 3, 3, 139) Conditionalis 3, 1, 33; चेक्रीयित Intensivum 3, 2, 14. 43; दा die verschiedenen Wurzeln दा und धा mit Ausnahme von दाप् (घु bei Pâṇini) 3, 1, 8; द्विवाचिन् ein Suffix des Duals 2, 3, 7; पञ्चमी Imperativ 3, 1, 18. 26; लिङ्ग Nominalstamm (auch in Kâtjâjana's Pâli-Grammatik) 2, 1, 1; वर्तमाना Präsens 3, 1, 11. 24; श्रद्धा ein Femininum auf आ 2, 1, 10; सप्तमी Potential 3, 1, 20. 25; समान ein einfacher Vocal, kurz oder lang (= समानाक्षर der Prâtiçâkhja) 1, 1, 3; ह्यस्तनी Imperfect 3, 1, 23. 27.

Ich komme jetzt zu den Suffixen und anderen grammatischen Elementen. Auch hier zeigt sich die Abhängigkeit von Pâṇini, obgleich auch neue, diesem unbekannte sich finden. Vieles ist ohne Hülfe Pâṇini's gar nicht zu verstehen. Da das Kâtantra die Accente nicht berücksichtigt, sind selbstverständlich die dieselben anzeigenden stummen Laute weggeblieben; hier und da haben sich jedoch einige erhalten, z. B. das ल् in घल्. Bei den Augmenten findet in der Bezeichnung keine Unterscheidung zwischen vorn und hinten antretenden Statt; das consonantische Augment hat ein उ nach sich. Consonantisch auslautende Elemente fügen in der Regel ein इ an; dieses tritt auch an consonantisch auslautende Wurzeln an. Statt dessen finden wir aber auch अ, oder die Wurzel erscheint in der

3. Sg. Praes. Inconsequenzen aller Art findet man in Menge. Beachtenswerth ist, dass die auf त् und स् auslautenden Suffixe, die in den starken Casus und im Femininum nach Pâṇini einen Nasal vorschlagen, im Kâtantra diesen Nasal schon im Suffix haben. Ich gebe hier ein alphabetisches Verzeichniss der in den Sûtra vorkommenden grammatischen Elemente, scheide aber diejenigen aus, die in der gegebenen Form wirklich an den Stamm antreten. Die Bedeutung eines stummen Lautes findet man unter diesem Laute, wenn sie in den Sûtra überhaupt angegeben wird. Mehrere stumme Laute finden nur bei Pâṇini eine Erklärung. Ich führe nicht alle Stellen an, sondern nur eine Auswahl derselben.

अक् kṛt **अ** 4, 2, 60. 5, 65.

अङ् kṛt **अ** 4, 5, 82.

अच् kṛt **अ** 4, 2, 48. 3, 11. 5, 66.

अट् 1) 1. und 3. Sg. Perf. 3, 5, 27. 41. — 2) Augment **अ** 3, 6, 94. 8, 16.

अण् 1) Aoristcharakter **अ** 3, 2, 27. 4, 48. 6, 11. — 2) kṛt **अ** 4, 3, 1. — 3) taddh. **अ** 2, 6, 1.

अत् kurzes **अ** 2, 6, 41. 3, 3, 37.

अन् Präsenscharakter **अ** 3, 2, 32. 4, 73. 5, 3. Erfordert keinen Guṇa nach den Wurzeln der 6. Klasse 3, 5, 25. 5, 9.

अनिट् kein Augment **इ** (**इट्**) erhaltend 3, 2, 25. 5, 9.

अन्ति die Silbe (im Auslaut) **अन्त्**. Wann **न्** ausfällt 2, 2, 29. 3, 5, 38.

अन्तुन् kṛt **अन्त्** 4, 3, 95. Vgl. **अन्ति** und 2, 4, 50.

अन्सि = **अन्स्** (**अंस्**) 2, 4, 50.

अर्वन्ति = **अर्वन्त्** 2, 3, 22.

अल् kṛt **अ** 4, 1, 83. 5, 81.

आङ् die Präposition **आ** 4, 1, 26.

आत् langes **आ**. Seine Bedeutung als Anubandha bei Wurzeln 4, 6, 91.

आनश् kṛt **आन** 4, 4, 2.

आयनण् taddh. **आयन** 2, 6, 3.

आयि die Silbe **आय्** und Denominativsuffix **आय्** 3, 2, 8. 44. 4, 68. 70. 72. 6, 20.

इ nach Consonanten bedeutungslos.

इकण् taddh. **इक** 2, 6, 8.

इच् Aoristcharakter **इ** in der 3. Sg. Pass. 3, 2, 29. 4, 32.

इञ् kṛt **इ** 4, 5, 90.

इट् Augment (Bindevocal) **इ** 3, 4, 28. 7, 1 fgg. 4, 6, 76 fgg.

इण् taddh. **इ** 2, 6, 5.

इत् kurzes **इ** 3, 3, 24. Bedeutung desselben als Anubandha bei Wurzeln 3, 6, 1.

इनन् (v. l. **इनण्**) kṛt **इन** 4, 4, 63.

इन् Verbalstämme (Causat. u. s. w.)

4, 1. 8. 4. 2. 10. Vgl. 2, 4, 50 und अग्नि.

शस् Endung अस् des Acc. Pl. 2. 1. 4.

शानच् kṛt आन 4. 4. 8.

शि Endung इ des Nom. und Acc. Pl. neutr. 2, 2, 10.

शिट् die Sibilanten und ह् 3. 2. 25. 3. 10. 8. 9. 32.

ष्, seine Bedeutung als Anubandha bei Wurzeln 4. 5. 82.

षाक kṛt आक 4, 4, 35.

ष्ट्रन् kṛt त्र 4, 4. 60.

सक् kṛt स 4, 3, 75.

सक् Aoristcharakter स 3, 2, 25.

सण mit dem Anubandha ण् versehen 2, 6, 49.

सन् Desiderativcharakter स 3. 2. 2.

सनु mit dem Augment न् versehen 2. 2, 15.

ससु mit dem Augment स् versehen 2. 1. 43.

सि Endung स् des Nom. Sg. 2. 1. 5. 37.

सिच् Aoristcharakter स् 3, 2. 24. Dafür लुक् substituirt 3. 4, 93. 7. 34.

सु Augment स् 2, 1, 29.

सुट् desgl. 3, 7. 37. 38.

सेट् mit dem Bindevocal इ versehen 3. 4, 52.

सेड्ढ dass. 2, 2, 46.

स्नुक् kṛt स्नु 4. 4, 19.

Die paar Druckfehler, die ich bemerkt habe, lasse ich hier folgen: 2. 2, 46 मेड्ढ्वापि st. मेड्ढ्वापि: 2, 3. 1 षष्टी st. षष्ठी: 2, 3, 60 तुतीयः st. तृतीयः: 2, 4, 52 im Comm. Z. 4 चतिस्रद्वः st. चतिस्रद्वः: 3, 7, 30 am Ende °र्वात् st. °र्हात्.

Das Wenige, was ich über das Kâtantra mittheile, wird vielleicht diesem oder jenem Leser desselben zu Statten kommen. Ich gebe aber noch immer nicht die Hoffnung auf, dass Eggeling über Kurz oder Lang das begonnene Werk zu Ende führen und damit meinen Artikel der Vergessenheit übergeben wird. Auch der Gaṇaratnamahodadhi ruht seit dem Jahre 1881. Bei beiden Werken sind die versprochenen Indices vom grössten Belang.

Miscellen.

Von

O. Böhtlingk.

1.

Taitt. Br. 2, 1, 2, 1 lesen wir: प्रजापतिरग्निमसृजत । तं प्रजा अन्वसृज्यन्त । तमभाग उपास्त । सो ऽस्य प्रजाभिरपाक्रामत् । तमवरुरुत्समानो ऽन्वैत् । तमवरुन्धं नाशक्नोत् । स तपो ऽतप्यत । सो ऽग्निरुपारमत । तापि वै स्य प्रजापतिरिति । स ललाटादुदमृष्ट ॥

Schwierigkeit machen nur der Acut auf der Endsilbe von उपारमत und das unbetonte तापि. Im Commentar, wo die Worte des Textes wiederholt werden, wird zu तापि वै स्य प्रजापतिरिति in einer Note bemerkt: तापी वै स प्रजापतिरिति । इति भाष्यसंमतः पाठः. Das Bhâshja zu dieser unverständlichen Stelle lautet: ततो ऽग्निस्तं दृष्ट्वा स प्रजापतिस्तप्त इत्येवं वदन्पलायनादुपरतः । Die Conjectur ist eine unglückliche, da auch तापी, abgesehen von der Unbetontheit, hier nicht erwartet wird, sondern ein Verbum finitum und zwar ein Aorist. Diesen erhalten wir, wenn wir das Interpunctionszeichen । in ऽ verwandeln. उपारमतातापि zerlegt sich in उपारमत und अतापि, und nun stimmt auch die Betonung, da अतापि am Anfange eines Satzes den Acut auf dem Augment haben muss.

2.

Praçnopanishad 6, 6 wird folgender Çloka citirt:

अरा इव रथनाभौ कला यस्मिन्प्रतिष्ठिताः ।
तं वेद्यं पुरुषं वेद यथा मा वो मृत्युः परिव्यथा (इति) ॥

Der dritte und vierte Stollen sind ohne allen Zweifel stark verdorben. Wir nehmen Anstoss an वेद्, an der Verbindung यथा मा, an zwei überschüssigen Silben und an परिव्यथाः. Die Corruptelen haben das ehrwürdige Alter von über 1000 Jahren, da sie schon Çaṁkarâk'ârja vorgelegen haben. Das Sprachliche macht ihm, wie so oft, keine Schwierigkeiten: er erklärt वेद् ohne alles Bedenken durch जानीयात् und परिव्यथाः durch परिव्यथयतु. Dieser Erklärung schliesst sich Roër's Uebersetzung genau an: „Let man know the spirit, who ought to be known, in order that death may not pain you". Aehnlich Dr. Lucian Scherman (Philosophische Hymnen aus der Rig- und Atharva-Sanhitâ, S. 66): „Diesen zu erkennenden Purusha möge man erkennen, damit euch nicht der Tod aus der Fassung bringe (umhülle?)". In einer Anmerkung hält der vorsichtige Gelehrte eine Corruption des Textes für möglich. Das in Klammern stehende, mit einem Fragezeichen versehene „umhülle" beruht auf der Vermuthung Ludwig's, dass परिव्यथाः auf व्या zurückgeführt werden könne. F. Max Müller (Sacred Books, Vol. XV, S. 284) übersetzt: „That person who is to be known, you know him, lest death should hurt you". Er fasst also वेद् als 2. Pl. Praes. (Perf.), diese lautet aber विद्. Wir erwarten aber auch hier kein Präsens, sondern, wie schon Çaṁkarâk'ârja es empfunden hat, einen Imperativ oder einen andern, diesem in der Bedeutung nahe kommenden Modus. Einen Conjunctiv der 2. Pl. Praes. erhalten wir, wenn wir in den Silben यथा die Vocale umstellen: वेदयाथ ist ein richtiger solcher Conjunctiv, der in einem alten Çloka nicht befremden darf. Die Corruptel kann sowohl dem Gesicht als auch dem Gehör ihren Ursprung verdanken. Mit dieser geringen Aenderung entfernen wir zugleich das anstössige यथा मा und die zwei überschüssigen Silben im vierten Stollen. वेद्यं im dritten Stollen, so berechtigt es auch an dieser Stelle erscheinen mag, kann nichtsdestoweniger nach meinem Dafürhalten später hinzugefügt worden sein um den dritten Stollen vollzählig zu machen, nachdem das verdorbene यथा zum vierten Stollen gezogen wurde. परिव्यथाः kann nicht richtig sein, weil hier eine 3. Sg. erwartet wird, und weil व्यथ् nicht transitive Bedeutung hat; auch würden wir hier statt des Conj. Praes. lieber einen Aorist ohne Augment sehen. वाहृति könnte für वद्विति verlesen sein; wenn ich ferner annehme, dass परि aus प्रवि entstanden sei, so würde dieses theils

auf ein Verlesen, theils auf eine Correctur (परि statt प्रि oder पवि) zurückzuführen sein. Die zweite Hälfte des Çloka würde also nach meinen Conjecturen folgenden Wortlaut haben:

तं पुरुषं वेदयाथ मा वो मृत्युः प्रविव्यथत् ॥

Wer statt des Conjunctivs hier lieber den Imperativ und statt des Activs das Medium sähe, könnte वेदयध्वं vermuthen; वेद यथा wäre alsdann kein verlesenes, sondern ein verhörtes वेदयध्वं.

3.

Der die Vocale aufzählende Vers im Ṛgveda-Prâtiçâkhja (S. 6 bei Regnier, 1, 9 bei Max Müller) lautet:

अकारर्कारावि उ ए ओ ऐ औ पदाद्यन्तयोर्ऌकारः स्वरेषु ।
आकारादीन्दीर्घरूपान्द्वितीयान् ह्रस्वेषु पञ्चस्वपि तानि सन्ति ॥

Regnier übersetzt den 3. und 4. Stollen: „Aux brèves [s'adjoignent, comme] secondes, des longues, telles qu'*â* etc. — Elles sont[, en y comprenant le *lì*, au nombre de cinq,] pour les cinq [brèves]“. Max Müller: „Zu diesen kurzen Vokalen (erkenne man) â, *rî*, î, û, *lî*, welche lang sind, als die Zweiten, die Dvitîjas. Diese langen Vokale (dîrghâ*n*i) finden sich bei fünfen“. Beide ungenau: Jeder Stollen bildet einen Satz für sich: ह्रस्वेषु ist zum 4. Satz zu ziehen, und अपि bedeutet nach पञ्चसु, wie stets nach Zahlwörtern, so v. a. „alle“. Man übersetze demnach: „आ u. s. w., die lang sind, (erkenne man) als die Zweiten; diese (Längen) finden sich bei allen fünf Kürzen“. Uvaṭa's Bemerkung अपिशब्द ऌकारस्य विकल्पार्थे ist ganz werthlos. Auf die Gefahr hin als Purist verschrien zu werden, will ich noch bemerken, dass mir द्वितीयान् verdächtig erscheint. Nirgends werden sonst die Längen als zweite Laute bezeichnet, und जानीयात् oder प्रतीयात् wäre doch wahrlich in jeglicher Beziehung hier besser am Platze.

4.

Winternitz, ein Gelehrter, auf den sein Lehrer Bühler wohl mit Stolz blicken darf, hat uns so eben mit einer hübschen Ausgabe des Âpastambîja Gṛhjasûtra beschenkt. Der Text ist wie auch der des Dharmasûtra des Âpastamba an vielen Stellen verdorben, was aber den uns schon bekannten Commentator Haradatta, auf dessen Autorität in sprachlichen Dingen ich sehr wenig gebe, nicht abhält die Corruptelen in seiner gewohnten Art zu rechtfertigen.

Hier einige Beispiele. In मर्गे 20, 12 (ich citire wie Winternitz nach Khaṇḍa und Sûtra) soll die Kürze छान्दस sein [1]); desgleichen in मासवरार्ध्ये 21, 9, obgleich wir in demselben Sûtra richtig त्र्यवरार्ध्ये finden. उद्विज्जेत् 19, 7 ist nach den Commentatoren entweder eine falsche Lesart oder eine vedische Form für उद्विज्येत्. उद्विज्जेत् mit verdoppeltem Consonanten kann ja nur durch ein nachfolgendes य erklärt werden: उद्विज्ज्येत् ist nach Pâṇini 8, 4, 47 eine erlaubte Schreibweise für उद्विज्येत्. Wenn Haradatta etwas als einen अपपाठ zu erklären bereit ist, sollte es doch auch uns gestattet sein dasselbe zu thun. 18, 11 wird für das uns ganz unbekannte und unerklärbare संपुष्क wohl संमुष्क zu lesen sein. Ich gebe noch immer nicht die Hoffnung auf, dass Bühler und seine Schüler einst in ihrem bis jetzt unerschütterlichen Glauben an Commentatoren wie Haradatta nebst Consorten wankend gemacht werden. Ich habe es nicht geläugnet und läugne es auch heute nicht, dass gute Autoren hier und da eine ungrammatische Form gebraucht haben können, aber ich verlange, dass man diese auf eine einfache, uns überzeugende Weise erkläre. Die Uebereinstimmung der Handschriften beweist sehr wenig, da sie alle auf eine gemeinschaftliche, sehr fehlerhafte Handschrift zurückgehen können, die ein mangelhaft gebildeter Schüler aus dem Gedächtniss oder wie es ihm der Lehrer vorsprach niedergeschrieben haben konnte. Zwischen dieser Quasi-Urschrift und dem Autor können viele Jahrhunderte liegen. Auf Bühler's Artikel in Bd. 40, S. 527 fgg. dieser Zeitschrift antworte ich ein anderes Mal, wenn ich besonders gut aufgelegt sein werde.

5.

Freund Weber machte mich vor einiger Zeit darauf aufmerksam, dass in Kâtjâjana's Çrautasûtra Feminina auf ई am Anfange und im Innern eines Compositums nicht selten diesen Vocal verkürzen. Diese Mittheilung veranlasste mich das Sûtra darauf hin zu untersuchen. Ich hoffte ein Gesetz zu entdecken, habe mich aber in meiner Erwartung getäuscht. Vielleicht ist ein Anderer glücklicher als ich. Um diesem die Arbeit zu erleichtern, theile ich hier das zur Lösung der Frage erforderliche Material vollständig mit.

---

1) Im Dharmas. wird मार्गे geschrieben, und auch im Gṛhjas. finden wir मार्गशीर्ष.

Verkürzt wird das ई nur in fünf Wörtern: एकादशिनि 19, 4, 6. औदुम्बरि 8, 6, 23. ससूजनि 8, 4, 21. वसतीवरि 8, 9, 7. 9, 3, 21. 12, 4, 2. 13, 4, 28. 14, 1, 13. सामिधेनि 5, 8, 33.

Unverkürzt bleibt das Femininum in einer bedeutend grösseren Anzahl von Fällen. Ich lasse die Wörter in alphabetischer Ordnung folgen: अध्यूध्नी 6, 7, 11. अनुचरी (°आतीय) 20, 2, 11. अश्वतरी 22, 2, 25. आश्वयुजी 23, 4, 4. आसन्दी 22, 6, 12. कुमारी 20, 6, 18. गायत्री 22, 11, 21. जाघनी 6, 8, 14. दृषद्वती 24, 6, 38. नदी 1, 7, 13. 15, 4, 30. पश्चाह्नी 16, 1, 4. पत्नी 3, 7, 1. 5, 4, 33. 6, 9, 14. 8, 1, 7. 8, 41. 10, 8, 10. 12, 1, 18. 2, 3. 11. 3, 21. 20, 8, 10. 22, 1, 37. 26, 4, 12. पाथी 2, 3, 29. पौर्णमासी 15, 9, 20. 24, 3, 36. 4, 21. प्रचरणी 10, 6, 17. फाल्गुनी 13, 1. 3. 15, 3, 49. 20, 1, 2. बृहती 22, 11, 25. माघी 15, 1, 6. मैत्राव-रुणी 22, 7, 30. रोहिणी 4, 7, 2. वत्सतरी 24, 5, 28. वारुणी 5, 5, 29. वैशाखी 24, 7, 1. शमी 4, 7, 22. 5, 5, 1. शामीली 18, 4, 6. सरस्वती 24, 5, 30. सिनीवाली 18, 6, 21. सौत्रामणी 8, 8, 37. स्थाली 6, 10, 36. 9, 6, 25. 25, 5, 24.

In Âpastamba's Gṛhjasûtra 1, 9 finden wir चतुर्थिप्रभृति mit der v. l. चतुर्थी°. Winternitz hat, obgleich 4 Handschriften die Länge bieten, die Lesart चतुर्थि in den Text aufgenommen, weil sie durch einen Commentar bezeugt wird.

Im alten Epos und in späteren metrisch abgefassten Werken ist die Verkürzung eines langen ई bei Femininis eine ganz gewöhnliche Erscheinung, wird aber durch das Metrum bedingt.

Wergeld im Veda.

Von

R. Roth.

Wer zu wissen verlangt, wie in den Gemeinden und Stämmen der vedischen Arier Ordnung und Friede erhalten, die Freiheit beschützt und Recht gehandhabt wurde, der wird in den gelehrten Werken A. Ludwigs und H. Zimmers nur die allgemeinen Umrisse finden, meist Dinge, die sich von selbst verstehen. Sollte aber in der That nicht mehr darüber im Veda zu lesen sein, als wir heute wissen? Sollte die ansehnliche vedische Literatur, zu welcher wir in diesem Fall auch die Brâhmaṇa füglich rechnen, uns weniger darüber sagen, als ein einziges Kapitel des Tacitus von den Germanen erzählt? Freilich sind diese Priesterschriften nicht dazu verfasst, um uns über Recht und Staat zu belehren, aber jede Schrift von einigem Umfang verrät ja eine Menge von Dingen absichtslos. Die ihren Verfasser umgebende Welt spiegelt sich ohne sein Zuthun in seinen Worten, Redewendungen, Bildern und Gleichnissen, und unsere Kunst sollte aus dem Wiederschein die Sache erkennen, welche den Schein geworfen hat. Aber allerdings kann nur ein erschöpfendes Verständniss, zu dem wir langsam und mit Mühe durchdringen, uns diese Frucht liefern.

1.

An dem Worte *çatá-dâya*, das nicht darnach aussieht, als ob es eine sonderliche Bedeutung bärge, versuche ich zu zeigen, wie sich da und dort etwas jener Art finden lässt. Eine Genie ist in Ṛv. 2, 32, 4 angerufen, dem Opferer einen Mann d. i. Sohn zu schenken, der *çatadâya* und *ukthya* ist. Dieses bedeutet einfach „rühmlich" und von jenem sagt uns Sâyaṇa, so heisse einer, der viel Geld und Gut (*dhanam*) habe oder viel verschenke. Das Hundert verflüchtigt sich in die Vielheit. Wir wundern uns freilich, dass ein so landläufiger Begriff — im Veda ist ja von Geschenk und Besitz bis zur Sättigung die Rede — nur ein einziges Mal gebraucht sei. Was im Atharvan 7, 47, 1. 48, 1 steht, ist blosse Wiederholung unserer Stelle. Aber wie sollen wir zu einer anderen Deutung gelangen? Es stehen uns nur die Wurzeln *dâ* und *day*

zu Gebote. Halten wir uns an *day*, so kommen wir etwa auf Ludwigs Erklärung: der hundertfachen Anteil hat. An was er Anteil habe, vielleicht am Gemeindegut, sagt uns niemand.

In dieser Ratlosigkeit ist uns neuerdings eine Hilfe erschienen in der Maitrâyaṇîya Saṃhitâ, der überhaupt mancher neue lexikalische Stoff abzugewinnen und deren Herausgabe ein Verdienst L. v. Schröder's und zugleich unserer Gesellschaft ist.

Dort lesen wir I, 113, 13: *vîrahâ vâ esha devânâṃ yo 'gnim utsâdayati, çatadâyo vîro, yad etâḥ çatâksharâḥ panktayo bhavanti vîraṃ vâvaitad devânâm avadayate* d. h. einen Männermord unter (an) den Göttern begeht, wer das Feuer (den Agni) vertilgt (auslöscht). Nun ist die Abfindung für den Mann ein Hundert. Indem die hierbei üblichen Panktiverse hundert Silben zählen, büsst er dadurch den Göttern ab für den (erschlagenen) Mann. Ich meine, dass das letzte *devânâm*, obwohl es auch in Kâṭhaka und Kapishṭhala steht, wie mir Weber freundlichst mitteilt, gleichwohl fehlerhaft ist für *devân*, und dass der Fehler aus dem vorangehenden Satze hereingekommen ist.[1])

Dazu gibt uns Tâṇḍya Brâhmaṇa eine hübsche Parallele und Ergänzung, wenn es 16, 1, 12. 13 sagt: *tasya dvâdaçaṃ çataṃ dakshiṇâ, vîrahâ vâ esha devânâṃ yaḥ somam abhishuṇoti, yâḥ çataṃ vairaṃ tad devân avadayate, 'tha yâ daça daça prâṇâḥ, prâṇâṅs tâbhiḥ spṛṇoti, yaikâdaçy âtmânaṃ tayâ, yâ dvâdaçî saiva dakshiṇâ* d. h. der Opferlohn, den er zu geben hat, besteht in 112 (Kühen). Denn wer den Soma zerdrückt, der erschlägt einen Mann aus der Zahl der Götter. Die hundert (Kühe) sind die Mannbusse (*vairam*), die er den Göttern hinauszahlt, die (weiteren) zehen sind die zehen Lebenshauche, mit denen freit er seine Hauche (sein Leben), mit der elften sein Ich (Selbst), die zwölfte ist der eigentliche Opferlohn.

Hieraus ergibt sich, 1. dass *dâya* in *çatadâya* zu der Wurzel *day* zu ziehen ist und die gesetzliche Zuteilung d. i. den zugesprochenen Werth, die capitis aestimatio bezeichnet, und 2. dass *vaira* „das was für den Mann gehört" d. h. Entgelt für den Mann, genau dasselbe ist, was *Wergeld*, sogar geeignet, wenn es dessen noch bedürfte, die richtige Etymologie dieses Ausdrucks zu stützen. Angelsächsisch wird ja das einfache *vere* ebenso gebraucht wie hier *vaira*.

Gleichzeitig lernen wir das wesentlich gleichbedeutende, ebenfalls vedische *vaira-deya* verstehen als Zahlung oder Leistung des Wergelds. Die bis daher nicht verständliche Stelle Ṛv. 5, 61, 8 *utá ghâ némo ástutaḥ púmân íti bruve paṇíḥ | sá vairadeya ít*

1) *devân eva vîraṃ niravadâyâgnim punar âdhatte* Ts. 1, 5, 2, 1. Der doppelte Accusativ ist auch in unserer Stelle zu erwarten, obschon nicht in Abrede zu ziehen ist, dass der Genitiv ebenfalls einen Sinn gäbe: er büsst für einen Mann der Götter.

samáḥ übersetze ich, und zwar, um verständlich zu sein, etwas freier: so ist auch mancher Mann nicht zu loben, mehr ein Paṇi (unfromm, gegen die Götter karg, zugleich Bezeichnung habsüchtiger Dämonen) obschon man ihn einen Menschen nennt — nur am Wergeld steht er den andern gleich. [1])

Hatten wir uns seit der ersten Bekanntschaft mit dem Veda daran gewöhnt, die Zustände des Volkes mit den germanischen zu vergleichen, so ist es doch überraschend hier einen Rechtsbrauch, der nicht überall in gleicher Weise entwickelt ist, eben so wieder zu finden wie bei den Germanen: luitur etiam homicidium certo armentorum ac pecorum numero recipitque satisfactionem universa domus. Tac. Germ. 21. Die Bestimmung, dass die satisfactio der Familie bezahlt wird, wiederholt sich: die Götter sind hier die Geschlechtsgenossen, an welche, wie wir sahen, die Busse für ihre Angehörige, den erschlagenen Agni und Soma geleistet wird.

Weiter lässt sich aus der Anwendung des Ausdruckes *çatadâya* in der Stelle des Rigveda, wo ein Sohn erbeten wird, der ein Hundert wert sei, schliessen, dass das der Ansatz eines bevorzugten Mannes ist, und dass es, wie sich von selbst versteht, verschiedene Stufen der Schätzung gab. Dem entsprechend ist auch der Angehörige der Göttergenossenschaft auf ein Hundert gewertet. Und so zahlt nach der Legende von Çunaḥçepa, in welcher der Brahmana höher gestellt wird als der Krieger, Rohita einem Rishi, also einem Brahmanen für dessen Sohn ein Hundert. Obschon hier die Standesverhältnisse andere sind, sehen wir doch daraus, dass ein Hundert ein gutes Wergeld gewesen sein muss. Es mag in der alten Zeit zwar nicht für ein Stammhaupt, aber doch für einen der honestiores oder optimates, wie die germanischen Gesetze sagen, gegolten haben.

Der Preis selbst, hundert Kühe, nach der Stelle im Tâṇḍya und nach den Scholiasten, wenn er auch bei einer Zahlung schwerlich so buchstäblich genommen wurde, dass nicht minderes Vieh mituntergelaufen wäre, dürfte sich nicht wesentlich von den Ansätzen unterscheiden, welche nach unseren Leges Barbarorum bei germanischen Stämmen für den gemeinen freien Mann galten.

Wenn sich nach der Zusammenstellung bei Grimm, Rechtsalterthümer S. 661 die einfache Taxe zwischen 150 und 240 Solidi bewegte — nur die Visigothen hielten sich für kostbarer — und wenn ein Stück Rindvieh je nach der Beschaffenheit einen oder zwei, höchstens drei Schillinge galt (Wilda, Strafrecht der Germanen. S, 339), so hat sich der Preis des Mannes im Laufe der Jahrtausende nicht wesentlich geändert [2]).

1) Grassmann: ein solcher ist der Strafe verfallen. Ludwig: der ist auf böse Gabe nur bedacht.

2) Nach Friedrich S. Krauss wurde bei den Slaven in der bocca di Cattaro noch im Jahre 1874 der Mann zu 124 Golddukaten taxiert. Sitte und Brauch der Südslaven. Wien, 1885.

2.

Der gefundene Faden führt weiter. Das Wergeld, nach Namen und Sache, reicht in spätere Zeiten hinab.

Die klarste und vollste Erwähnung liefert die Gesetzsammlung des Âpastamba 1, 24, 1—5, und erweitert zugleich unsere Kenntniss über dasjenige hinaus, was uns der Veda bisher gelehrt hat. Wer einen Kshatriya erschlagen hat, soll 1000 geben als Ausgleichung der Mannbusse (*vairayâtanârtham*), bei einem Vaiçya — das ist der gemeine Freie der alten Zeiten — 100 Kühe, bei einem Çûdra 10. Ausserdem in sämmtlichen Fällen einen Stier zum Zweck der Sühne (*prâyaçcittârtham*). Für Weiber der genannten gilt das gleiche.

Bühler hat in seiner Note zu der Uebersetzung bereits gesagt, dass es sich hier um die Ueberbleibsel einer gesetzlichen Bestimmung über Composition für Totschlag handle, um einen den Verwandten zu leistenden Ersatz. Zugleich hat er die gut brahmanische Fiction des Commentators, die bei Manu 11, 131 schon in das Gesetz selbst hineingeschoben ist, zurückgewiesen, nach welcher diese Strafsumme an die Brahmanen zu zahlen wäre. Wir können daran lernen, mit welcher Vorsicht wir diese beteiligten Ausleger anzuhören haben. Auch in Gautama 22, 14 haben sich die Bestimmungen erhalten, nach dem Geschmack der Folgezeit mit einer ganz willkürlichen Ascese verziert.

Was ich zu Bühlers Erklärung hinzufügen kann, ist nur die Deutung von *vaira-yâtana* selbst als „Bezahlung des Wergeldes“ statt „Beseitigung der Feindschaft“ und ein Aufschluss über die für sämmtliche Fälle vorgeschriebene Leistung eines Stiers als Sühne. Das Wort hiefür, *prâyaçcittam*, gehört der Sprache des Rituals an und bezeichnet jede Art von Gutmachung irgend eines Versehens, vom geringfügigsten an, wie etwa das Umwerfen eines Topfes beim Opfer, bis zu wirklichen Verfehlungen. Die Phantasie der Brahmanen ist in Erfindung von Surrogaten und Nachbesserungen unerschöpflich gewesen und hat dadurch die Strenge des Rituals erträglicher gemacht. Dasselbe System haben sie mehr und mehr in die Gesetzgebung eingeführt und die Mehrzahl der Strafen in unsinnige Bussübungen verwandelt.

Wofür ist nun jener Stier die Sühne? und wie verhält sich die Sühne zu dem *vairam?*

Der Sinn der Sühne ergibt sich schon darans, dass sie in sämmtlichen Fällen, der grossen Unterschiede des Wergeldes ungeachtet, dieselbe ist. Sie muss also Genugthuung sein für einen bei jedem Totschlag, treffe er hoch oder nieder, gleichbleibenden Faktor. Und das ist der Bruch des Friedens oder des Rechtes, der Frevel als solcher.

Die Busse, jene 10 oder 100 Kühe, sind der Schadenersatz an die Beschädigten, diese Sühnung, der Stier, ist die dem Gemein-

wesen, dem Fürsten oder einer Obrigkeit geleistete Genugthuung für die Störung des Friedens, sie ist die eigentliche Strafe. Sonach wäre dieses *prâyaçcittam* genau das, was im germanischen Brauch als fredus oder fridus, Friedensgeld die Ergänzung des Wergeldes bildet, die dem König oder Volk geleistet wird. Eine Uebereinstimmung der Rechtsbräuche beider Völker, die kaum vollständiger sein könnte.

Ein Stier neben den vorgeschriebenen, in Kühen berechneten, hohen Bussen will nicht viel besagen. So ist also das Friedensgeld unbedeutend und hat mehr den Wert einer Recognition — eine sachgemässe Anschauung, indem der ideale Schaden mit Geld überhaupt nicht zu begleichen ist. In den germanischen Rechten ist der fredus, je höher sie hinaufreichen, desto kleiner gewesen im Verhältniss zur Busse, er wächst aber in der Folge, da er zu einem Einkommen des Fürsten, zum Gegenstand des Eigennutzes wird.

Auch das berührt uns angenehm, dass das Wergeld der Frau, selbst der unteren Klasse, dem des Mannes gleichsteht wie z. B. im Langobardenrechte, ist aber nicht ganz im Einklang mit späteren indischen Anschauungen.

Ich halte also diesen Abschnitt in Âpastamba für ein Bruchstück älterer Gesetzgebung, nur dürften in der alten Fassung statt der Kastenbezeichnungen andere Namen gestanden haben z. B. Râjanya statt des Kshatriya.

Baudhâyana, der mit Âpastamba vieles gemein hat, aber nach Bühler's Ansicht älter sein soll als jener, hat dieselben Bestimmungen teilweise wörtlich gleich, fügt aber 1, 18, 1 die Vorschrift bei, dass Wergeld sammt Stier dem König abzuliefern sei (râjna utsṛjed vairaniryâtanârtham). Es wäre damit allerdings noch nicht geradezu gesagt, dass die Zahlung in des Königs Händen bleibe, der Satz nimmt sich aber auf den ersten Anblick doch so aus, ich bin deshalb geneigt, hier eine spätere Auslegung zu sehen, welche den Sinn des Gesetzes abändert. Sollte das richtig sein, so würde diese Differenz eher für Priorität des Âpastamba zeugen, oder auch uns zu der Annahme führen, dass dieser eine gemeinsame ältere Quelle treuer wiederholt habe als Baudhâyana.

Verfolgt man auf Grund der gewonnenen Bedeutung des *vairayâtana* den Gebrauch des Zeitworts *yat* und seiner Abkömmlinge, so wird man finden, dass dasselbe in der Gerichtssprache ältester Zeit wichtig und verbreitet ist. Eine Menge von Stellen im Veda wie in der folgenden Literatur gewinnen dabei andere Bedeutung und erhöhtes Interesse.

Der Artikel des Wörterbuchs über *yat* ist im Vergleich zu dem damals bekannten ein Fortschritt gewesen, aber er bedarf einer Ergänzung und Berichtigung darin, dass der Begriff des Prozessierens — wie wir kurz sagen würden — und was daran hängt, eingefügt und mit sonstigen Bedeutungen verwoben wird.

Anzeigen.

The Melanesian Languages by *R. H. Codrington.* Oxford, the Clarendon Press MDCCCLXXXV. VIII, 572 pp. 8°. 6 Karten. 18 s.

Das Buch beginnt mit einer allgemeinen Einleitung über die Beziehungen der melanesischen Sprachen unter einander, sowie zu den Sprachen des indischen Archipels und Polynesiens. Als das eigentliche thema probandum der ganzen Arbeit wird die Zusammengehörigkeit der oceanischen Sprachen hingestellt. Es wird einerseits hervorgehoben, dass Grammatik und Wörterbuch des gemeinsamen Gutes genug bieten, um die Annahme blosser Entlehnung auszuschliessen und den Schluss auf Verwandtschaft zu rechtfertigen, während andererseits der Umstand, dass gerade diejenigen melanesischen Sprachen, welche, wie beispielsweise das Sesake (in nächster Nachbarschaft von Mae) oder das Fiji durch ihre geographische Lage polynesischem Einflusse am stärksten ausgesetzt erscheinen, keineswegs deutlichere Spuren eines solchen zeigen, als andere, welche diesem Einflusse weit weniger exponirt sind, gegen die Theorie geltend gemacht wird, dass malaüscher Handel und polynesische Einwanderung die melanesischen Sprachen zu dem gemacht haben sollen, was sie sind. Was in der Einleitung in allgemeinen Zügen dargelegt wurde, wird dann in den übrigen fünf Capiteln im Einzelnen des Näheren ausgeführt.

Es folgt nun zunächst unter Zugrundelegung der von Wallace aufgestellten Vocabularien ein Verzeichniss von siebzig Wörtern in vierzig melanesischen Sprachen mit ihren Aequivalenten im Malaiischen, Malagasy und Maori, dessen Hauptwerth in den beigefügten, überaus lehrreichen Bemerkungen liegt. Das dritte Capitel enthält unter dem Titel: Short comparative Grammar of Melanesian Languages eine sehr übersichtliche vergleichende Zusammenstellung der grammatischen Formen. Wenn der Verfasser in diesem Abschnitte in Betreff des Artikels bemerkt: „In some languages it coalesces with the Noun, and is written with it in one word (die conventionelle Schreibweise in einem solchen Falle überhaupt besonders zu berücksichtigen, dürfte wohl eigentlich überflüssig erscheinen), as in

Anaiteum and Fate, where it has not even been recognised as an Article at all, so beruht die letztere Behauptung auf einem Irrthum, da der Artikel in beiden Fällen bereits von H. C. von der Gabelentz als solcher erkannt und bezeichnet worden war (vergl. § 144 der ersten und § 3 der zweiten Abhandlung desselben über die melanesischen Sprachen). Die im vierten Capitel gebotene „Phonology" ist im Wesentlichen nur eine vergleichende Uebersicht des Lautbestandes. Mit dem darauf folgenden Abschnitte über Zahlwörter und Zählmethode schliesst der erste, allgemeinere Theil des Buches, und es folgt nunmehr eine Reihe von mehr oder minder ausführlichen grammatischen Monographien, in denen der Verfasser im Ganzen 34 melanesische Idiome behandelt (nicht 35, wie im Inhaltsverzeichnisse zu lesen ist, denn Nr. 13 fehlt sowohl in dem letzteren als auch im Texte). Es sind dies die folgenden: I. Banks-Inseln: Sugarloaf Island: Mota; Saddle Island: Motlav und Volow; Vanua Lava: Pak, Leon und Sasar, Vuras, Mosin und Alo Tegel; Star Island: Merlav; Sta. Maria: Gog und Lakon; Bligh Island: Norbarbar. II. Torres-Inseln: Lo. III. Nördlich von Fiji: Rotuma. IV. Neu-Hebriden: Aurora Island: Maewo; Lepers' Island: Oba; Pentecost Island: Arag; Espiritu Santo: Marina; Ambrym; Three Hills Island: Sesake; Sandwich Island: Fate. V. Loyalitäts-Inseln: Britannia Island: Neugone. VI. Santa Cruz: Deni und Nifilole. VII. Salomon-Inseln: San Cristoval: Fagani und Waṅo; Contrariété Island: Ulawa; Malanta: Saa; Florida: Ṅgela; Guadalcanar: Vaturaṅa; Ysabel Island: Bugotu und Ṅgao; Savo; Duke of York Island. Das Fiji ist, als hinreichend bekannt, fortgelassen worden. Ausserdem finden wir noch kurze Notizen über das Tasiko, Lemaroro, Toṅoa, Ṅuna und Anaiteum (Annatom), wobei der Verfasser für das letztere, wie es scheint, leider nur die sehr dürftigen und mangelhafte grammatische Skizze von Inglis benutzt hat.

Wie man aus diesem Verzeichnisse ersieht, fallen nur sieben der darin enthaltenen Sprachen mit den von H. C. von der Gabelentz behandelten zusammen, nämlich: Ambrym, Sesake, Fate, Ṇeugone (= Mare), Vaturaṅa, Ṅgela (= Anudha) und Bugotu (= Mahaga). Doch handelt es sich auch in diesen wenigen Fällen keineswegs um eine Wiederholung dessen, was man bereits wusste, sondern qualitativ um eine wesentliche Vervollständigung der bisher bekannten Daten, da der Verfasser sich, seinem berühmten Vorgänger gegenüber, als Missionar in der ungleich günstigeren Lage befand, in den meisten Fällen lebendiges Material zu seiner Verfügung zu haben. Durch seine Kenntniss des Mota, welches eine Art lingua franca der Melanesier zu sein scheint, sah er sich in den Stand gesetzt, mit den Eingeborenen der verschiedenen Inseln in directen Verkehr zu treten und auf diese Weise sämmtliche in dem Buche behandelten Idiome (mit Ausnahme des Duke of York, *Rotuma*, Sesake und Fate) aus eigener Erfahrung kennen zu lernen.

Uebrigens finden sich ausser den bereits erwähnten noch manche anderweitige Berührungspunkte zwischen den beiden Arbeiten: so z. B. sind das Arag und Vumuarana, das Waño und Bauro, das Saa und Mara Ma-Siki nur dialektisch von einander verschieden; aber immerhin findet sich auch hier des Neuen genug. Zu bedauern ist nur, dass der Verfasser mit der Mittheilung von Textproben allzu sparsam gewesen ist. Ein längerer Text ist nur der Mota-Grammatik beigefügt, die überhaupt bei weitem am ausführlichsten behandelt wird, und zwar findet sich hier ausser einer Originalerzählung noch ein Specimen des „Song dialect", der auch im Motlav vertreten ist. Dieser Liederdialekt bildet eine Eigenthümlichkeit der Banks-Inseln. Als charakteristische Merkmale desselben werden angeführt: 1) Sylbenverminderung durch Ausfall von Vocalen; 2) gelegentliche Anfügung eines Endvocales, 3) gewisse Wörter, welche in der Umgangssprache theils gar nicht, theils mit anderer Bedeutung gebraucht werden, 4) Nachahmung fremder Formen. Für die naheliegende Annahme, dass man es hier mit einer älteren Sprachform zu thun haben könnte, scheint dem Verfasser jeder Beweis zu fehlen, — ob aber nicht dennoch gerade jene in der Umgangssprache nicht mehr vorhandenen Wörter für eine solche sprechen sollten? Abgesehen von den beiden genannten Idiomen sind noch das Lo, Maewo, Arag, Ambrym, Waño und Bugotu mit kurzen Sprachproben bedacht worden.

Die grammatischen Skizzen sind (mit Ausnahme des Mota) zwar knapp gehalten, doch wird das Charakteristische meist in gebührender Weise hervorgehoben und durch Beispiele veranschaulicht. Ueberhaupt ist der Darstellung Klarheit und Uebersichtlichkeit nachzurühmen. Zu bedauern ist nur, dass der Verfasser sich nicht einer einheitlichen Transcription bedient hat, ein lästiger Uebelstand, welcher angesichts der grossen Lautarmut der behandelten Sprachen doch wohl mit Leichtigkeit zu vermeiden gewesen wäre. Auch hätte die Benutzung des Buches durch einen Index wesentlich erleichtert werden können. Sehr dankenswert ist hingegen die Beigabe der Specialkärtchen, wie überhaupt die äussere Ausstattung des Buches als eine vorzügliche und dem inneren Werthe desselben entsprechende hervorgehoben zu werden verdient.

Berlin. W. Grube.

Das Uralaltaische und seine Gruppen von Dr. Heinrich Winkler. Erste und zweite Lieferung. Berlin, Ferd. Dümmler's Verlagsbuchhandlung, Harrwitz und Gossmann 1885. VIII, 184 pp. 8⁰. M. 3.60.

Der Verfasser des vorliegenden Buches gibt als Plan desselben an, „einen vergleichenden und trennenden Ueberblick (über die enorme Menge von Erscheinungen auf allen Gebieten des sprach-

lichen Lebens dieser hochinteressanten Sprachengruppe) zu gewinnen und meine Gedanken und Materialien den Mitforschern zu erneuter Prüfung, zur Berichtigung oder Bestätigung vorzulegen". Zugleich wünscht der Verfasser seine „tiefgewurzelte Ueberzeugung von der näheren Zusammengehörigkeit des finnisch-samojedisch-tungusisch-japanischen einer- und des türkisch-mongolischen anderseits zu berichtigen oder zu allgemeiner Anerkennung zu bringen", eine Ansicht die was das Japanische betrifft schon früher von Hoffmann, de Rosny u. A. ausgesprochen worden ist. Der jetzt veröffentlichte Theil behandelt zunächst: I. Der uralaltaische Sprachtypus (S. 1—55), dann II. Die uralaltaischen Gruppen: a) Finnische Sprachen, unter welchem Namen Winkler alle finnisch-ugrische Idiomen begreift. In beiden Abtheilungen betrachtet er sie dann nach ihrem Lautbestand und Formverhältnissen.

So verdienstvoll es nun auch ist solche zusammenfassende Ueberblicke über verschiedene Gebiete der Forschung zu werfen, um so gefährlicher wird jeder derartige Versuch, je grösser und unerforschter dies Gebiet selbst ist. Winklers Prüfung gipfelt in dem von Steinthal, Fr. Müller u. A. früher ausgesprochenen, jetzt von ihm formulirten Satz: „im innersten Wesen bleiben alle diese Sprachen formlos, freilich in äusserst verschiedenen Abstufungen". Nachdem dies Dogma einmal aufgestellt ist, kann es nicht Wunder nehmen, dass der Verfasser keine wirklichen Worte und Flexionsformen in den uralaltaischen Sprachen findet; die Satztheile folgen beim Nomen nur „in roher Aneinanderreihung, wobei das Vorangehende nach dem allgemeinen Gesetz dieser Sprachen rectum wird und im Genitivverhältniss zu denken ist". Diese eigenthümliche Auffassung, welche die ganze Sprache beherrsche, trete bei einem Vergleiche mit dem indogermanischen besonders klar hervor; sie lasse „gerade in den frühesten Phasen der Geschichte beider Sprachgebiete die Gegensätze besonders scharf hervortreten", bleibe sich im wesentlichen immer gleich und stelle dabei einen Typus auffallender Starrheit dar. Noch ist der Entwicklungsgang der reichsten dieser Sprachen wenig bekannt, von mehreren existiren bis heute nur dürftige grammatische Darstellungen ihrer Formen, aus denen über die ursprüngliche Bedeutung derselben sichere Folgerungen zu ziehen äusserst problematisch ist. Hat ja schon die jetzige Forschung dargethan, dass in den meisten der finnischen Sprachen im weitesten Sinne die weitgehendsten Laut- und Formverstümmelungen vorkommen. Ein allgemeines Urtheil, welches auf den gegenwärtigen Laut- und Formbestand dieser Sprachen sich gründet, muss daher etwa zu demselben Resultat kommen, als ob man das Entwicklungsstadium der arischen Sprachen in Europa nach ihren jetzigen Formverhältnissen beurtheilen wollte. In der That wird auch immer die deutsche Sprache stillschweigend als Repräsentant der „indogermanischen" angenommen; gegen einem ungarischen *fog* Zahn und *fog* fassen, *nyom* Fusstapfen und drücken, oder finnischem

tuule wind und *tuule* wehen, stellt man nicht die formell zusammenfallenden Substantiv- und Verbalbegriffe in zahllosen englischen Wörtern, wie *snow, snare, rate* u. s. w.; man vergisst vollständig die „Aneinanderreihung" des Subjekts und Objekts neben dem Verbum in den westeuropäischen Sprachen, in welchen nur die „Stellung" der unveränderten „starren" Wortform in ähnlicher Weise diese Kategorien angibt wie in mehreren der uralaltaischen Sprachen.

Noch ungerechter wird die Schlussfolgerung über die allgemeine Formlosigkeit der uralaltaischen Sprachen, da z. B. das auch vom Verfasser anerkannte Vorhandensein eines ursprünglichen Accusativsuffixes, sowie eines für den Genitiv, auf die Tragweite seiner Conclusionen nicht genügenden Einfluss ausüben konnte.

In der specielleren Behandlung sucht nun der Verfasser seine allgemeinen Urtheile näher zu entwickeln und zu begründen; dabei ist manches, was er vorbringt, für den wissenschaftlich gebildeten Leser lehrreich und von Interesse, wiewohl dem Specialforscher nicht unbekannt. Besonders ist die Behandlung der Lautverhältnisse relativ vollständig, in welcher Beziehung das von W. angenommene Fundamentalgesetz der tonlosen Anlaute unter den finnischen Forschern längst anerkannt ist. So charakterisirt er nach Baudouin de Courtenay ganz richtig die Eigenthümlichkeit der Vokalharmonie dadurch, „dass die zum Quasiworte zu vereinigenden Lautcomplexe möglichst mit derselben Stellung des Ansatzrohres ausgesprochen werden", trübt aber einigermaassen diese Auffassung durch die spätere Annahme, dass die Vocalharmonie ursprünglich nicht das gesammte Sprachmaterial durchdrang, sondern nur als gemeinsame Tendenz, als latentes princip in allen Gruppen wirksam war und Gestaltungstrieb zeigte (S. 5), sowie durch die Annahme, dass das urfinnische kaum die *ö*-, *ü*-Laute gehabt habe (S. 66). Ein in den verschiedensten Zweigen so kräftig wirksames Princip wie die Vokalharmonie muss doch schon früh als deutlich wahrzunehmendes Lautgesetz ausgesprochen gewesen sein; es hat daher die Forschung zu ermitteln, wie diese ursprüngliche Vokalharmonie gewesen ist. Jedenfalls beweisen die aus den altmagyarischen Sprachdenkmälern entlehnten Beispiele, welche Riedl zur Stütze dieser Auffassung vorgebracht hat, nicht, „wie sich das allerdings im Wesen der Sprache liegende innere Gesetz ganz allmählich erst durcharbeitete", sondern ist in anderer Weise zu erklären, obwohl hier nicht der geeignete Ort ist dies ausführlicher zu besprechen. In diesem Zusammenhange muss ich übrigens bemerken, dass zu dem was der Verfasser (S. 68—73) über vokalische Differenzirung und Angleichung anführt, sehr wichtige Aufklärungen aus den Schriften Castréns, Quigstads u. A., sowie mehrerer ungarischer Forscher zu entnehmen wären. Mit Recht betont übrigens der Verfasser die relative Selbständigkeit der betreffenden Sprachen in der Ausbildung, respective Umbildung ihres Laut- und Formenbestandes, eine Freiheit die sich in dem so vielfach abweichenden jetzigen Bau

des Magyarischen einerseits und des Finnischen andererseits so offenbar kund gibt. Welche Einflüsse es gewesen, die diese bedeutende Verschiedenartigkeit zu Stande gebracht haben, dies ist eben eine Frage zu deren Lösung noch wenig beigebracht worden ist.

In einer kurzen Besprechung wie die vorliegende ist es nicht möglich auf die alle Gebiete der Grammatik berührende Untersuchung des Verfassers mit ihren weitgehenden Schlussfolgerungen einzugehen, ich beschränke mich daher auf die zwei wichtigsten Gebiete, das der Nominalflexion und der Verbalbildung.

Durchaus verfehlt findet es der Verfasser, „*wirklich identische Grundformen* für die Casus aller finnischen Kreise anzunehmen, da thatsächlich meist nur die *Fundamentalelemente* in allen oder den meisten identisch zu sein scheinen“; er dringt auf nähere Untersuchung der Einzelerscheinungen, um sie aus der Sprache selbst zu erklären. Gegenüber dem Referenten, dessen Behandlung der Nominalbildung W. als stark an die Reconstructionen von Schleicher“ erinnernd findet, will er in dem was diesen Sprachen gemeinschaftlich ist nur eine „Fülle von Elementen“ sehen, meist ganz unabhängig von einander in den verschiedenen Sprachen mit einander combinirt, sonach nur einen gemeinschaftlichen „alten Typus“ wiederspiegelnd, daher der Schwerpunkt finnischer Casusbildung in die einzelnen Zweige zu verlegen sei, wie uns namentlich die magyarischen Neubildungen darüber Aufschluss geben. Es ist nun wohl leicht möglich, dass der vom Referenten gegebene erste „Ueberblick“ der Formverhältnisse der finnisch-ugrischen Sprachen, der eigentlich auch nur als Grundlage seiner Gruppirung derselben dienen sollte, in mancher Beziehung zu weit geht und Seitens der Specialforschung der Berichtigung bedarf: ohne weiteres die Existenz gemeinsamer Grundformen zum Ausdruck der Casusverhältnisse zu läugnen, scheint mir ein noch grösserer Fehler zu sein. Wenn der Verfasser „das örtlich unbestimmte, aber eher Ruhe bezeichnende *n* mit seinen Modificationen, die Quelle aller möglichen Casus der Ruhe, Richtung, des Essiv, Factiv“, als allen diesen Sprachen eigen zuerkennt, wenn er noch weiter *s* als Suffix der Innerlichkeit, *ha*, *ga*, *he*, *i* als indifferent örtlich, *l* als Suffix der Nähe, *t* der Trennung den meisten dieser Sprachen zutheilt (S. 89), so hat er wohl dadurch das ursprüngliche Vorhandensein konkreter Suffixe mit bedeutungsvoller Funktion auch selbst zugegeben; es handelt sich nunmehr nur darum den ursprünglichen Werth und die urgemeinschaftliche Form näher zu bestimmen. Allgemeine Betrachtungen helfen hier nicht. Ueberhaupt zeigt sich eine unglaublich grosse Verschiedenheit zwischen den Sprachen des ugrischen Zweiges und den Uebrigen. Im Grossen und Ganzen können alle die westfinnischen Sprachen auf eine gemeinschaftliche Grundform zurückgeführt werden, Lappisch mit einbegriffen; man kann den jetzigen Laut- und Formbestand keiner derselben erklären ohne Hilfe des specifisch finnischen (Suomi), das meistentheils noch die volleren

Formen der übrigen bewahrt hat. Im Lappischen z. B. zeigen daher die Casussuffixe nicht nur, wie der Verfasser es will, „offenkundige namentlich formelle Beziehungen“ zum finnischen und der Essiv-factiv *n* „erinnert“ nicht nur an Suomi *na*, wie der Inessiv auf *sne* an fin. *ssa* (S. 92), das letztgenannte Suffix ist vielmehr erweislich im Finnischen aus *sna* entstanden, und entspricht daher wie die meisten übrigen den lappischen Casussuffixe, die später in mannichfacher Weise lautlichen Veränderungen unterworfen worden sind. Wie viel von dem fest ausgeprägten Casussystem in den Wolga- und Permischen Sprachen vorhanden gewesen, darüber lässt sich noch streiten, jedenfalls kann die relativ spät entwickelte jetzige Nominalflexion des Magyarischen auf diese Frage keinen massgebenden Einfluss ausüben; hat doch sogar das dem Finnischen so nahe stehende Estnische auf diesem Gebiete Weiterbildungen geschaffen, die dem Finnischen fremd sind. In diese Reihe rechne ich auch die mannichfache Verbindung der allen diesen Sprachen gemeinschaftlichen „Fundamentalelemente“ der Casussuffixe, wodurch die Wortbiegung in den meisten Sprachen so abweichend von den übrigen vor sich geht.

Für mehrere Forscher gilt es als ausgemachte Sache, dass wie sich der Verfasser ausdrückt „die Casuselemente vorwiegend ursprünglich rohe Stoffworte mit krass materiell örtlicher Bedeutung waren und als solche noch sehr spät empfunden werden“ (S. 101). Wenn sich dies nun auch was die Bedeutung der Lokalcasus angeht sagen liesse, denn den Ursprung dieser Suffixe hat noch niemand erwiesen, so ist dies doch keineswegs der Fall mit dem Accusativzeichen *m*, welches auch W. als für die meisten dieser Sprachen ursprünglich anzunehmen scheint. Es soll aber „für die eigenthümlich sinnliche, den concreten Fall allein, nicht das allgemeine erfassende Anschauungsweise der finnischen Sprachen bezeichnend“ sein, dass sie die Idee des Objektcasus so wenig erfasst haben, dass sie ihn häufig ganz fallen lassen oder ihn durch den sogenannten Indefinitus ersetzen. Etwas beruhigend ist der Umstand, dass auch englisch, französisch, italienisch, schwedisch den Accusativ in ähnlicher Weise fallen gelassen haben. Was den Casus indefinitus betrifft, so ist er reiner Partitiv und wird streng vom Accusativ geschieden, nur das partielle Objekt kann damit bezeichnet werden; wenn, wie wahrscheinlich, das zweite Accusativzeichen *t* auf das Demonstrativelement *t* zurückzuführen ist, scheint der Objektiv-Ausdruck dadurch ebensowenig verringert zu sein wie im Indogermanischen, wo doch das Accusativsuffix in ähnlicher Weise aus einem Demonstrativelement enstanden ist. Das Entstehen des pronomen personale der dritten Person aus einem solchen Determinativ-Element auf beiden Gebieten kann auf diese Frage keinen Einfluss ausüben, vergl. S. 86, 136.

Ueber die Verbalbildung der finnischen Sprachen spricht sich W. noch schärfer aus als Fr. Müller, er behauptet nämlich, dass

selbst in den rein westfinnischen Idiomen, welche hierin wie in vielen anderen Punkten eine deutlich abgeschlossene Einheit darstellen, die Nominalnatur des Zeitwortes unverkennbar" sich widerspiegle. Hierbei ist aber zu beachten, dass die Verbalbildung bis jetzt noch weniger untersucht worden ist als die übrigen Gebiete der Grammatik, zweitens dass der Unterschied der ugrischen Sprachen von den übrigen hier ebenso gross ist wie in der Nominalflexion. Winklers Charakteristik gründet sich hauptsächlich auf nähere Betrachtung jener. Im Finnischen ist nur noch die 1. pers. plural übrig, wo das Personalsuffix identisch ist, das Wotische zeigt nicht einmal diese Uebereinstimmung, Estnisch und Livisch haben die Possessiv-Suffixe aufgegeben. Man kann daher die Verbalbildung in diesen Sprachen ganz bestimmt als formell selbständig bezeichnen, wie auch W. zugibt, dass man die Personalsuffixe hier als Subjektive ansehen müsse. Das Magyarische vertheilt die abweichende Form der Personalendungen und der Possessiv-Suffixe auf die objektive und objektlose Conjugation, hat also thatsächlich subjektive Formen der Personalendungen ausgebildet. Winkler legt nun darauf weniger Gewicht, dass die Personalendungen aus den Possessiv-Suffixen entstanden, da sie jedenfalls als Possessiva gar nicht mehr empfunden, sondern als subjektive Personalendungen betrachtet werden; er findet aber, dass das Verbum sonst einen durchaus nominalen Charakter selbst in den westfinnischen Idiomen dadurch zeigt, dass es eine „fast unglaubliche Menge casuell abgewandelter, auch zeitlich geschiedener rein nominaler Verbalformen" gebrauche; Conjunctionen und wirkliche Nebensätze mit selbständig gedachter Handlung, welche das Wesen indogermanischen Satzbaues recht eigentlich bestimmen, seien entbehrlich. Er nennt dann verschiedene Beispiele aus dem Finnischen, wie *sanoma* = gesagt, *sanoman* = des Gesagten u. s. w. (S. 140). Wie unglücklich dieser Vorwurf ausgefallen, zeigen eben diese Beispiele, die auch in der „indogermanischen" Uebersetzung wirkliche nominale Participialformen enthalten; ein Verweis auf die lateinischen Gerundialformen oder eine Erinnerung daran, dass der Infinitiv der indogermanischen Sprachen auf Casusformen zurückzuführen ist, die noch in der Vedasprache in reichlichster Fülle vorkommen, würde übrigens diese Stütze der Beweisführung wahrscheinlich verschwinden lassen, umsomehr da Conjunctionen, aus Pronominalelementen entstanden, wirklich in den westfinnischen Sprachen vorkommen.

Die Sonderforschung der finnischen Sprachen muss noch viele Räthsel aufklären, ehe es möglich sein wird ein allgemeines Urtheil über die Formenverhältnisse, sei es der west- und ostfinnischen, sei es der gesammten finnisch-ugrischen Sprachen zu fällen. Jeder Versuch in dieser Richtung dient dazu die Fragen schärfer zu präcisiren, und so wird auch Winklers Buch zu eingehenderer Untersuchung der schwierigen Fragen anregen. O. Donner.

Manuel de la langue tigraï parlée au centre et dans le nord de l'Abyssinie par J. Schreiber. Vienne 1887. VIII, 93 S. 8°.

Unter langue tigraï ist hier diejenige Sprache verstanden, welche Abbadie, Munzinger, Rob. Hartmann und danach ich selber Tigriña genannt haben. Verf. (wie jetzt verrathen werden darf, derselbe dem man die an verschiedenen Stellen dieser Ztschr. mitgetheilten Tigriña-Sprüchwörter verdankt) hat als katholischer Missionär mehrere Jahre in Abessinien gelebt und kennt die Sprache daher aus eigener Erfahrung und Uebung; sein Buch verfolgt auch ausdrücklich nur praktische Zwecke, zu einer wissenschaftlichen Bearbeitung bietet es mithin nur Material. Der vorliegende erste Theil enthält Schrift- und Formenlehre, ein in Aussicht gestellter zweiter Theil soll Lesestücke mit syntaktischen Bemerkungen bringen.

Obgleich diese literaturlose Sprache, welche vor wenigen Jahrzehnten überhaupt zuerst geschrieben worden ist und schon in starkem Rückgange vor dem Amhar. begriffen sein soll, naturgemäss örtlichen Verschiedenheiten unterworfen ist, so hat sich, wie Verf. bemerkt, doch auch hier bereits eine den Gebildeten gemeinsame Sprache niedergeschlagen, und diese ist es, welche Verf. beschreiben will. Ausser auf seine eigene Kenntniss stützt er sich hierbei auf verschiedene, namentlich im Interesse der kath. Mission verfasste Schriften. Nach S. 59 zu urtheilen, müssen dieselben z. Th. wenigstens auch gedruckt sein. Die Baseler Evangelien hat Verf. absichtlich nicht benutzt, weil dieselben zu sehr von der wirklich gesprochenen Sprache verschieden seien und zu sehr den Charakter der Uebersetzung aus dem Aethiopischen zeigten. Auf mich haben dieselben zwar grade den entgegengesetzten Eindruck gemacht (Tigriñagramm. S. 11), indess muss ich mich hier dem Urtheil des Verf. beugen [1]). Aber auf einen Fall will ich doch aufmerksam machen, in dem die Baseler Texte deutlich im Gegensatz zu Schr. volksthümliche Formen zeigen. Die Ordinalzahlen von 2—10 lauten nämlich bei Schr. genau so wie im Aeth.: ካልኣይ· ሣልሳይ u. s. f. Damit stimmt es nun freilich, wenn Petermann in seiner Abhandlung über das Tigriña [2]) sagt „die Ordinalzahlen stimmen nach seiner [des Kidāna Māriām] Versicherung ganz mit denen des Aeth. überein“ und

---

1) Petermann (s. u.) sagt: Die Abessinier selbst, welche eine grosse Vorliebe für das immer mehr um sich greifende Amhar. haben, zeigen einen solchen Widerwillen gegen das Tigriña, dass sie die von einem gelehrten Abessinier aus Adoa verfasste und in Basel edirte Uebersetzung der 4 Evangelien, das Einzige was in diesem Dialekt gedruckt ist, mit dem ungegründeten Vorwande, sie sei zu fehlerhaft, ganz zurückwiesen, so dass der Versuch der Missionäre von Chrischona sie einzuführen, vollständig verunglückt ist.

2) Petermanns äthiopischer Nachlass befindet sich in meinem Besitz, vgl. amhar. Spr. S. 11 f., 507, Vorw. III. Arbeiten über das Tigriña finden sich folgende dabei: Fünfzig Quartseiten mit grammatischen Paradigmen aus der Feder des Adoaners Kidāna Māriām (desselben der für Pet. die beiden in

thatsächlich Formen wie ሳድሳይ· ሳብዐይ፡ ሳምናይ· ታስዐይ፡ ዐስራይ anführt; vielleicht dass der Gebrauch dieser äthiop. Ordinalzahlen eben der Sprache der Gebildeten angehört (vgl. Schr. S. 80: Quant aux nombres ordinaux, nous donnons les formes qui nous paraissent les plus correctes). Aber bei Aufzählung der Wochen- und Monatstage bringt doch auch Pet. die Formen ሻድሳዩ, ሻብዐዩ, ሻምናዩ· ታሽዐዩ, ዐሽራዩ, welche den S. 220 a. E. meiner Grammatik aufgeführten, den Baseler Texten entnommenen ganz nahstehen. Ich kann weiter auch kein besonderes Zeichen von Volksthümlichkeit darin erkennen, dass Schr. nur die Imperfektpräformative ይ, ት· ን kennt statt የ· ተ, ነ· Vielleicht beziehen sich die Ausstellungen des Verf. mehr auf die Syntax; vgl. ZDMG. XXXVIII, 482.

Verf. bedient sich des äth.-amhar. Alphabets, welchem er zur genaueren Kennzeichnung der Aussprache noch ein Accentzeichen, ein Zeichen der Vokallosigkeit, oft auch ein Verdopplungszeichen hinzugefügt hat. Von den dem Tigriña speciell eigenthümlichen Zeichen hat er dagegen nur ቐ aufgenommenen, dessen Werth er als fast gleich dem غ angiebt; vgl. ZDMG. XXXVII, 449. Die in meiner Tigriñagramm. S. 18 und 100 ausgesprochenen Bedenken finden somit ihre endliche Erledigung. Vgl. auch Reinisch, Bilinsprache S. 12 No. 6. Dass die Aussprache des ቐ als غ in Nordabessinien alt ist, geht daraus hervor, dass die Araber schon früh በቐለ durch بَغْل umschrieben haben (Hommel, Säugethiere 113). Vgl. auch amhar. Spr. § 45 c. — Dagegen hat Verf. die Modificirungen der Gutturale als überflüssig, gewiss mit Recht bei Seite gelassen (ausgenommen höchstens bei አ, wo አ als Zeichen für Hamza ganz erwünscht gewesen wäre). Da Verf. ZDMG. XXXVII, 499 und in vorliegendem manuel S. 6 f. ganz in Uebereinstimmung mit Abbadie, catal. mscr. éthiop. No. 157; comptes rendus 4. série. V tome, p. 195 die Bedeutung dieser überflüssigen Modificirung aus dem Gegensatz zur amhar. Aussprache erklärt, so kann kein Zweifel sein, dass meine, Tigriñagramm. S. 18 f. vermuthungsweise gegebene Erklärung derselben aus dem Gegensatz zur äthiop. Aussprache, das Richtige nicht getroffen hat. — Sollte es nicht ein Versehen sein, wenn Verf. ፀ· aber nicht ጸ als explosiv anführt?

---

dieser Ztschrft. XXVIII, 437 ff. besprochenen Dialektproben aufgeschrieben hat). Ferner der Anfang einer Tigriñagrammatik, 14 nicht immer vollgeschriebene Quartseiten. Letzteres ist vermuthlich die akadem. Vorlesung Petermanns; s. Monatsber. d. Berl. Akademie 1873, S. 300.

Schr. führt zwar noch die alten Namen der Consonanten an, aber „les Abyssins n'y font pas attention“. Vgl. amhar. Spr. § 1 b, wo auch bereits gesagt ist, dass Petermann's Gewährsmann als Namen der Consonanten je ein äthiop. Wort angab das mit dem betr. Consonanten anlautet, z. B. ነ ነሥአ, ገ ገብረ· ፀ ፀሐይ· Nach gleichem Princip, nur mit Bevorzugung theologischer Ausdrücke sind die äthiop. Consonanten schon früher benannt worden, s. Marianus Victorius [1]) (Ausgabe von 1630) S. 15 ff.; Bellarmino, dottrina christiana (Roma 1786) S. 94 ff. Vgl. über Gleiches und Aehnliches Merx, gramm. syr. pag. 37; Lenormant, essai sur la prop. de l'alph. phén. I, 96 f.

Verf. bemerkt S. 9, das Zeichen der 5. Ordnung sei im Tigriña ziemlich selten, da seine Aussprache fast identisch mit dem der 1. Ordnung sei (vgl. ZDMG. XXXVII, 446); und in der That findet sich in dem vorliegenden Buche sehr häufig da ein ă (gesprochen ä), wo die von mir benutzten Quellen mehr oder weniger ausschliesslich ē bieten (so gleich in dem zweiten Worte des Lesestückes S. 12: እንፈላለ für ″ሌ; weiter ኣኔ ich, die Zahlwörter ሐዴ, ክልቴ, ሠለስቴ u. s. w.). Es ist ja richtig, dass sich ursprüngliches ē namentlich unter gewissen Bedingungen leicht in ă verkürzt; nichtsdestoweniger aber glaube ich nicht, dass die Baseler Missionäre Unrecht haben, wenn sie von ē einen ausgiebigeren Gebrauch machen und dasselbe im Wortauslaut sogar für urspr. ă schreiben. Es handelt sich hier um geringe, vielleicht örtlich oder gar individuell leicht wechselnde lautliche Verschiedenheiten. Im Auslaut der 3. Pers. m. sing. Perf. hörte ich deutlich die entschiedene Länge: tagáz'ē, máts'ē u. a. m. = ተገዘኤ, መጸኤ, während Lefèbvres beständige Schreibungen navarè, gaberè, khonè, und ebenso die Beke's, den getrübten aber nicht gedehnten Auslaut wohl ziemlich deutlich erkennen lassen, mithin mehr mit Schr. in Uebereinstimmung stehen. Ebenso hörte ich ánē ich. Durch den gewöhnlichen völligen Zusammenfall von auslautendem ă und ē im Tigriña wird uns die Antwort auf manche Frage erschwert. Ist z. B. das ē in ኣኔ ich rein lautliche Veränderung des im Aeth. auslautenden ă, oder liegt Analogiebildung nach dem entsprechenden Suffix vor? Liegt ferner in dem ausl. (manchmal zu ī werdenden) ē der Cardinalzahlen und von ኵሌ wirklich eine verkürzte Adjektivendung vor wie in meiner Grammatik angenommen, oder haben wir es mit alten Accusativen oder Stat. constr. zu thun?

---

1) Zu ZDMG. XXXV, 764 sei bei dieser Gelegenheit berichtigend bemerkt, dass schon Marianus Victorius S. 18 f. einige grammatische Kunstausdrücke kennt.

Der Accent des Tigriña ist so schwach und wesenlos, dass es wirklich scheint, als könne er in ein und derselben Form, in ein und demselben Wort ganz nach Belieben des Sprechenden bald diese, bald jene Silbe treffen. Daher die vielfach schwankenden und zum Theil sich gradezu widersprechenden Angaben der verschiedenen Quellen, wie dies schon in meiner Grammatik hervortritt. Während so z. B. Pet. ausdrücklich angiebt, der Imperativ werde géwar, géwari u. s. w. betont, findet sich bei Schreiber (S. 48) sebár, sebári; ferner Pet. gawárka (ገበርካ), dag. Schr. sábarkä; Pet. betont die Verbalverbindung ይገብር ፡ እዩ ausdrücklich wie ein Wort jegawér eju, dag. bei Schr. S. 54 jesáber ejú. Ich selbst finde in meinen Aufzeichnungen aus dem Munde eines Eingebornen die erheblichsten Schwankungen, z. B. tsebŭ́q gabárka (ጸቡቕ ፡ ገበርካ) neben ḥáderka, ḥáderkum (ሓደርካ, ሓደርኩም). Soviel kann indess als feststehend angenommen werden, dass die Betonung des Tigriña von der durch Trumpp bekannt gewordenen des Aeth. sich namentlich durch eine weitgehende Bevorzugung der Antepenultima unterscheidet. Wahrscheinlich geht der Accent hie und da auch noch über die Antepenultima hinaus, wenigstens habe ich notirt taqábbalkwo = ተቐበልኽዎ; madáfeʻ sédadulē^{i} sendet mir Kanonen! (neben gibrī ākĭ́bkā sedadélē^{i} Steuern sammelnd sende sie mir!). Schreiber hat jedenfalls sehr wohl daran gethan, jedes in dem manuel vorkommende Wort mit einem besonders erfundenen Accentzeichen zu versehen.

Auf 93 weit gedruckten, von zahlreichen Paradigmen und Beispielen durchzogenen Oktavseiten lässt sich natürlich Schrift- und Formenlehre einer Sprache auch nur mit annähernder Vollständigkeit nicht behandeln. Folgende Lücken sind mir aber besonders aufgefallen: § 17 ff. sind die längeren Formen der Suffixe der 2. und 3. Pers. plur. (mit āt und kāt) nicht aufgeführt. Ebenso fehlen diese längern Formen § 83 unter den Flexionsendungen des Perfekts und auch sonst überall. Aus dem Buche des Verf.'s müsste man schliessen, dass dieselben nur beim selbstständigen persönlichen Pronomen vorkommen. Es sei hierbei erwähnt, dass Petermann für die 3. Pers. plur. auch die bisher unbekannten Suffixformen ኹቶም, ኹተን anführt, z. B. እንኃባኹቶም neben እንኃባዎም مِنْهُمْ, እንኃባኹተን neben እንኃባእን مِنْهُنَّ (vgl. dazu das altamh. Suffix ዋቾሙ Grammat. § 74 e). — Ferner hätte Verf. den durch Doppelung bewirkten

Pluralausdruck nicht so kurz abhandeln sollen wie § 73 geschehen. Dass die Doppelung nicht auf den zweiten Radical beschränkt ist, zeigt schon meine Gramm. § 135; dazu hatte Verf. bereits ZDMG. XXXVIII, 484 ja selbst die Doppelung auch des ersten Radikals bemerkt. Ein weiteres Beispiel hierzu steht S. 23: ኗብ ፡ ረር እሶም g e g e n s i c h s e l b s t. — Dass der Subjunctiv die Suffixe in gleicher Weise wie das Imperf. annimmt (S. 76 III = § 171) ist freilich in den meisten Fällen richtig, aber nicht in allen. Ebenso sagt § 173 „Les suffixes de l'infinitif sont les suffixes possessifs" zu wenig.

Wenn des Verf.'s Arbeit aber auch einige erhebliche Lücken aufweist, so erfahren wir durch dieselbe aber andrerseits auch viele neue Einzelheiten. Die von mir (Gramm. S. 259 Anm.) bezweifelte finale Bedeutung von ከም wird bestätigt durch ከምንሬ ኹብ S. 13, 1, ከምንኺዴዶ S. 41 Note 2⁰; vgl. Sprüchwort 10 (ZDMG. XXXVII, 444). Die Partikel እዋ, enklit. ዋ (S. 13 und 88) ist vielleicht identisch mit dem aus ZDMG. XXVIII, 443 bekannten እዋዒ (aus እምበዬ). Neu ist auch das Demonstrativ እዙዬ ezoúi, d i e s e r (von mir mit anderer Betonung ü'zui und ü'züi gehört). Neu ferner, und vom Verf. gewiss richtig erklärt ist der Gebrauch eines angehängten ē zum Vokativausdruck (S. 25). — Die § 93 behandelte häufige Nominalform መስበሬ (vgl. ZDMG. XXXVII, 445) lässt durch das Feminin መስበሬት und den Plural መስበር, sowie durch die Nebenform መስበሬዬ erkennen, dass sie kein nachlautendes ī hat (Gramm. S. 174 und 190), sondern eine Nisbebildung ist; zugleich weist die Bildung dieser Nominalform von verschiedenen Stämmen (z. B. መሐከቢ, መለበዒ, መዓሸዊ, መሓንቀሬ) darauf hin, dass auch in entspr. äthiop. Formen wie መፈቀሬ, ሣሕየዊ (Dillmann S. 200; meine Gramm. § 108 a. E.) nicht Ableitungen von aktiven Participien mit unregelmässigem Wandel von ĕ in ă vorliegen, sondern Ableitungen von مُفْعَل, dem in den abgeleiteten Stämmen das Particip Passivi entspricht, — oder sollte die Analogie von مَلْأَك und مَلَكِي anzuziehen sein? — § 99 und 102 lernen wir zwei neue Verbalstammbildungen des Tigriña kennen: Dieselben welche für das Amharische ZDMG. XXXV, 765 a. E. besprochen worden sind; vgl. auch Merx-

Beurmann S. 15. — Zur Beurtheilung der in meiner Gramm. § 161 erörterten negativen Ausdrücke sind Schreibers Mittheilungen § 143—147 und § 188—189 sehr wichtig. Wenn ich durch dieselben auch noch nicht alle Räthsel sicher gelöst finde, so gewinnt doch Manches jetzt ganz anderes Ansehen. Die bisher unbelegte vollständige Form ኣይብለይን zeigt zunächst, dass die Präposition ብ, nicht ኣብ vorliegt, und in dem ኣ von ኣብለ ይን wird man mithin verkürztes ኣይ anzunehmen haben. — Wichtig sind die bisher im Tigriña nicht belegten mit Suffixen versehenen Formen der 2. Pers. fem. plur. Perf.: መለስኽናኒ, መለስኽናኦ u. s. w. (§ 168 und 169), welche mit den von Cornill im Aethiop. entdeckten völlig übereinstimmen. ቀተልኽና wird hierdurch als Grundform der 2. Pers. fem. plur. Perf. völlig sicher. Zu noch weiterer Bestätigung dieser interessanten Formen sei bemerkt, dass auch Petermann dieselben bringt: ተፈለጥኽ ናሁ (so), ተፈለጥኽናዮም, ተፈለጥኽናዓ, ተፈለጥ ኽናኒ, ተፈለጥኽናና. — Neu erfahren wir zur Suffixanhängung weiter, dass die 3. Pers. fem. sing. des thatw. Infinitivs beim Antritt von Objektivsuffixen t annimmt (sicher nach Analogie des Perfekts), also z. B. መሊኣትኒ statt des erwarteten መሊ ኣኒ. — ምስ soll a p r è s q u e, p a r c e q u e bedeuten (S. 89 No. 20. 23); da keine Beispiele gegeben, verweise ich zur Bestätigung auf ZDMG. XXXVIII, 484 und bemerke, dass ich für diesen meiner Grammatik noch unbekannten Gebrauch von ምስ jetzt auch weitere Belege habe. Aber ob ምስ wirklich mit der gleichlautenden Präposition m i t (äth. ምስለ) identisch ist, wie Verf. § 205 annimmt, scheint mir bei dem Abstand der Bedeutungen doch nicht ganz sicher; ich möchte eine lautliche Veränderung von ብዘ (Tigriñagramm. § 231) oder von äthiop. እምዘ vermuthen. — § 214 No. 5 bestätigt Verf. die von mir zu Joh. I, 3 beanstandete Form ብዘይካኡ o h n e i h n der Frankfurter Handschrift.

Manche kleine Irrthümer, manches Halbwahre und Schiefe, manche sehr äusserliche Auffassung wird dem Kundigen nicht entgehen; manches (z. B. § 72) wird mangelhaft geordnet erscheinen. Da Verf. ja nur Laie ist, so wird ihm dergleichen nicht allzuschwer angerechnet werden dürfen. — Ich habe mich gefreut, in dem Buche

des aus dem Leben schöpfenden Praktikers im Wesentlichen eine Bestätigung der Thatsachen gefunden zu haben, welche meine nur auf Grund schriftlicher Dokumente erbaute Grammatik bietet. Ueber die Beurtheilung dieser Thatsachen zu reden, bot das Buch des Verf.'s naturgemäss kaum ausdrückliche Veranlassung. — Zu einer neuen wissenschaftlichen Behandlung des Tigriña liegt jetzt also hinreichend altes und neues, gedrucktes und handschriftliches Material vor. Nur das uns doch zunächstliegende und linguistisch wahrscheinlich viel wichtigere Tigrē bleibt nach wie vor fast ganz unbekannt!

F. Praetorius.

Das Buch Al-Chazarî des Abû-l-Ḥasan Jehuda Hallewi, im arabischen Urtext sowie in der hebräischen Uebersetzung des Jehuda ibn Tibbon. Herausgegeben von *Hartwig Hirschfeld.* (Leipzig, O. Schulze, 1887) XLIX u. 361 SS. 8.

Es sind nicht unbedeutende Schwierigkeiten, die der Herausgeber des vorliegenden wichtigen Textwerkes zu überwinden hatte. Sein Apparat beschränkte sich für den arab. Text auf eine einzige, wie man beim Studium des Buches leicht überzeugt wird, sehr nachlässige Hdschr. Ausser dieser Grundlage konnten ihm nur noch die hebr. Uebersetzung des Ibn Tibbon, resp. die vom Herausg. benutzten Hdschrr. derselben als Hülfsmittel zur Controle des Originaltextes dienen. Für einen Theil seines Textes (p. 310—322 = V §. 12) hätte der Herausg. ein sehr willkommenes textkritisches Hülfsmittel verwerthen können, nämlich die durch Dr. Landauer in der ZDMG. Bd. XXIX herausgegebene Psychologie des Ibn Sînâ, welche — wie L. nachgewiesen hat, — im erwähnten Abschnitt des Chazarî-buches in gekürzter Form abgeschrieben ist. Die scharfsinnige Entdeckung Landauer's, welche nun durch die Vergleichung dieses Originaltextes glänzend bestätigt wird, hätte darauf führen müssen, den Text des Ibn Sînâ zur Vergleichung heranzuziehen. Häufig lässt sich der Text nach I. S. entschieden corrigiren; in einigen Fällen scheinen dem Verf. selbst andere LAA. des I. S.-textes vorgelegen zu haben, als jene, welche dem Land.'schen Text zu Grunde liegen. Selten sind jene den letzteren vorzuziehen; ich werde in den Bemerkungen zu den betreffenden Stellen die Abweichungen verzeichnen, wenn sie auch nicht immer zur Emendation des Chazarî-textes dienen können.

Hr. Hirschfeld hat bei der Natur seines Apparates viel Mühe auf die Reinigung und Verbesserung des Textes seiner Grundschrift verwenden müssen; einiges, was im Texte nicht geschehen ist, hat er in den Anmerkungen (p. VII—XXI) nachgeholt, wo auch die von ihm aufgegebenen LAA. der Hdschr. verzeichnet sind. Dabei bleibt aber noch immer eine grosse Anzahl von verbesserungs-

bedürftigen Stellen; auf dieselben hinzuweisen hat sich Ref. in den folgenden Blättern zur Aufgabe gesetzt. Wir müssen uns auch diesmal lediglich auf die **philologische** Seite des Textes beschränken, obwohl das Erscheinen dieses Originaltextes eine günstige Gelegenheit böte, auch den Stoff des Werkes wieder zum Gegenstand objectiver Betrachtung zu machen. Dies werden wohl andere Kritiker zu thun nicht versäumen. Nur einige allgemeine Bemerkungen wollen wir nicht unterlassen, ehe wir an die Einzelnheiten des Textes schreiten.

Auch an dem vorliegenden jüd.-arab. Text bestätigt sich die Beobachtung, welche wir bereits bei anderer Gelegenheit angedeutet haben, dass ausser den vielen sachlichen Anregungen, welche auf die Gestaltung der jüdischen Religionsphilosophie einwirkten, zahlreiche formelle Momente angeführt werden können, welche darauf hinweisen, wie tief die in arabischen Ländern gepflegte jüdische Wissenschaft vom theologischen Wesen des Islam durchdrungen war. Ganz unwillkürlich werden Termini und Redeweisen übernommen, welche nicht von allgemeiner, sondern von specifisch muhammedanischer Bedeutung sind. Dem امر بالمعروف ونهي عن المنكر, diesem specifisch koranischen Ausdruck begegnen wir auch hier p. 262, 15 (vgl. ZDMG. XXXV p. 775). Hierher gehört auch جاهلي als Gegensatz von متشرّع 348, 26. 350, 3. Auch der Ausdruck ولي wird in seinem Verhältniss zu نبي hier fast ebenso gebraucht, wie dies bei muhammedanischen Theologen geschieht p. 64, 10; 308, 28; 342, 23 u. a. m. Ich erwähne dieses letztern Details mit besonderem Hinblick darauf, dass Jeh. hall. bezüglich dieses Wortes dem muhammed. Sprachgebrauche treuer ist als Sa'adja, dessen Sprachgebrauch gleichfalls von muhammedanischer Terminologie vielfach beeinflusst war (übersetzt er doch z. B. Levit. 13, 20 בקורת mit dem muhammed. terminus محدود). Sa'adja scheint ولي noch nicht besonders auf חסידים im Gegensatz gegen **Propheten** anzuwenden. Er führt im Amânât Prophetenstellen als Aussprüche von اولياء an. In seinen Uebersetzungswerken hat er dies Wort gerne für בָּנִים gebraucht, und zwar nicht nur für ב' אלהים wie z. B. Hiob 1, 6 اولياء الله (Gen. 6, 2 بنو الاشراف) vgl. Munk, Notice s. S. p. 8 Deut. 14, 1 وان انتم اولياء الله ربّكم ib. 32, 5 لا بأوليائه (= לא בניו) sondern auch 33, 24 ברוך מבנים = من الاولياء אשר (zu beachten besonders Ex. 4, 22), während

קדושיו Deut. 33, 2 mit خواصّهم wiedergegeben wird. Es wäre für die Beurtheilung des Einflusses des Islam auf diese Kreise nicht ohne historisches Interesse, der Entwickelung solcher Erscheinungen einmal in eingehender Weise nachzugehen. Ein merkwürdiges Moment dieses Einflusses bei Gabirol, hat bereits Kämpf (Makamen des Charizi p. 206) beobachtet. Jehuda ibn Tibbôn erfasst solche muhammedanische Nuancen nicht immer mit der gebührlichen Genauigkeit, es stand ihm wohl die Kenntniss der Sachen nicht in ausreichendem Maasse zur Verfügung. Nur dieser Umstand kann es erklären, dass er كرامات = Charismata, bekanntlich ein muhammed. theolog. Terminus, dem lexicalischen Wortsinne gemäss mit כבוד übersetzt 59, 2; 259, 1; 343, 22; 347, 6. Sehr stark ist das Curiosum ויש באור שהוא פלא 115, 17 als Uebersetzung des zum Sprichwort gewordenen, auch bei Al-Mejdâni aufgeführten, Ausspruch Muhammeds إنّ من البيان لسحرا = Fürwahr, manche Wohlredenheit ist Zauberei. Schon aus letzterem Beispiele können wir ahnen, welche Mängel der hebräischen Uebersetzung, die hier Hr. Hirschfeld mit Benutzung von handschriftl. Material wieder zum Abdruck bringt, anhaften mögen. Nach der Bekanntmachung des arab. Originals wäre unser Raum nicht gut verwendet, wenn wir mit ungebührlicher Weitläufigkeit den Irrthümern dieser Uebersetzung nachgehn wollten. Nur im Allgemeinen wollen wir darauf hinweisen, dass dieselbe oft mit überraschender Unachtsamkeit angefertigt wurde und nicht dazu angethan ist, das Original für Kreise, welche des Arabischen nicht kundig sind, zu ersetzen. Ueber Ungenauigkeiten, wie man sie hier zu vielen Dutzenden findet, wo die Stellung einzelner Worte im Satze nicht pünktlich wiedergegeben ist (wie 29, 11 — vgl. richtig 189, 5 – 187, 19; 197, 14 u. a. m.), werden wir uns nachsichtig hinwegsetzen, wenn wir Ungeheuerlichkeiten erfahren, wie 49, 22 כאשר עשו הפלשתים בארון oder במתי מספר 59, 13 für دون اعتداد (verwechselt mit عدد) 329, 15 בעלי החושך והאור für اصحاب المظلّة. Man kann nicht immer entscheiden, ob I. T. gute LAA. seines Textes verlesen hat, oder ob seine Fehler einer unkritisch benutzten schlechten Vorlage ihr Entstehen verdanken. 121, 13 על אדמת האיש ההוא = على شخص شخص; das erste شخص wird hier als ארץ behandelt. 139, 9 בזולת התכונה הראשונה entspricht: في غير الوضع الأوّل; unser T. hat besser فيتغيّر 191, 20 רחב mit כתב übers. 229, 10 ברמיזה Uebers. von بالمشاهدة = بالاشارة 265, 20 dem סובלים הגלות

entspräche حملنا für حصلنا unseres Textes. Zuweilen ist es allerdings ganz klar, dass wir es mit unverkennbar falscher Interpretation zu thun haben: تكلّف 42, 6 ist mit تخلّف (עכוב) verwechselt, 113, 2 وأَخْصَبِهِ für وأَخْصَبَهُ (Verb. IV וְהִפְרָם); ganz sonderbar ist 103, 19 وكالمثل المضروب mit (? = وكملت) ונשלם המאמר übersetzt.

Andererseits muss aber wieder zugestanden werden, dass I. T. sich häufig peinlicher Treue befleissigt. Nicht nur werden hin und wieder die dem Arab. wörtlich entsprechenden Ausdrücke des Hebr. gewählt (147, 15 موقوف = מעומד), wodurch manchmal sehr ungeschickte Wendungen herauskommen, wie 113, 17, sondern es werden auch oft hebr. Ausdrücke angewendet, die mit den arabischen Wörtern auch lautliche Aehnlichkeit aufweisen (11, 19 حوارى חבר 51, 21 مُنْكَر נכרי 159, 27 السباغ צבועים 175, 1 حيّات = חיות 223, 8 للتوفيق להפיק vgl. 159, 27. 329, 13 شيعة כיעה), selbst da, wo der entsprechende hebr. Ausdruck der Bedeutung durchaus nicht angemessen ist (189, 11 البلل הבלילה 239, 14. 16 hat er die arab. Originalworte beibehalten). Aber diesen Zeichen seiner Peinlichkeit steht eine Unzahl von Stellen gegenüber, in welchen die Uebersetzung den Bestand des Originals nicht deckt, denselben entweder verkürzt (41, 15. 55, 8. 93, 3 u. v. a.) oder im Gegentheil weitläufig paraphrasirt (329, 28); nicht selten wird die Construction geradezu aus den Angeln gehoben. Es kann hier nicht der Ort dafür sein, die Randglossen meines Handexemplars vollständig wiederzugeben. Für weitere Beispiele betreffs des Verhältnisses des I. T. zu seinem arabischen Original kann übrigens auch auf die hierauf bezüglichen polemischen Verhandlungen zwischen dem Herausgeber und Hrn. Kaufmann im Magazin für die Wissensch. d. Judenth. X (1883) p. 88—101. 170—175, sowie auf die Anmerkungen p. XXI ff. zu vorliegender Ausg. verwiesen werden. Wenn nun auch bezüglich der Uebersetzung des Chazari-werkes dem I. T. nicht das vortheilhafteste Zeugniss ausgestellt werden kann, so dürfen wir doch nicht vorurtheilsvoll gegen ihn, in ihm nur den schlechten Uebersetzer suchen, auf der Lauer liegen und Uebersetzungsfehler wittern, wo uns das Original auffallend scheint. Dies muss hier mit Rücksicht auf die Stelle p. 28, 24 ff. hervorgehoben werden, welche vor einiger Zeit Gegenstand eines sehr feierlich angekündigten Rettungsversuches gebildet hat (Kaufmann in Grätz' Monatsschrift 1884 p. 208—14, vgl. H. Hirschfeld's Berichtigung ib. 374—78). In der Meinung, den

Verf. des Chazarî-buches mit Bezug auf ein dogmatisches Detail zu rehabilitiren, musste an der erwähnten Stelle وبَعْدَ أنْ in وبُعْدَ أنْ verändert werden; alle Schuld wurde auf Ibn Tibbôn gewälzt, der aber bei dieser Stelle seine Hand in Unschuld waschen kann. Es ist wirklich unwahrscheinlich, dass der Verf. zum Ausdruck des ihm zugeschriebenen Gedankens وبُعْدَ أنْ geschrieben habe; p. 328, 2 schreibt er: وبعيد أنْ und dasselbe wäre auch hier am Platze gewesen, wenn Jeh. hall. wirklich den Gedanken der in seinen Worten gesucht wird, hätte ausdrücken wollen. Hingegen gebraucht er بَعْدَ أنْ wie an unserer Stelle, auch 220, 25 für den Sinn, den das hebr. ואם היה וכו' ausdrückt. Es wird wohl nicht „Vogelperspective" genannt werden (vgl. ZDMG. XXXVII p. 231), wenn wir den Sprachgebrauch des Schriftstellers selbst zu Rathe ziehen, um die Absicht seiner Worte zu ergründen. Wahrhaftig, es ist kein elegantes Arabisch, was uns im arab. Chazarîbuch vor Augen tritt, und der Versuch eines سجع, wie wir ihn 354, 27. 28 finden, muthet ganz sonderbar an inmitten dieses Textes, der nirgends an höhere Sprachkunst gemahnt. Man braucht nur diejenigen Stücke (5. maḳâla), welche der Verf. aus Ibn Sînâ's Psychologie excerpirt hat, mit dem Original zu vergleichen, um sich von dieser Thatsache zu überzeugen. Das Buch ist, in der Gestalt in der es uns vorliegt, nicht arm an Vulgarismen und evidenten Sprachfehlern. Für erstere seien folgende Beispiele erwähnt: 44, 6 سنين im stat. cstr., vgl. 142, 23 مسرعين الاجابة. 226, 4 انبنى für pass. I, vulg. Syntax von قط 266, 13 (vgl. ZDMG. XXXV p. 525) الاربع قوى (Ibn Sînâ 350, 17 القوى الاربع) 312, 10. 346, 27, vgl. 126, 1. 322, 26. 338, 19 (aber ib. 22) vgl. Aug. Müller in GGA. 1887, December p. 905. Indicative statt Conjunctive nach أنْ, حتّى 230, 5. 340, 28 (vgl. 342, 1) Vernachlässigung des Acc. nach كان und أنّ 202, 9. 258, 15. 262, 12. 268, 3. 346, 27 hingegen unrichtiger Acc. 6, 9. 162, 24. Unmögliche Constructionen sind z. B. 168, 27 فى شريعة هذه 222, 9 ما يجعل هذا الممكن 322, 25 طابت النفوس وظنّ u. a. m. Bei allen diesen und ähnlichen Beispielen ist es jedoch nicht ausgeschlossen, dass die Verderbniss ungebildeten Abschreibern zur Last zu legen ist; die Hdschr.,

welche der vorliegenden Ausg. zu Grunde liegt, macht eine solche Voraussetzung nicht unwahrscheinlich. Für die Inconsequenz der Orthographie können wir den Verf. durchaus nicht verantwortlich machen; Eigenthümlichkeiten, wie z. B. die Schreibung אני — mit Schluss-י und Aehnliches gehören zu den häufigen Vorkommnissen in jüd.-arab. Hschrr. Es wäre aber Sache des Hrn. Herausgebers gewesen. der wie aus seinen Anmerkungen ersichtlich ist, mit Bezug auf Orthographie sehr Vieles in Ordnung gebracht hat, für die Umschreibung des الف مقصورة mit א oder י und andere Details ähnlicher Art gewisse Principien durchzuführen, am besten jene, welche in der sonstigen arab. Orthographie gültig sind und nicht die orthograph. Inconsequenz bestehen zu lassen, durch welche ungenaue Abschreiber den Text geradezu in einen verwahrlosten Zustand bringen.

Es muss aber auf der andern Seite bemerkt werden, dass das Arabisch des J. h. L. auch für manche Spracheigenthümlichkeit Belehrung bietet; p. 96, 13 فاحتاج الحواسّ الظاهرة und ähnliche Stellen vgl. unten zu 332, 26 sind Beispiele mehr für die Constr. von حاج VIII mit Accusat., wofür bei Dozy, Suppl. I, 333b Beispiele angeführt sind. 210, 1 تشنيع (= הגדיל) ist gleichfalls Beweisstelle zu D. I, 791 b. Die bei D. I p. 220 b. 3 v. u. ff. bemerkte Anwendung der Redensart في جنب finden wir mit بجنب p. 128, 12. 170, 10. 196, 27. 358, 4. — Gelegentlich sei auch erwähnt, dass nach 82, 17 der gangbare Sa'adjatext zu Levit. 25, 23 (תבאתא = לצמיתות) in בתאתא zu emendiren ist, vgl. auch Majmûnî, Miśna-commentar zu Khêlîm 6, 3 ed. Derenbourg: הוחלטה انبتّ حكمها תרגום לצמיתות לחלוטין.

Wir haben schon eingangs hervorgehoben, dass der durch den Herrn Herausgeber dargebotene Text nach den Correcturen, die er an seiner mangelhaften Grundschrift mit lobenswerthem Verständniss vorgenommen, noch manche Verbesserung verträgt. Hier folgen unsere Vorschläge und Vermuthungen, wobei wir der Vollständigkeit wegen auch manche Kleinigkeit nicht bei Seite liegen lassen.

p. 4, 21 Emend. unnöthig l. اتّصال اتّحاد. — p. 6, 6 ואלתה l. وآلاته (T. ואיבריו). — p. 8, 10 ינמון T. שמנמחם scheint die richtige LA. ينموون zu Grunde zu liegen. — p. 10, 7 חקיקה es war überflüssig nach T. حقيقته zu lesen. — 17 ואלאנתשאר l.

والانتصار (?) = T. — 23 ולאזידהא l. ولأويدها. — 26 באגמאע l. باجمع. — 26 מגדוחא l. مندوحة. — p. 14, 4 ותחכמאתהא l. masc. — באני l. كأنى? — p. 16, 2 מדי l. هدى. — 22 תגד l. توجد. — משהור l. مشهود gegen T. — p. 18, 26 שראיטה l. femin. — p. 20, 17 l. תוריה. — p. 22, 13 ישבההא l. يشبهوها. — p. 24, 2 nach אלאמר hinzuzuf. الاولى. — 15 אן zu streichen. — 19 muss الشبهات beibehalten werden, nach Bacher, Hebr. arab. Sprachvergleichung des Abulwalid (Wien 1884) p. 24 Anm., vgl. p. 80 Nachtrag. — 23 die Hinzufüg. des מן vor קבל überfl. — 27 المغربية. — p. 26, 18 die Eigennamen sind: ينبوشاد وضغريث ودوانای s. Chwolsohn, Tammûz p. 41, 13, 73, Anm. 1, 80, 5. — 21 בעאמה l. بامة? — 28 אלמודי l. المؤيد. — p. 28, 10 כבר l. خبر. — 26 לם [יכן] l. ليس, die Einschaltung ist überflüssig, vgl. zu 48, 25. — 27 כאסה l. ناسة. - p. 30, 17 יתחרך [בה] אלדי. — p. 32, 7 אעיאן l. اعوان. — 8 אלאלאהיה ohne Artikel. — 19 חרק wäre viell. besser حدس? — 24 כאן l. بان. — p. 34, 8 والطبيعية. — 11 אלמנפעה ist ה zu streichen. — 16 ينظافرون. — 22 יקום l. تقوم. — p. 36, 6 אלאפאת l. الآفات. — 22 וקדך l. ن. — p. 38, 7 מוכד die IV von أخذ ist völlig unpassend; ich glaube: מוכד (T. מוזהר, dem arab. أكد entspricht bei T. häufig הזהיר, vgl. 14. 20). — 15 ללדרגה l. لدرجة. — 25 פי סכרה l. فيه فكرة. — תפצו l. تصفو. — p. 40, 4 אלרפיע l. ohne Art. ורפעהמא l. ود. — 24 תחצל l. تحصر? — 28 ממא am Schluss d. Z. l. ما. — p. 42, 6 ודלך l. وكذلك nach T. וכן. — 15 לאכתראע l. ללאכ׳. — 24 תצעבך l. تعصبك. — 25 פעל l. فصل. — p. 44, 12 דריה l. ذريته. — 15 صفوته — 18 וקדרה l. القدرة. — 23 וכדלך l. ولذلك. — p. 46, 11 die Einschaltung von כאנוא überflüssig, freilich muss dann

das nächstfolgende Wort im Nomin. stehen. — p. 48, 15 זידהם im Nom. — 22 סיעה l. سنطة = שִׁטִּים. — 25 סלם l. فليس vgl. 28, 26. — 26 מצנועה masc. — p. 50, 3 נקד l. حقد. — 6 קדרה l. قدوة. — 7 letztes Wort, ein : überfl. — 14 תהול l. تهون (?). — 23 יהרמונה l. يبهد. — p. 52, 3 אדית l. أيدت. — 11 אפראד l. وافراد. — 16 اختلال. — 28 ואלמחיטה ohne و. — p. 54, 3 אלמדבר l. المؤيد. — 8 מגי l. يجيء oder فيجيء. — 15 قدحا. — 16 יכדר l. يعذر. — 25 أوليس. — p. 58, 25 نخاتم vgl. 60, 12. — p. 60, 19 am Anfang der Zeile einzuschalten [في] الظاهر. — 24 das י mit fatha. — 25 תלפא ist Accusativ kein Dual wie die Anmerkung z. St. erklärt. — p. 62, 21 الذل خضوع. — 23 اضطرار. — p. 64, 12 وعرضا. — 17 وهبها — 20 אלתוראת zur Orthogr. 66, 4. — 21 מותתה viell. ميتته. — p. 66, 10 جديد. — p. 68, 7 מצרין ist unmöglich, es ist مُصرّين (dann wäre aber Praep. على statt ب zu erwarten) oder مُقرّين zu lesen. — p. 72, 5 הֹור l. وخور synon. mit dem vorangehenden ضعف; das המית T. beruht auf unrichtiger Deutung von خور (= صاح البقر). — 8 פקלנא l. فقولنا wie Hschr. — p. 74, 9 kann عدل bleiben. — 13 nach יכפר ist [عليه] zu erwarten. — 19 l. هب st. הב. — p. 76, 28 נבי l. نبأ. — p. 78, 7 רחבתה l. تربته T. ארמתו. — 24 ואלסעאדה der Art. zu tilgen (وسعادة الآخرة). — p. 82, 21 der Herausg. hat ابتداء gelesen und ليس eingeschoben, diese Einschiebung ist überflüssig, wenn man ابتدأ liest. — 26 רצף Druckfehler für نصف. — p. 84, 4 ואחצל einen besseren Sinn giebt وانتسل. — 9 במא Druckf. für كما ib. וכדת l. وردت. — 11 יקצוא l. يقصدوا T. כוונתם. — p. 88 (ל)לאחד ist hier dem arab. Sprachgefühl unerträglich, l.

لآخر. — 12 die Hinzufügung des Art. zu באמור ist unnöthig. — 15 ותעריבנא l. وتغريبنا T. גלותנו. — p. 90, 6 יוגז l. يجوز. — 20 סכונהא das Suff. zu tilgen. — p. 94, 1 طعامه. — 5 קואה tešd. zu tilgen. — Nach אלריסה muss ein Verbindungswâw eingesetzt werden; das Wort selbst ist, glaube ich, in אלראיסה zu emendiren. — 10 גואז l. جواز. — 17 Nach כאירה erwartet man statt אלי eher عن, doch dies ist wohl dem Verf. zuzuschreiben. — 18 l. ضيافتهم vgl. 96, 19; 172, 23. — p. 96, 3 מדה l. مادّة (vgl. Kaufmann's Attributenlehre). — 5 ריה das tešd. zu tilgen رئة. — 7 פי zu streichen (dittograph. nach לכפי). — 20 מלך l. فلك (T. גלגל). — 26 אלמשהורה l. المشهورة. — 28 ואלגסדיה ist ו zu streichen. — p. 98, 15 תעין l. تُعيِّن. — p. 100, 13 לה l. لها — 26 ואתלאפהם l. وائتلافهم. — 27 ארא l. واذا. — p. 102, 16 [וגיר[הם l. وغيره. — 27 אלאמם das tešd. zu tilgen. — p. 104, 5 רדי zweimal, l. ردى. — 10 ואסתרבא l. واسترخاء. — 15 שער l. يشعر. — p. 106, 4 יסתעבד l. يستبعد. — p. 108, 12 nach ידרוא fehlt etwa folgender Passus كيف تجب تلك الشرائع كما انّهم لم يدروا (vgl. T.). — 14 nach ממא zu ergänzen لا. — 27 כאל l. مال. — 28 כאמל l. خامد. — p. 110, 1 סקטהא l. ساقطها. — 2 הניא l. هيّنا. — 11 اضمارا. — 14 תקטים (Hschr. תקצים) ist sehr unwahrscheinlich, ich würde vorziehen تقسيط zu lesen, die Richtigkeit dieser LA. ist auch aus 178, 26 ersichtlich, vgl. يقسّط ويقدّر 142, 20. — p. 114, 1 פי T. = هى. — 7 אחלוא l. اخلّوا (T. נמו = مالوا?) ib. das eingeschobene [לא] ist überflüssig. — 10 חתי l. التى. — 17 ומן l. وانّ wie das folgende لَ beweist. — p. 116, 2 nach אלעין fehlt ein Wort, welches dem והרבות T. entspricht [?ואלתכתיר]. — 4 שאנה l. هو. — 16 מתרתבה מתנאסבה l. مترتّبة متناسبة. —

p. 118, 25 תקלא l. تقلت. — p. 120, 1 אלפראד l. الفؤاد. — 2 פכרה l. فكر (vgl. in derselben Zeile צפא נפס). — 13 ותיאתהם l. وهيئاتهم (T. ובתכונתם). — 25 מבתותה l. مبثوثة. — 27 מחתאגא das Schluss-א zu tilgen. — p. 122, 14 وجلالة. — 25 l. فتتخيّل أمّة تفضّل. — p. 124, 2 nach רוסהם zu ergänzen في. — 23 שהדה l. شهادة. — 24 עלי l. الى. — 28 לדלך l. كذلك. — p. 126, 6 تنقصهم. — 9 או l. و. — 18 die Fragezeichen dieser Zeile sind sehr schwer zu tilgen. Für אלקנעיאת schlage ich انقطعات vor, dies wäre in graphischer Beziehung wohl denkbar, obwohl dann eher القطع zu erwarten wäre; schwerer hält es אלמחתותה in المنظومة zu corrigiren, obwohl dem Abschreiber der zu Grunde liegenden Hschr. mancher sonst ungewöhnliche lapsus zuzutrauen ist. Der ganze §. 70 bedarf noch eingehenderer Erwägung; auch 19 מאלתצרת ist sehr verdächtig. — p. 128, 1 المقاديم mit Art. — 16 תכלפנא l. تكلّفنا. — 21 בואחד l. كواحد. — 28 אלשרע l. الشعر. — p. 130, 12 כבארא tesd. zu tilgen. — 17 يضايقه. — p. 138, 9 التابع. — p. 140, 20 יתעונון l. يتعاونون. — p. 142, 3 אלמכתסב l. femin. — 4 وقبّ. — 23 l. حاجته. — p. 144, 9 التخيّل. — 20 פתמתתלה l. فتمتثله — 26 אלאמור l. الامر. — p. 146, 21 das zweite יתכדר zu streichen, das folgende Wort ist بَعُدَ — p. 148, 6 وحوادث. — 10 الوسواس. — 15 وصيمه. — 19 يكوّن. — p. 150, 3 nach אלואלדין fehlt واجب. — 4 ואנמא l. فانّما. — 15 אלדי l. التى. — p. 152, 1 אלתדכר l. لتذكّر. — ib. לכמול l. لخمول. — p. 154, 8 יגאז l. يجازى. — 10 יפכר l. يتفكّر. — 11 ותנקד l. وتنفقد? — 13 בחסנה l. بحسنة. — 21 אלקיאם l. القيام. — p. 156, 9 וכאן [פי] l. وكانّ. das eingeschaltene פי zu streichen. T. hat hier schlecht übersetzt. — 22 וינת l. ويبث T. ואוצל. — 28 وعناية. — p. 158, 1

מן l. ان. — 5 עלי l. الى. — 7 אחצרה l. يحصره. — אלעדר Druckf. für العدد. — 9 ומקררה l. ومقدرة. — 10 ואלבאטלה l. والبطالة. — 11 אקואתהא l. اوقاتها. — 12 כיפא l. nach Hschr. كثيبًا. — p. 160, 8 ואנאב l. وانياب. — p. 162, 3 וכאד l. فكاد. — 23 ربحة وتراها. — 26 صرفها. — p. 164, 6 حكمته. — 14 ارادة. — 15 ملكوته. — 23 جماعة. — p. 166, 7 das eingeschobene אל vor עקידה zu streichen, عقيدة اليهودية ist richtig. — 11 اسرائيليا. — 13 מסתהלא l. مستأهلا ib. לוקוף l. للوقوف. — 18. 20 אלמסאמה l. المسماة. — 19 לא יחול בקול l. vielleicht لا يزال كقوله ?. — 26 تخيل. — p. 168, 3 ולולא הם l. ولولاها. — 8 אר ליס l. أوليس. — 26 יחצל l. يحصر (?) — p. 170, 4 ואלאתפאק Hschr. ואלאתלאף viell. = والائتلاف vgl. 100, 26. — 16 الاخلاق. — 23 אלפצח l. الصفح. — p. 172, 1 אלי l. على? — 2 وتصبيرها. — 23 ضيافته. — 28 ואפאת l. وآفات. — p. 174, 6 להלאך l. لهالك. — p. 174, 12 שרח das شفاء der Hschr. ist hier gut möglich. — p. 178, 12 כלקתהא l. خلق. — 18 [אהל] אלכימיא das אלכמזיין der Hschrr. lässt vermuthen الكيمياويين. — p. 180, 4 المصاحف. — p. 182, 14 es ist keine Ursache, das יתברך der Hschr. zu verändern. — 15 يظهر. — p. 184, 8 ועלה l. لعله. — 26 תחרם tesd. zu tilgen. — 28 ואגל l. وأجلى Gegens. von مشكل. — p. 186, 5 מה l. מי. — 6 تفصيله. p. 188, 3 מסנדא das schliessende א zu streichen. — 10 אלבליל l. البلل metrisch: أنا الغريق فما خوفي من البلل. — 24 מהמא ein Wort. — p. 190, 6. 15 עאבא das tesd. zu tilgen. — 24 כתב l. رتب wie 22. — p. 192, 12 warum נקלוא? — 15 فهب. — p. 194, 6 עקל l. عدل. — 16 اوردتها. — p. 196, 15 ואלאסתכתאר l. والاستحذار (T. ולהשמר). — 21 ליס l. لزم. —

p. 198, 9 السّر. — 18 סחרים ohne tešd. — 26 ומא l. وكما. — p. 204, 3 אלכימיאריון. — 25 בה l. بكى. — p. 206, 13 אספראדא. — 23 وكم ist richtig, die Einschiebung unnöthig. — p. 208, 2 כאנא l. كانوا. — 4 اجزاءها. — 12 vielleicht besser المنقول. — 23 استعذب. — p. 210, 7 تجلب (p. 224, 12 wird im selben Zusammenhang تعرض gebraucht). — p. 212. 4 ליסתפר אלידהם unmöglich, man könnte vermuthen: ليستخذلهم. T.'s להבאיש setzt die LA. ליסתנכר oder ליסתכזר voraus, auch das folgende אלי wäre dann nicht gut entsprechend. — 5 אתלפת l. أتلفت. — 15 פמשתהדרון l. فمجتهدون (T. מסתהדלים). — p. 214, 27 אנחל l. انحل. — p. 216, 16 آخر ist ganz richtig die Einfügung des ו unnöthig. — p. 218, 6 קיל l. قول. — 12 وناقليه. — ib. طرائقهم. — p. 220, 8 אלמסמאה. — 18 סמא l. ثم. — 27 ינחר (T. נוטה) l. ينحرف vgl. 308, 16. — p. 222, 3 מיתקה l. موثقة. — 4 مشاهدات. — 5 ואספא l. وصفاء. — p. 224, 1 اقنعى. — 5 يرووا. — p. 226, 3 אלגזר l. الجزء. — 18 אלא l. لا. — p. 228, 24 מא לידרי l. لم يدرى. — p. 230, 1 לאבאהמא l. لابيهما. — 16 وتقليدا. — 25 מנהא l. مهما. — p. 232, 20 יתסבה T. (יתלה) scheint die passendere LA. يتعلق vorgelegen zu haben. — 26 כאן l. بان. — אר l. ان. — p. 234, 21 גירה l. غي.... — 26 واللاهوت. — p. 236, 11 אכר l. آخر. — p. 238, 8 المستخفة. — 15 الخيالية. — 19 לא l. بلا. — p. 240, 10 מאל l. حال. — 11 תחמל ist wahrscheinlich حامل, da sonst die Construction zu sehr verwirrt wäre. — 15 واشتمالا. — p. 242, 8 nach כמא scheint ein Wort wie يصدر ausgefallen zu sein. — 25 لكيفية. — p. 244, 10 מתלב l. مثلب. — 16 אנקל l. انحل. — 20 das eingeschaltete ל zu streichen. — p. 246, 4 וצדור l. وصدور. — 28 ويدعوهم. — p. 248, 1

ويولّى vgl. 240, 10. 242, 9. — 13 ואלחואס T. (והדמיון) scheint die richtigere LA. والخيال vorgelegen zu haben. — 27 אלאה l. آلاتنا. — p. 250, 16 يقبلوا das ה am Ende zu streichen. — 17 اقوالهم. — p. 252, 2 אדא l. هذا. — 9 פחמלהם T. ותל עליהם setzt eine andere LA. (?عليهم) فحمّل لهم voraus. — ib. ناسبهم. — p. 254, 14 פצולהם l. فصلوهم. — 16 תגירהם l. تغييرهم. — p. 256, 1 יכן l. ينو. — 2 כמא l. كمن. — 8 נִסֻב, besser wäre hier حَسْب vgl. 306, 3. 27. — 14 ونور. — 15 مخلوقاته. — p. 258, 12 لم اخبْ. — 15 بالقياس. — 16 قياساتهم. — 25 der eingeschaltete Bst. nicht nöthig. — p. 260, 10 פלא עדר l. فلأعذر. — 15 الجزءيّات. — 20 מא nach T. مَن. — p. 262, 3 תנחי l. تلحى. — 4 אעתדל nach T. اعتزل vgl. ZDMG. XLI p. 35 Anm. 4. — 9 מסתאנפא l. مستفادًا wie in Hschr. — 14 יתקוא Hschr. יתודעו l. يتورّعوا. — 18 ולתשבה l. وبالتشبّه? — 28 المتضادّتين. — p. 264, 5 vor באולאיך ist ein Wort ausgefallen: بَلْ T. אבל. — 6 ינחסון l. ينتفون. — 8 ومصارعهم. — 10 كثيرًا. — 14 الاعتزال vgl. zu 262, 4. — 16 نور. — 26 es ist unnöthig das ואדא בהא nach Anm. z. St. zu emendiren. — 28 وتدفع. — p. 266, 15 אלי l. على. — 16 ولا l. وإلّا. — 22 אלבאטלה l. البارئة wie Hschr. — 23 לנא l. لها. — p. 268, 4 والكيل. — 18 נקדר ohne tešd. — p. 272, 22 תשכך T. השתתפות l. تشرّك. — 24 للأنثيين. — 25 الأنثيين. — p. 274, 13 l. قليلا مّا. — p. 276, 6 מואלפיה l. موافقيه? — p. 280, 22 اذهاننا. — p. 282, 17 אלי l. على. — 18 ומיעאדהא, welches in den Anm. corrigirt wird, bietet keine Schwierigkeit = und die Bestimmung ihrer Zeitgrenze. — 21 אנה l. انّه. — 25 בהא l. بأىّ. — p. 284, 1 אלמגתרב, das المغترّ der Hschr. kann beibehalten werden; freilich

ist T. sehr ungenau. — p. 286, 19 ינגד l. ينجم T. יתגלגל. — p. 288, 22 بديع. — p. 294, 7 وانتحذق ib. أعيانا? — 13 وغيرهم oder وغيره. — p. 296, 1 أعطى. — 20 تغايرا. — p. 300, 3 אן l. او. — p. 302, 1 כלי l. انى. — 12 انحصاره. — p. 304, 14 وتصرفه. — 25 תקתצי l. تنقضى? — 306, 4 والاهوية. — 6 وخواصها. — 13 المغروزة. — 22 اعضاءه. — p. 308, 24 تغليب ohne Art. — p. 310, 13 zwischen حيث und جسم ist ein Wort ausgefallen: انه. — p. 312, 4 l. كالمبدأ. كالغاية. كالواسطة vgl. Ibn Sîna ed. Landauer ZDMG. XXIX p. 349, 14 dem entsprechend ist auch die hebr. Uebers. zu verbessern, vgl. Land. ib. p. 385 Anm. 3. — 16 אלמנאפע (T. אשר איננו ערב) l. المنافى so auch Hschr. und Ibn Sîna ib. 352, 12 (المنافى والملائم) der hier fast wörtlich abgeschrieben ist. — 18 אלמדכרה l. المتذكرة. — 20 אחמי ואלקוה אלמתכילה יסתעיד בהא מא אחמי ען אלדכר st. אחמי ist أمحى zu lesen trotz des נמנע des T., welches auf der falschen LA. beruht, die jetzt nach Ibn Sîna ib. 352, 16 verbessert werden kann; hingegen passt das يستعيد unserer Ausg. (= er reproducirt) entschieden besser als das يستعد des Ibn Sîna'schen Textes, welches Land. 390, 2 übersetzen muss: „um dadurch in einer Art von Bewegung das herzustellen, was in der Erinnerung verwischt ist". — 22 אלטרי T. החדשה Ibn Sîna الطرى. — 22 לאנתלאב I. S. لاجتذاب. — 23 ורפע l. ودفع wie I. S. B. — p. 314, 2 בה l. به. — 4 אלעאמלה אלדאכרה T. העושה הזוכרת I. S. 353 العاقلة الدراكة vgl. Landauer 390 Anm. 13. — 23. 24 אלאסתכלאץ — תסתכלץ T. יחוד . . . . שייחד l. الاستخلاص . . . تستخلص. — p. 316, 3 מתצור I. S. 361, 14 كتصور. — 6 אלחקיקה l. الحقيقية wie I. S. — 7 vor סופסטו ist او einzuschieben. — 11 כרה, das קדים der Hschr. lässt hier eher اديم voraussetzen. — 8 ובתחקק I. S. وكتحقيق. —

באלהיולי l. كالهيولى — 11 אלכאינה l. والكىّ. — 15 ומערפה I. S. كمعرفة. — באלקוה I. S. كالقوّ. — 18 das letzte מן cf. I. S. — 19 באתבאת I. S. كاثبات. — 20 الانواع I. S. الابداع (T. wie Ausg. המינים). — 23 גלבת T. הוטבע = جبلت I. S. ist hier nicht wörtl. copirt. — 24 אלאנסאניה (= T.) entschieden falsch, I. S. السياسة. — 27 אלוהמיה ein Binde-و hinzuzufügen. — 28 צאאת zweimal l. صور wie I. S. (T. תבניות). — p. 318, 1 אלצפאת s. das vorangehende. — 3 قياسيّا. — 7. 8 נסבה I. S. بتشبّه من T. scheint keine dieser beiden LAA. vorgelegen zu haben. — 11 אלעקליה l. العاقلة I. S. = T. המשכיל. — 12 פתעקל וכו׳ (= T.) Beachtung verdient die LA. I. S. لانها بذاتها قد تفعل ذاتها. — 14 מגרדה (= T.) I. S. اذا اعتدّت. — 21 תסנד (= T. יצליח) I. S. تستعد. — 23 ויכפי l. ويكفى. — 24 כאצתהא הדה קדיסא l. خاصيّتها هذه تقديس (I. S.). — p. 320, 3 תתצור l. يتصوّر. — 4 חיתהמא in zwei Worte zu theilen. — 5 יקול l. نقول. — p. 322, 3 انسان. — p. 324, 7 בגם l. بجسم. — 9 וליס l. فليس. — 26 مصوّرا. — 27 מתעדד l. متعدّد. — 28 ען l. ان. — p. 326, 14 ולמא Hschr. ולא l. ولم. — 19 ברי l. برى. — p. 328, 15 אתינוא ist gewiss nicht mit dem Herausg. in אתינואי zu corrigiren (Athener? dann müsste auch der Artikel ergänzt werden); vielleicht אתוני = kommet zu mir. — 17 شمعنيم. — 20 ויכאד אלא אתפאק l. ولا يكاد الاتّفاق. — 23 אחד[י] die Emendation ist unrichtig, der Text ist hier ganz correct شيعة أحدِ المتكلّمين was auch T. mit seinem סיעה אחת מהמדברים 329, 13 missverstanden hat. — 25 ואלמיטאן l. والمشاعين Peripatetiker T. וההולכים. — p. 330, 13 l. [في] لا فائدة ذلك. — 23 יקרון l. يقرعون ib. וידקקון Hschr. יקדרון ist richtig يقدّرون. — p. 332, 8 l. والقول. — 12 אלאול Art. wegzulassen. —

26 אנתט֞ר l. انتظار. — p. 334, 11 אלקדים l. القدم. — 20 بالجسم. — p. 336, 4 ען l. ان. — 13 منقولة. — 16 فلتقل. — 25 אד Druckf. für יגד. — ib. מכ֗אלה l. مخلاة vgl. 358, 25 im masc. — p. 338, 5 חט֞ה l. حظّه. — 10 الانفعالات. — 26 מכ֗אלה zu 336, 25. — p. 340, 22 כ֗ץ Hschr. כ֗אץ l. خاص in etwas eindringen (T. האריכו). — p. 342, 3 אד֗א l. في وقت ما. — 10 للمميّز. — ib. قوما من قوم. — 25 die eingeklammerten Worte müssen bleiben. — p. 344, 8 لانّ das לאנ֗ה der Hschr. ist richtig. — 18 הו l. هو. — p. 346, 5. 6. 7. 12 גדר, אלגדר l. überall الغرر, غرر. — p. 348, 4 תקד֞ר l. تقرر. — 5 אסתקראר wohl استقراء. — 12 פי כל שי אלמכ֗תאר für das letztere W. hat Hschr. אלמכ֗תצר; ich denke כל ist für den Artikel verlesen und das letzte Wort ist anders zu emendiren als dies der Verf. versucht hat, im Einklang mit T. בדבר הנוצר bietet sich: في الشيء المخترع (vgl. 324, 25. 354, 7 und öfters). — p. 350, 3 l. أكسبته. — 28 نادرا vgl. Hschr. — p. 352, 22 יראי l. ورأى. — 24 אלא l. ولا. — p. 354, 5 ويفضّلها. — 6 פי l. وفي im Anschluss an ان نميّز in Z. 2. — p. 356, 2. 3. 7 מרפע֗ה, אלמר׳ l. معرفة, المعرفة. — 10 זעם l. عزم. — 14 אלגדר zu 346, 5. — 20 ט֗אהר l. ظاهر. — p. 358, 8 استغفر, ib. וראי I. T. hat wohl ورأيي = meine Meinung, gelesen, die Textla. ist besser. — 10 تغريرا. — 25 מכלי Hschr. מכ֗לי = مُخَلّي; es ist nicht nöthig, daran zu ändern, vgl. oben 336, 25.

p. XV, 13 wohl eher *μεσαραϊκός* vgl. Hyrtl, Onomatólogia anatomica 326.

Die Wichtigkeit des vorliegenden Textes für die jüdisch-arab. Literatur entschuldigt wohl das weitläufige Eingehen auf den formalen Theil desselben. Aber schon zu viel Raum haben wir beansprucht, als dass wir uns auch noch auf die Anmm. zur hebr. Uebers. verbreiten könnten. Schliesslich muss dem Hrn. Herausg. dafür gedankt werden, dass er die Uebersetzung des I. T. für dies Chazarîwerk überflüssig gemacht hat, sowie er vor einigen Jahren

mit seiner nach dem Original gearbeiteten deutschen Uebersetzung sich der Aufgabe unterworfen hat, die aus der Tibbon'schen Arbeit geflossenen früheren Uebertragungen zu überwinden. Es ist wahrlich leichter, Glossen zu machen, als mit so mangelhaften Hilfsmitteln, wie sie dem Herausg. zu Gebote standen, eine erträgliche Basis für weiteres Eingehen zu schaffen.

Budapest.

Ign. Goldziher.

Skizzen und Vorarbeiten von J. Wellhausen. Drittes Heft. Reste arabischen Heidenthumes. Berlin. Georg Reimer 1887 (VI und 224 S. 8.).

Leider ist es uns nicht mehr möglich, von der Religion der alten Araber genauere Kenntniss zu erlangen. Nur „Reste arabischen Heidenthums" lassen sich noch zusammenbringen; aus ihnen mit vorsichtiger Anwendung von Analogien eine, wenn auch recht unvollständige, Skizze jener Religion herzustellen, ist das Höchste, was sich hier erreichen lässt. Immerhin hat sich das inschriftliche und litterarische Material in neuerer Zeit erheblich vermehrt oder ist doch bequemer zugänglich geworden und hat man dazu Manches anders ansehn gelernt als früher, so dass eine Neubearbeitung dieses Gegenstandes wohl an der Zeit war. Erfreulich ist es, dass grade Wellhausen diese Arbeit unternimmt, der seine Begabung für die Erforschung semitischer Religionsgeschichte schon glänzend bewährt und auf dem Gebiet der altarabischen Litteratur umfassende Studien gemacht hat. Namentlich ist er im Kitâb al'aghânî ganz zu Haus. Er hat sich in das Denken und Treiben der alten Araber eingelebt, als ob er von jeher nur Arabist gewesen wäre.

Mit Recht stellt Wellhausen als wichtigste Quelle das „Buch der Götzen" von Ibn alKelbî in den Vordergrund. Von dieser Schrift hat Jâqût allem Anschein nach den grössten Theil in sein geographisches Wörterbuch aufgenommen, aber gewiss nicht ohne kleine Auslassungen innerhalb der einzelnen Abschnitte; diese und jene Angabe wäre gewiss klarer, wenn wir den vollständigen Text hätten. Ich muss gestehn, dass meine Achtung vor den vielgetadelten beiden Kelbî's mit der Zeit immer mehr gestiegen ist. Wie stände es mit unserer Kenntniss des arabischen Alterthums ohne sie? Dass Ibn alKelbî überhaupt ein Buch über ein so bedenkliches Thema wie die Götzen schrieb, ist seinem wissenschaftlichen Eifer hoch anzurechnen. Und die Art, wie er die Sache anfasste, verdient alle Anerkennung. Er durchforschte wie ein heutiger Gelehrter die exegetische Tradition, die Erzählungen und die Poesie nach Angaben über alte Götter, beobachtete die Namen solcher als Bestandtheile von Personennamen und suchte sogar aus

dem Vorkommen verschiedner Götternamen in verschiedner Höhe der Stammbäume chronologische Bestimmungen zu gewinnen. Sind seine Ergebnisse für uns nicht immer zwingend, so haben wir doch die Berechtigung seiner Methode für jene Zeit anzuerkennen. Freilich war er als Muslim unter Muslimen im frühen Mittelalter vielfach gebunden, wo wir freier urtheilen können.

Ibn alKelbî behandelt besonders die im Korân erwähnten Götter. Fünf von diesen wurden nach Sûra 71, 22 f. von den Zeitgenossen Noah's angebetet, während sie doch noch als Götzen der Araber bekannt waren; sie müssen aber nach einer feinen Bemerkung Wellhausen's schon zu Muhammed's Zeit ziemlich obscur gewesen sein, wenn er sie als vorsündfluthlich bezeichnen konnte. Einer dieser Götter aus Noah's Zeit trägt den merkwürdigen Namen *Wadd* oder *Wudd*, den man zunächst als „Liebe“ deuten muss. Ich freue mich, dass Wellhausen sich trotz des Bogens und der Pfeile, welche Wadd's Standbild trug, nicht darauf eingelassen hat, in ihm einen Eros anzuerkennen. Dass die Araber den Götternamen aus dem Griechischen übersetzt hätten, ist sehr unwahrscheinlich; das Bild war übrigens auch noch mit Schwert und Speer bewaffnet. Nun sagt aber Nâbigha zu seiner Geliebten:

[1]) حيّاكِ وَدٌّ فإنّا لا يَحِلّ لنا لَهْوُ النِسَاء وإنّ الدين قد عَزَما

„Grüsse dich Wadd, denn uns ist das Tändeln mit den Weibern nicht mehr erlaubt, da es mit der Religion ernst geworden ist“.

Da scheint doch der Eros ganz deutlich zu sein! Allein وِدّ bezeichnet gar nicht die Liebe des Mannes zur Frau; er nennt also diesen Gott hier aus anderen, uns unbekannten Rücksichten. Ich möchte vermuthen, dass Wadd hier nicht „Liebe“ heisst („ein sehr sonderbarer Begriff für einen arabischen Gott“ Wlh.), sondern „Liebender, Freund“ wie doch gewiss in *Ουαδδηλος* oder *Ουαδηλος* Waddington 2372 [2]). Dann hätte Wadd eine ähnliche Bedeutung wie *Jaghûth* „Helfer“, und wir sähen hier nur ein Beispiel von

---

1) Dieser Wortlaut ist aus Jaq. 4, 913, 5 als der ursprüngliche von Nab. 23, 6 herzustellen. Damit erledigt sich Wlh.'s Auffassung S. 15. Also wieder ein Beispiel von der Ersetzung eines heidnischen Gottesnamen durch einen islâmischen. Dass „die Religion“ im Verse ursprünglich ist, bezweifle ich auch.

2) Ǧauharî kennt in dieser Bedeutung allerdings nur وِدّ (d. i. die Form فِعْل = فَعِيل = مُفاعِل wie حِلْف, قِرْن, خِلْط, سِبّ u. s. w.). Der TA. hat aber gute Autoritäten für وَدّ „liebend“. Adjectivisches وَدّ wäre wie بَرّ, رَبّ, بَضّ, غَضّ, شَرّ, ضَرّة, צַר u. s. w.; وُدّ wie مُرّ, حُرّ.

der durch Wlh. mehrfach nachgewiesenen Ersetzung der eigentlichen Götternamen durch ein Epitheton. Wadd und Jaghûth müssen einst ziemlich verbreitet gewesen sein, während einer ihrer Genossen, *Suwâ'* vielleicht nur vom Stamme Hudhail angebetet ist [1]). Ob übrigens Jaghûth in dem Verse Jaq. 4, 1023, 14 wirklich der Gott oder ein Mensch ist, scheint mir noch nicht entschieden.

Ganz andre Bedeutung als diese Wesen hatten für Muhammed's Zeitgenossen die drei Göttinnen *Manât*, *Allât* und *al'Uzzâ*. Manât erklärt auch Wlh. als Schicksalsgöttinn Wir finden sie schon in den Inschriften von alḤiǧr. Leider hatten Euting und ich bei der Herausgabe dieser ganz die auf der Inschrift eines semitischen Legionärs in Ungarn neben andern Götternamen wie Malagbel (מלכבל) vorkommende Form *Manavat* vergessen [2]), welche mir doch Goldziher schon lange vorher brieflich als Plural منوات erklärt hatte. So ist auch das nabatäische מנותו nicht das koränische مَنْوة selbst, sondern dessen Plural مَنَوَاتٌ; die Manawât entsprechen den المَنَايَا, die von den Dichtern wie ihr Singular المَنِيَّة oft erwähnt werden, nur dass man diese beiden Formen noch ganz als p o e t i s c h e Personificationen des Todesgeschicks fühlt, während die Manât, Manawât Eigennamen echt m y t h i s c h e r Personen geworden sind [3]). Uebrigens ist Manât nicht direct in der *Τύχη Ταιμειος* de Vogüé 3 zu suchen (S. 25. 61), denn Mordtmann 88 [4]) zeigt, dass auch dort לגד תימי zu lesen ist [5]). — Noch verbreiteter war der Dienst der

1) Ruhâṭ, das als seine Cultusstätte genannt wird, liegt auch nach Bekri 9. 425 f. unweit Mekka's und wird nach ihm in Gedichten von Hudhailiten erwähnt.

2) Archaeol.-epigr. Mittheil. aus Oesterreich 6, S. 109 ff.

3) So ist auch das mir früher unerklärliche, dem Tanwîn des classischen Arabisch entsprechende, ו der מנותו ganz in Ordnung; denn Eigennamen, die auf die weibliche Pluralendung ausgehn, haben zunächst Tanwîn, z. B. عَرَفَاتٌ. Ich glaube nicht, dass solche Namen bei alten Dichtern je ohne Nunation sind. Das Arabische kennt allerdings keine artikellosen P e r s o n e n namen mit Pluralendungen, aber dass früher neben den ziemlich zahlreichen artikellosen Ortsnamen auf اتٌ auch solche Personen- oder Götternamen existiert haben sollten, ist keine verwegne Annahme; vgl. im Hebr. sogar פלשתים „d i e Philister" u. A. m. — Auch *Benefal* auf jener Inschrift dürfte ein Plural sein: בני + ?.

4) Münchner Sitzungsber. Phil. Classe 1875 Bd. 2.

5) So auch G. Hoffmann, Pers. Märtyrer S. 21. *Ταιμειος* weiss ich noch immer nicht anders zu deuten denn als Genitiv. Stände da *Ταιμιος*, so würde Jeder so urtheilen. Nun ist die Schreibung ει für ι aber auf Inschriften dieser Zeit ganz gewöhnlich, während ein Barbarismus wie *Ταιμειος* als Dativ auf einer guten palmyrenischen Staatsinschrift undenkbar wäre.

Allât[1]); diese erkennt Wlh. nach der Identität von והבלת und *'Αθηνόδωρος* auch in der semitischen Athena, die in Waddington's Inschriften, wenn ich recht zähle, 8 mal vorkommt. Was aber diese Göttinn eigentlich war, lernen wir, darin stimme ich wieder Wlh. ganz bei, weder aus dieser Gleichsetzung noch aus der des Herodot, welcher in *Αλιλατ* die *Οὐρανίη* sieht. — Dagegen wird *al 'Uzzâ* durch ganz bestimmte Zeugnisse für den Venusstern erklärt. Wie der Syrer Land, Anecd. 3, 247, 11[2]) die Göttinn des Mundhir von Ḥira ܥܘܙܝ nennt, die bei Procop, Pers. 2, 28 *'Αφροδίτη* heisst, so setzt Isaac von Antiochia 1, 220 unten die ܟܘܟܒܬܐ[3]) für die arabische Gottheit, welche er 1, 210 ܥܘܙܝ genannt hat. Schon Ephraïm redet 2, 532 D und öfter davon, dass die Araber den Venusstern anbeteten, und die von Wlh. angeführten Zeugnisse aus derselben Periode bestätigen das durchaus. Mehrere dieser Stellen berichten uns, dass dieser Göttinn Menschenopfer dargebracht wurden; die arabischen Quellen wissen allerdings nichts davon, und es ist möglich, dass es solche Opfer im Innern Arabiens gar nicht oder nicht mehr gab. Die wilden Araber können diese Greuel von ihren gebildeten, aber in den Religionsgebräuchen zum Theil recht barbarisch gebliebnen nördlichen Nachbarn gelernt haben oder durch sie wenigstens darin bestärkt worden sein. Nach dem Stande unsrer Kenntnisse scheint es mir übrigens nicht angezeigt, die Auffassung der 'Uzzâ als des Venussterns nur für eine spätere Anpassung anzusehn. Die wunderbare Klarheit des schönsten Sterns muss auf den Naturmenschen einen tiefen Eindruck machen[4]). Vielleicht darf man „die beiden 'Uzzâ's" (S. 40) als Morgen- und Abendstern verstehn. Am Ende liessen sich sogar die beiden blutbestrichnen Pfeiler oder Thürmchen[5]) الغريّان auf dies Doppelwesen beziehn. Für die Identificierung mit der „Himmelsköniginn" spricht noch, dass nach der bekannten Glosse über die Namen der Venus (Lagarde, Ges. Abh. 14 ff.; Payne-Smith 326. 542) die Bewohner von Dârâ

1) Zu den S. 28 aufgezählten Namen füge noch אמתלת ZDMG. 39, 361 nr. 14.

2) Dieser Abschnitt ist nicht aus Zacharias von Mitylene, wie Wlh. meint, sondern ein syrisches Original.

3) Warum soll das allen semitischen Sprachen gemeinsame *kaukab* im Arabischen ein Lehnwort aus dem Aramäischen sein (S. 173)?

4) Nichts zeigt den berückenden Zauber der himmlischen Lichter auf die kindlichen Gemüther der Vorzeit so deutlich wie die feierliche Versicherung Hiob's (31, 26), dass er sich nie „durch das Licht, wenn es erstrahlt, und durch den Mond, wenn er majestätisch einhergeht" zu einer verehrenden Geberde habe verleiten lassen; vgl. auch Deut. 4, 19; Sûra 6, 75 ff. und den Midrasch, woraus diese Stelle geflossen ist.

5) Nach Jâqût's Angaben sind es nicht „kubische Bauten". Dass غريّ gradezu = نُصْب, ist persönliche Meinung Jâqût's, nicht alte Ueberlieferung.

die Venus so nannten [1]). Die Form زُهَرَة für den Venusstern ist nicht anzufechten, wenn sie auch sehr selten geworden sein muss, da überall derselbe Rağazvers als Beleg angeführt wird; die, wohl ursprüngliche [2]), Form زُهْرَة ist aber als Personenname ziemlich verbreitet und wird auch durch die Polemik der Grammatiker gegen sie als vorhanden gesichert [3]). Von dem „Herrn der 'Uzzâ" kann allerdings ein alter Araber nicht wohl gesprochen haben. Der Vers S. 31 (der übrigens metrisch und sprachlich durchaus in Ordnung ist) wird für *warabbi 'l'Uzzâ* ursprünglich etwa *la'amru 'l'Uzzâ* oder dgl. gehabt haben: „bei der seligen 'Uzzâ und bei dem Gott, vor dessen Haus Ṣarif liegt" d. i. wohl Hubal.

Ein Gott, der in älterer Zeit eine viel grössere Rolle gespielt hat als später, ist דו שרא *Δουσάρης* ذو الشرى. Er wurde dem Dionysus gleichgesetzt [4]). Dazu passt wohl, dass sein Fest im Soada am 30. Lous (= אב) war, d. i., wenn die betreffende Inschrift nach dem Calender von Bostra rechnet, am 18. August, wenn nach einem anderen, eher noch etwas später, also zu einer Zeit, wo in jenen Gegenden des Dionysus Hauptfrucht, die Traube, reif ist, und nicht weit von der israelitischen Erntefeier (dem Laubhüttenfest). Den Namen des Gottes leitet Wlh., wohl mit Recht, von einer Landschaft ab. Wir kennen 2 oder 3 Oertlichkeiten Namens ašŠarâ [5]); der Gott kann aber auch nach einer uns unbekannten

1) Aus den Worten des Castellus „ܫܘܡܫܐ quoddam placentarum genus BB" schliesst Wlh. zu viel; das hat gewiss nichts mit der Sonne zu thun. Wenn uns die betreffende Glosse erst vorliegt, wird sich wohl zeigen, dass die Form entstellt und ܫܘܫܡܐ „Sesam" oder eine Ableitung davon zu lesen ist.

2) Der zweite Vocal ist wahrscheinlich nur durch den Guttural hervorgerufen wie in نُخَعَة, s. Tha'lab's Fasîḥ 32, 6. — Bei pers. Dichtern زُهَرَة und زُهْرَة, s. ZDMG. 12, 99, 6. 13, 458, 7.

3) ܙܘܗܪܐ in der Glosse über die Venusnamen stammt allerdings, wie schon das zweite ܘ zeigt, erst aus der arabischen Schriftsprache.

4) Vgl. den sorgfältigen Aufsatz von J. H. Mordtmann ZDMG. 29, 99 ff.

5) Ob das Wort in شَرَى الفرات Eigenname ist, steht dahin. In dem Verse

لُعِنَ الكواعبُ بعد يومٍ لقيننى [وصلننى .Jaq]

بشَرَى الفرات وليلةً بالجَوْسَق

könnten tiefsinnige Mythenforscher schöne Dinge über den *Δουσάρης* und die Jungfrau *Χααβου* des Epiphanius entdecken! — Uebrigens ist es ungewiss, welcher Ort das Löwen-Šarâ ist.

geheissen sein. Auf alle Fälle haben wir wieder nur ein Epitheton, welches uns über das Wesen des Gottes nichts lehrt.

Die Göttin رضى d. i. „Wohlwollen, Gnade“ begegnet uns auch schon in Palmyra in den Namen גדרצו und תימרצו; mit Recht hat G. Hoffmann [1]) letzteren dem Namen ܬܐܡܪܨܐ (Bischof von Ktesiphon in der 2. Hälfte des 4. Jahrhunderts) gleichgesetzt, so seltsam da das ו ist. Dagegen ist der nabatäische Personenname רצוא hiervon zu trennen [2]). — Dass dem Gott *alMuḥarriq*, der sich auch in dem Namen عبد محرّق Diw. Ǧarîr, cod. Lugd. fol. 109 a zeigt, Knaben geopfert seien (S. 53. 113), besagt wenigstens die angeführte Stelle meines Erachtens nicht. Ich übersetze: „legten ihm bei jedem einzelnen Stamme Nachkommenschaft bei“; so gab es eben einen Balch S o h n des al M. und ʿAmr S o h n des al M. Man darf vielleicht in „dem Verbrenner“ eine Form des Sonnengotts sehn. Der arabische Sonnengott schlechthin شمس [3]) ist vom aramäischen Himmelsherrn בעלשמין streng zu unterscheiden. Auf die Inschrift de Vogüé 16 darf man sich nicht für die Gleichsetzung berufen (S. 56), denn vom palmyrenischen Text der Inschrift ist bloss das ב sicher, und für Waddington's (2585) . . . *ΛΙΟΥ* liest Mordtmann (zu de Vogüé 16) ganz anders. — Ob man den alten *Hadad* auch als arabischen Gott anerkennen (S. 51) darf, ist mir doch noch recht zweifelhaft. Ich würde in dem willkürlich zurechtgestoppelten „klingenden Unsinn“ Jaq. 2, 101, 13 حدد lieber als Appellativ fassen: „und keine Todtentrauer giebt es für einen Gebrochnen (Jämmerlichen)“.

Mit der „Spreu von Gottesnamen“ findet sich Wlh. rasch ab (S. 60 ff.). Obwohl wir von diesen Göttern so gut wie gar nichts wissen, wäre es doch zweckmässiger gewesen, er hätte alle Namen, deren er habhaft werden konnte, wenigstens aufgezählt, mit Bezeichnung der Quelle (und natürlich mit Ausschluss der ganz ver-

1) Pers. Märtyrer S. 21. Entstellt und umgedeutet bei Barh., Hist. eccl. 2, 42 ܬܐܡܪܐ.

2) Die korânische Schreibung ربوا, الربوا (= ربًا, الربَا) giebt keine richtige Analogie für רצוא = רצו, denn im Korân wird dem auslautenden *û, ô, au* regelmässig ein müssiges ا angehängt, im Nabatäischen nicht.

3) Aramäisch wohl auch im palmyr. שמרפא Mordtmann 13 für שמשרפא, wie Halévy בורפא durch בולרפא erklärt hat.

kehrten Angaben). Neben dem aus عبد الشارق erschlossenen الشارق hätte z. B. wohl ذريح Jaq, 2, 720, 18 deutliche Erwähnung verdient; wahrscheinlich ist dieser wie jener der Gott der aufgehenden Sonne: ذرح = זרח = ܕܢܚ.

Einige Wesen betrachtet Wlh. als Götter, die mir keine zu sein scheinen. *Θεῷ Ουασαιαθου* Wdd. 2374; *θεῷ Ουασεαθου* (*πατρῴῳ Θεάνδρίῳ*) CIG 4609 übersetze ich bis auf Weiteres „dem Gott des Uaseath" (واسعة?)[1]) und stelle es zu den Fällen, die ich zu Euting's nabatäischen Inschriften S. 62 f. besprochen habe[2]). Der nicht seltne Mannsname *Μόνιμος* (*Μόνημος*) ist wohl nicht = einem Gottesnamen مُنْعِم, sondern = ܡܢܥܡ. wie sich ao. 473 ein Syrer nennt (Wright's Aphraates, Vorrede S. 12)[3]). — Der palmyrenische Gott צור beruht auf einer äusserst unsichern Lesung (d. V. 117). — عبد قُصَيّ als Name eines früh ausgestorbenen[4]) Geschlechts is tgesichert nicht durch Baiḍâwî, aber durch Ja'qûbî 1, 278, 4. Dass قُصَيّ ein Gott war, steht damit aber noch nicht fest, wie ich denn auch das nabatäische קציו nur als Personenname ansehn kann: אל קציו ist wahrscheinlich آلُ قُصَيٍّ. — ذو الكَعْبَيْن Agh. 20, 23, 25 ist allerdings dasselbe wie ذو الكَعَبات (S. 63), ja wahrscheinlich ist jenes nur falsche Lesart für dieses, denn nicht bloss hat die eine Berliner Handschrift an der Stelle ذا الكعبات (s. Orient und Occident 1, 704), sondern auch der davon unabhängige Text des Bekrî 46, 1. Dieser Ausdruck stammt aber nur aus dem oft citierten Halbvers والبيت ذى الكعبات[5]) من سنداد.

1) Dieser Personenname erscheint vielleicht CIG 4516 als *Ο(α)σ(εα)θου* (Genitiv). Waddington 2562 g ergänzt *Ο(α)σ(αι)θου.*

2) Auch *θεῷ Αυμου* Wdd. 2455 f. würde ich so ansehn, wenn nicht Form und Wortstellung in Wdd. 2392 f. diese Deutung ausschlössen.

3) Eb. wird ein Andrer in gräcisierter Form ܡܘܢܝܡܐ *Μόνιμε* (Vocativform) genannt.

4) Ibn Doraid 56 ult. 97, 7.

5) Die Var. ذى الشُّرُفات „mit Zinnen" stellt an die Stelle der dunkeln Bezeichnung „mit Knöcheln" (?) „Würfeln" (?) eine leicht verständliche.

es ist also Attribut eines Schlosses und keineswegs ein Gottesname. — Auffallend ist's, dass Wlh. in den ehrenden Worten „die Söhne des heiligen Monats“ Söhne eines Gottes sucht (S. 5, 1). — Die seltsamen griechisch geschriebnen Götternamen Wdd. 2574 sehn bei Mordtmann S. 47 ganz anders, aber nicht weniger wunderlich aus. Von solchen Namen wäre noch *Ωγενει* Wdd. 2440 und *Εϑαω* Wdd. 2209 = Wetzstein 19 zu erwähnen (beide im Dativ).

Völlig einverstanden bin ich darin mit Wlh., dass es fast durchweg unmöglich ist, die eigentliche Bedeutung der verschiedenen arabischen Götter zu ergründen. Nur die Verehrung einiger Himmelskörper und einiger abstracter Begriffe, die aber gewiss sehr concret aufgefasst wurden, ist sicher. Auf keinen Fall dürfte man es versuchen, die arabischen Götter durch eine förmliche Mythologie zu verknüpfen. Es hat zwar nicht ganz an echten Mythen gefehlt; das zeigt z. B. die Bezeichnung des Regenbogens als „Bogen des Quzaḥ“ d. i. des schon bei den Edomitern als *Κοζε* verehrten Gottes, dessen Berg mit einer ميقدة Feuerstätte (?) darauf auch beim Ḥağğ eine gewisse Rolle spielte [1]): aber eine entwickelte Mythologie haben die Araber gewiss nicht gehabt. Freilich scheint sich mir Wlh. gegen eigentliche mythologische Spuren gar zu ablehnend zu verhalten. Wenn von Töchtern der ‘Uzzâ und von Töchtern Allâh's die Rede ist, so sehe ich nicht ein, warum wir das nicht nach dem Wortlaut nehmen sollen, und so möchte ich nicht mit ihm leugnen, dass sich die Araber die weiblichen Gottheiten auch sexuell als weiblich gedacht hätten. Darin hat aber Wlh. entschieden Recht, dass er die hohe Bedeutung *Allâh*'s, des Gottes *κατ' ἐξοχήν*, schon für die Zeit vor Muhammed stark betont. Er verweist dabei auch auf die zahlreichen Redensarten, worin Allâh vorkommt; zu diesen kann man noch das beliebte لله دَرُّه fügen. Wie die Araber, die einst nach Herodot gleich andern Semiten ein Götterpaar als höchste Wesen verehrten, dazu gekommen sind, allmählich einen Gott an die Spitze zu stellen, ist dunkel. Resultat eigner Speculation war das gewiss nicht. Vielleicht trifft Wlh. das Rechte, wenn er annimmt, dass Allâh „der Gott“ bei verschiedenen

1) S. Snouck Hurgronje, Het Mekkaansche Feest 157. — Wlh.'s Vermuthung, der bogenführende Quzaḥ sei mit der Zeit an die Stelle des Bogens selbst getreten, der in *Κοσ* (= قوْس) von *Κοσνατανος* u. s. w. ausgedrückt sei (S. 77), kann ich nicht billigen. Schon die Schreibung קסנתן mit ס ist dieser Annahme nicht günstig, und wie sollte der „Bogen“ wohl selbst Gottesname sein? Ebenso ist der Zusammenhang von קס wie von قَوْس mit قَيْس, القَيْس (קישא, קישה) höchst bedenklich.

Stämmen ursprünglich verschiedene Wesen bezeichnet und dass erst die gleiche Benennung die Identificierung hervorgerufen habe. Dass der Allâh der Mekkaner „der Herr des Hauses" eigentlich Hubal [1]) war, hat viel für sich.

So viel lässt sich überhaupt feststellen, dass schon des Propheten Zeitgenossen keine klaren Vorstellungen über ihre Götter hatten und dass sie nicht daran dachten, dieselben stets vor Augen und im Herzen zu haben. Oder doch vielleicht vor A u g e n. Denn Götzenbilder gab es viel, Zauberspuk ward stark getrieben, und der Cultus ward von dem conservativen Volke geübt, nicht aus Herzensdrang, sondern „weil ihn die Väter geübt hatten". Sicher erwartete man dabei allerdings auch, dass die Götter sich gelegentlich dankbar erweisen würden. Von diesem Cultus wissen wir etwas mehr als von den Vorstellungen über die Götter. Das kommt hauptsächlich daher, dass Muhammed ein grosses Stück des heidnischen Gottesdienstes in seine Religion herübergenommen hat, halb der Noth gehorchend, halb und noch mehr dem eignen Trieb; er konnte dabei allerdings noch nicht ahnen, dass diese dem innersten Wesen seiner Religion widersprechenden [2]) Bräuche für die Concentrierung und Weltstellung seiner Religion von unermesslicher Bedeutung werden sollten. Wlh. legt nun dar, dass sich die Hauptstücke des mekkanischen Cultus, Verehrung heiliger Steine, heiliges Gebiet, Umgänge, Festzüge, Schlachtopfer, gewisse Ausrufe an andern Stellen Arabiens ganz ähnlich wiederfinden [3]). Ferner zeigt er, dass die verschiednen Cultusstätten der Gegend von Mekka ursprünglich nicht in so engem Zusammenhang mit einander standen wie später, und dass namentlich der Ḥaǧǧ nach dem ʿArafât, der ja ausserhalb des heiligen Gebiets liegt, von den Umgängen um die Kaʿba ganz unabhängig war. Auch waren die Bräuche der verschiedenen Stämme, die an den grossen Festen theilnahmen, noch durchaus nicht gleichförmig.

Schon vor Muhammed hat Mekka eine äusserst wichtige Stellung

---

1) Gegen die Erklärung des nabatäischen הבלו Euting nr. 3 durch هُبَلُ lässt sich kaum Etwas einwenden. Die Namen der Form فُعَلُ waren bei den alten Nordwestarabern Triptota, cfr. גשמו Neh. 6, 6 = جُشَمُ und שעדו = *Συάδης* d. V. 24 (25) = *سُعَدُ. — Aber בנהבל der Inschrift von Puteoli ist בְּנָה בֵּל.

2) Bekannt ist, dass ʿOmar nur ungern dem schwarzen Steine seine Verehrung bezeugte, bloss weil es der Prophet auch gethan hatte.

3) Aber Kâẓima gehört nicht hierher. Die S. 82 angezogne Stelle nennt diesen Ort nicht als Wallfahrtsort, sondern — gleichgültig ob mit Recht oder Unrecht — als Sammelplatz von Mekkapilgern wie in islâmischer Zeit; das erhellt aus Z. 9 „wer ein Wallfahrer ist, setze seine Wallfahrt fort".

für den grössten Theil Arabiens eingenommen. Mit den Festen hing die Heiligkeit gewisser Monate zusammen [1]). Beim grossen Pilgerfest wurde die Kalenderordnung verkündet, und diese Ordnung hatte weit und breit Geltung. So unvollkommen sie war, für die einfachen Araber genügte die Autorität der Wissenden. Von diesem arabischen Kalender hat Wlh. alles Wesentliche festgestellt. Nach Ausweis der Monatsnamen hatte das Jahr etwa mit dem Herbstäquinoctium begonnen und war das Pilgerfest ein Herbstfest gewesen, aber allmählich war das Jahr durch ungeschickte Schaltung so in Unordnung gerathen, dass gegen Muhammed's Tod hin die Herbstmonate in den Frühling fielen, die Frostmonate auf den August und September, der Gluthmonat (Ramaḍân) auf den December. Sicher hatte aber seit der Einnahme Mekka's durch Muḥammed keine Schaltung stattgefunden, und ich möchte vermuthen, dass bei den vorhergehnden Wirren seit der Auswanderung des Propheten überhaupt kein Schaltmonat mehr eingeschoben sei; bei dieser Annahme würde sich herausstellen, dass sich zur Zeit der Hiǵra das Jahr nur um ungefähr 2 Monate verschoben und damals mit dem 16. Juli begonnen hätte [2]).

Das grosse Ansehn des mekkanischen Ḥaǵǵ wird dadurch noch deutlicher, dass uns ausdrücklich einige Stämme genannt werden, welche sich (grundsätzlich) nicht daran betheiligten. Von den Chath'am (im 'Asîr-Lande) heisst es sogar, sie hätten die Pilgerkaravanen überfallen [3]).

Dass Mekka schon während des Heidenthums eine solche Stellung erlangt hat, erklärt Wlh. hauptsächlich aus der geistigen Ueberlegenheit der Qoraiš. Ich möchte diese sogar fast noch mehr be-

1) Die Opfer im heiligen Monat Raǵab erwähnt die interessante Stelle: (die Rosse sind blutbedeckt) كَأَنَّ اعناقها أَنْصابُ تَرْجيبِ „als wären ihre Hälse Opfersteine bei der Raǵab-Feier" Mufadd 20, 20 (vgl. Gauh. unter رجب).

2) Von der Woche haben die alten Araber, deren lebendiger Zeitweiser der Mond war, gewiss nur wenig Gebrauch gemacht. Ich muss daran festhalten, dass die Einrichtung der Woche, einer absolut unveränderlichen, von Monat und Jahr ganz unabhängigen Periode, die Erfindung hochgebildeter Leute im grauen Alterthum sein muss, dass uns schon dieser Umstand auf die alten Sternkundigen Babels hinweist und dass dies durch den, von Wlh. (S. 173) auffallenderweise geleugneten, Zusammenhang der Woche mit den 7 Planeten bestätigt wird. Woher soll wohl die Heiligkeit der Siebenzahl stammen als von der Zahl der Planeten? — Der Kalender von Ba'albek war gewiss nicht arabisch (S. 97). In *Γελων* (Var. *Πελωμ* und *Τελωμ*) steckt irgend eine Entstellung von כסלו oder כסלול (palm.), etwa *ΧΕCΛΩΝ*. — Die Angaben des Simplicius (S. 98) haben für den Kalender von Mekka keinerlei Bedeutung; er spricht vom Jahr der Bostrener, das am 22. März begann, und einem seleucidischen, das in Damascus galt.

3) Maqrîzî's الخبر عن البشر Theil 2 (Strassburger Hdschr.).

tonen als er. Das Heiligthum am Zemzem-Brunnen mag sehr alt sein, aber eine centrale Stellung hatte dies öde Thal vor der Ansiedlung der Qoraiš gewiss nicht. Dass dort eine ganze Reihe grösserer Stämme einmal gewohnt hätten, ist blosse Theorie. Die Chuzâ'a, auch nachher noch in der Nähe ansässig, mögen wirklich einst das Heiligthum verwaltet haben, und Ǵorham als Genossen der Qoraiš und Erbauer der Ka'ba kennt noch Zuhair 16, 16, wie Spätere Reste der Ǵorham an der Seeküste Azraqî 54: alles Andre ist mehr als zweifelhaft. Allerdings scheinen aber manche Stämme, die später weit von Mekka sassen, in nicht allzu entlegner Zeit das südliche Ḥiǵâz oder das südwestliche Neǵd bewohnt zu haben.

Scheinbar im Gegensatz zu Wlh., aber im Grunde in Uebereinstimmung mit seinen Darlegungen, bleibe ich dabei, dass die Araber zu Muhammed's Zeit wenig fromm waren [1]), wenn sie auch als echte Semiten die A n l a g e zu excessiver Frömmigkeit in sich trugen. Selbstverständlich wurden sie aber von allerlei Aberglauben beherrscht, der vielfach näher oder weiter mit der Religion zusammenhing. Der Glaube an die Ǵinn [2]) war sehr lebhaft, und der Zauberer (Kâhin) spielte eine grosse Rolle. Wlh. stellt eine Menge interessanter Züge solchen Aberglaubens zusammen; natürlich liesse sich aber noch dieser und jener hinzufügen. So der unter dem Banne eines Zauberers stehende ihm „folgende“ Geist, sein تابع Ibn Hišâm 98 paen. 99, 3 (= Tab. 1, 1076 ult. 1077, 5) u. s. w. [3]). Ferner die Vorstellung, dass der Geist des Erschlagenen als Eule nach Tränkung (durch das Blut des Mörders oder eines seiner Geschlechtsgenossen) ruft. Von den beiden dabei gebrauchten Ausdrücken bedeutet هامة eigentlich

1) Das von Wlh. (S. 192) angeführte Beispiel, welches den Beduinen als frommer erscheinen lässt denn die Städter, zeigt in Wirklichkeit nur, dass die zunächst interessierten Qoraišiten als kühl verständige Leute die Lage richtig begriffen, während der Beduine zu wenig einsichtig war, hier das alte Herkommen einmal aus den Augen zu setzen.

2) Das Wort ist echt arabisch (gegen S. 175). Von dem lateinischen *Genius* unterscheidet sich der *Ǵinn* schon begrifflich durchaus; dazu liefe es wider alle Analogie, dass grade ein solches lateinisches Wort zwar nicht ins Griechische und Aramäische, wohl aber ins Arabische eingedrungen wäre. جنّ. جانّ gehört natürlich zum äthiop. *gânên* und steht vielleicht auch mit äthiop. *gannâwî* „(Götzen-)Priester“ und syr. *genjâthâ* (irgend eine Art heidnisches Heiligthum bezeichnend) in Verwandtschaft; sowohl جنّ wie ܛܠܠ ist „bedecken“.

3) Weniger ursprünglich ist wohl die Anwendung dieses Namens auf den bösen Geist in einem Besessenen Ibn Hišâm 186, 9. 188, 6.

nur „Schädel", صَدًى „Schall", resp. den „Widerhall", aber es lässt sich nachweisen, dass sich schon die alten Araber unter هامة und صدى jene Todteneule vorstellten [1]). — Mit gutem Grund hat sich Wlh. bei der Besprechung des Aberglaubens nicht streng an die Heidenzeit gehalten, da ja derartige Sachen vielfach das Heidenthum überdauert haben.

Was wir von altarabischem Glauben und Gottesdienst wissen, verstattet manche Vergleichung mit der Religion andrer Semiten. Theilweise ist da eine selbständige Entwicklung aus gemeinsamer Wurzel, Einiges haben die Araber von verwandten Völkern entlehnt, oder sie haben sich wenigstens durch sie beeinflussen lassen. Hierbei wären nun wohl zunächst die Sabäer ins Auge zu fassen. Die Wenigen, welche deren Denkmäler genauer kennen, vermöchten gewiss manche Uebereinstimmungen, Parallelen und Entlehnungen anzugeben; aber freilich trotz der Menge sakraler Inschriften wird unsre Kenntniss der sabäischen Religion doch immer recht unvollständig und unlebendig bleiben, und es wird auch kaum je gelingen, den sabäischen Götterdienst und den der andern Araber deutlich auseinander zu halten. — Etwas mehr Gewicht hätte Wlh. vielleicht darauf legen können, dass der bei den Arabern so beliebte Steincultus einst auch bei den Nordsemiten sehr verbreitet war. Dass der heilige Stein Jacob's in Bethel, der zwar nicht mit Blut bestrichen, aber gesalbt wird, ursprünglich auch ein Idol ist, wird ziemlich allgemein zugegeben; vgl. ferner u. A. den Götter-Stein von Ḥimṣ Herodian 5, 3 und die heiligen Steine, über die der Syrer Lucian spottet Concil. deor. 12. — Die Beschneidung war bei den Arabern so allgemein wie bei den Israeliten; auch die Azd haben davon keine Ausnahme gemacht. Der S. 154 angezogne Vers Agh. 13, 51, 27, der behauptet, dass (nicht etwa bloss die Azd, sondern) alle Abkömmlinge Qaḥṭân's, d. h. reichlich die Hälfte aller Araber, unbeschnitten seien, lügt auf eine groteske Weise, die aber in einem arabischen Schmähgedicht nicht befremdet [2]).

---

1) Dass صدى „Gehirn" bedeute (S. 161. 164), ist erst von Gelehrten ausgeklügelt. — Im jerus. Targûm I Num. 14, 16 steht צדיא für eine Eulenart (תנשמת); aber das ist eine falsche Lesart für קריא, und hat also mit unserm Grabvogel nichts zu thun.

2) عِلْجٌ „Barbar" (immer despectierlich) heisst nicht etwa „Unbeschnittner" (S. 215). Das dazu gestellte äthiopische Wort *'elgat* bedeutet zunächst das Anpacken, den Sieg, dann den Phallus, welchen die Abessinier als Siegeszeichen dem Ueberwundenen abschneiden. Die Vorhaut könnten sie schon deshalb ihren Feinden nicht gut abnehmen, weil diese fast alle schon beschnitten sind. So nahe es liegt, عِلْجٌ „Barbar" aus עִלֵּג „stammelnd", mandäischem

Vortrefflich beleuchtet Wlh. die Uebereinstimmung der arabischen Opferbräuche mit den altisraelitischen und die Aehnlichkeit der Entwicklung auf beiden Seiten. Auch die Haarschur ward, wie er zeigt, dort wie hier in fast gleicher Weise geübt. Anders war es aber in Byblus (S. 117 Anm. 2), denn da war die Haarschur ein Trauerzeichen (Lucian, Dea Syra 6); auch in Hierapolis schor sich der Pilger beim Beginn der Feier (eb. 55). — Manche Abweichungen erklären sich wohl aus der Natur des Landes. Die Araber waren meist viel zu arm, um mit Weihrauch um sich zu werfen und gar grosse Holokausta darzubringen (S. 111); wer ein Kameel opferte, wollte doch davon leben und leben lassen.

Rücksichtlich der S. 165 aufgeführten alten Termini des Cultus habe ich Einiges zu erinnern. Das Hebräische und Aramäische stimmen auf diesem Gebiet nicht grade vollständig überein. סגד kennt das Hebräische bloss als aramäisches Lehnwort [1]); ob es im Arabischen echt ist, steht auch dahin. נסך bedeutet im Aramäischen nur „giessen“ ohne jede Beziehung auf den religiösen Ritus. Auch im Arabischen heisst نسك noch begiessen (Jaq. 3, 628, 7, wo nach Gauh. *nusikat* zu lesen); als religiöser Ausdruck wird es also auch da ursprünglich das Trankopfer oder eher das Ausgiessen des Opferblutes bezeichnet haben [2]). — Wie das Hebräische beweisen soll, dass חג ursprünglich „den heiligen Reigen“ bedeute (S. 106), sehe ich nicht ein; aus 1. Sam. 30, 16 folgt das doch nicht; da genügt die Uebersetzung „feiern“. Mit Sicherheit komme ich bei dem gemeinsemitischen חג nirgends über „Festversammlung“ hinaus [3]).

אלגא zu erklären, so zeigt doch die reich entwickelte Wurzel im Arabischen keine Spur dieser Bedeutung; wir haben uns mit عِلْج „plump, ungeschlacht“ zu begnügen.

1) Es findet sich nur 3 mal im zweiten Theil des Jesaias.

2) Die Bedeutung „messen“ ist im Arabischen bei مسح erst aus dem Aramäischen entlehnt, s. Siegm. Fraenkel 282. — עמר, das im Hebr. nur in Spuren vorhanden, ist im Aram. sehr lebendig.

3) Wie weit die mancherlei Bedeutungen der Wurzel חגג im Arabischen und Aethiopischen (einschliesslich des Tigre) mit unserm חג zusammenhängen, lasse ich dahin gestellt. Im Syrischen nimmt *ḥaggâ* ausser „Festversammlung“ noch die Bedeutung „Anhäufung von Menschen“ überhaupt an (vgl. Efr. 2, 394 A; Joh. von Tella [Kleyn] 73, 21). — Interessant ist der Gebrauch der Femininform ܚܓܬܐ oben für das Fest der Araber חגתא דטייעי Ab. zara 11 b gegen unten. — Zu trennen ist natürlich hiervon das aram. חַגַּג „tanzen“, das zu حنج „abbiegen“ Ibn Hišâm 618, 14 gehören wird: חינגא „Tanz“ im Targûm und Talmûd (auch Pes. 111 a und Sabb. 54 b oben ist es „Tanz“); mand. הינגא

Die Araber hatten bis zum Anfang des 7. Jahrhunderts ausserordentliche geistige Fortschritte gemacht wie nicht leicht ein Volk in so ungünstigen Wohnsitzen. Sie waren ihrer alten Religion entwachsen und liessen diese daher fast ohne Widerstand fallen, als sich ihnen der Islâm mächtig imponierend darbot. Allerdings, im Vorbeigehn gesagt, vertauschten auch die meisten christlichen Araber ihr Christenthum ohne jedes Bedenken mit dem Islâm, der ihrem Wesen viel besser zusagte [1]). Auf die Fortschritte der Araber und ihre Vorbereitung zum Islâm haben fremde Einflüsse sehr bedeutend eingewirkt; beim Propheten selbst liegt dies auf der Hand. Wlh. ist wohl im Recht, wenn er die Einwirkung des Christenthums in diesem Process etwas stärker hervorhebt gegenüber der des Judenthums [2]); doch ist zu bedenken, dass das Christenthum, welches hier in Frage kommt, durchaus semitisch, ganz auf jüdischer Grundlage erwachsen ist. Auch wenn wir Wlh.'s Ausführungen beipflichten, dürfen wir doch immer noch behaupten, dass der Islâm die einfachere, consequentere Vollendung des A.T., die eigentliche semitische Religion ist [3]). Uebrigens sind die Juden auch direct für Arabien von grosser Bedeutung gewesen. Leider hat Wlh. die bestimmten Angaben übersehn, wonach die Juden bei Medîna überwiegend aus bekehrten Arabern bestanden. Nach Ja'qûbî 2, 49 gehörten die Naḍîr, nach eb. 52 die Quraiẓa zu den Ǧudhâm (deren Mehrzahl christlich war); so erklären sich die rein arabischen Namen dieser Stämme. Nach Bekrî 21 waren einige der Balî in der Gegend von Taimâ zum Judenthum übergegangen. Der gefeierte السموءل بن عاديا, schon durch seinen Namen deutlich als Jude bezeichnet, war doch nach guter Ueberlieferung arabischen

S. R. 1, 225, 7 f. und wohl auch 105, 4; neusyrisch *ḥiggâ*, *ḥügge* in Socin's Texten 103 ult. 104, 1. 156, 3 u. s. w. — ܚܓܓܐ Hiob 30, 7 (s. Barh. dazu und Gramm. 2, 94) ist eine falsche Lesart für ܚܓܐ.

1) Es macht keinen grossen Unterschied, wenn ein Stamm, der zufällig christlich geblieben ist, erst nach anderthalb Jahrhunderten bei der ersten Gelegenheit das Versäumte nachholt Ja'qûbi 2, 480. Und doch reden einige Stellen bei Kirchenschriftstellern recht beweglich von der inbrünstigen Anhänglichkeit saracenischer Stämme an das Christenthum oder an diese oder jene christliche Partei.

2) Die Form عيسى für „Jesus" ist aber jüdisch. Mein Freund Landauer erklärt sie mir schlagend aus עֵשָׂו; so nannten jenen die Juden in bitterm Spott, und Muhammed oder seine Vorgänger nahmen das bona fide hin, wie die gehässige Bezeichnung Rom's als Edom ja auch Christen und Muslime zu der Annahme geführt hat, die Römer stammten von Isaac ab.

3) Natürlich leugne ich aber nicht, dass der Hellenismus zu der geistigen Bewegung Vorderasiens, aus der u. A. das Christenthum wie der Islâm hervorgegangen sind, wesentlich beigetragen hat.

Blutes [1]). Dass die Juden, welche in Jemen, in Abessinien und bei den Chazaren so gewaltige Propaganda machten, auch im Ḥiǧâz viele Proselyten gewonnen haben, kann gar nicht befremden.

Auf die obscuren christlichen Secten möchte ich nicht so viel Gewicht legen wie Wlh. Im Ganzen aber kann ich seiner Auffassung des grossen Vorgangs, wie das arabische Volk durch inneren Fortschritt und auswärtigen Cultureinfluss dem Islâm entgegenreifte, nur beistimmen; auch dem, was er über Muhammed's unmittelbare Vorgänger, die Ḥanîfe [2]), sagt, die er nicht als eine geschlossne Vereinigung ansieht.

Arabische Verse sind oft recht schwer zu verstehn; das gilt auch von einigen aus der grossen Zahl der von Wlh. verwertheten. So ist fraglich, was Jaq. 2, 789, 6 (Wlh. 54) die letzten Worte أعشي محرما bedeuten; sonst übersetze ich: „und zu ihrem Schaden half (mir) 'Abdallâh und mit Leuten wie 'Abdallâh . . . ich . . .". — Unmöglich ist es mir, in den Vers Jaq. 1, 340, 13 (S. 58) eine grammatische Construction hinein zu bringen [3]). — Bei dem Vers Jaq. 1, 341, 5 (S. 59) liegt u. A. eine Schwierigkeit in كارع, das nicht „Fuss" heisst. Mehrere Stellen verbessert Wlh. sehr gut; unnöthig ist aber die Aenderung Jaq. 3, 94, 14 (S. 56), wo ich übersetze: „er (Su'air) selbst giebt ihnen keine Erlaubniss, indem er redet [4])" und Agh. 13, 2, 16 (S. 128), wo nach لولا ja nur ein Nomen stehn darf, also أسهمُ auszusprechen ist: „wären nicht die Antheile des Ibn Muḥarriq" [5]). — Jaq. 4, 337, 19 lese ich statt Wlh.'s Aenderung (S. 23) لا تُغْبَلْ „du wirst nicht entrinnen"; das ist eigentlich gar

---

1) Kâmil 89, 2; Ibn Doraid 259, 12; Ham. 54, 14, vgl. Agh. 19, 98.

2) Der Name bleibt allerdings dunkel. Keiner der S. 208 angeführten Verse ist klar; bei dem dritten läge es näher, im Ḥanîf grade den Magier zu sehn, denn القسّ ist der christliche Priester. Dagegen bedeutet *ḥanîf* Kâmil 131, 4 = Iqd [2] 3, 88, 8 v. u. im Munde eines arabischen Christen vor Muhammed sicher „Heide", und von dieser Bedeutung muss man doch wohl ausgehn.

3) Auch mit der Veränderung von وَالّذى in وِالّذى käme man kaum weiter.

4) ما إنْ ist immer nur so viel wie die einfache Negation.

5) Auch in der prosaischen Stelle Jaq. 4, 781, 2 (S. 19 Anm.) scheint mir Alles in Ordnung zu sein.

keine Abweichung vom Ueberlieferten. — AlKumait (Dichter der Omaijadenzeit) sagt Ibn Hišâm 55 (S. 23): „und einige Stämme hatten geschworen, sie wollten der Manât nicht den Rücken wenden und sich abkehren“. — Jaq. 4, 338, 1 = Ibn Hišâm 871, 3 v. u. (S. 26) bedeutet nach meiner Ansicht: „die, welche im Feuer aufgegangen und verbrannt ist, ohne dass bei ihren (heiligen) Steinen gekämpft wäre (يقاتَل), ist nichtig“. — Balâdhorî 261, 20 besagt nichts über die Auffassung der Gestirne als Gottheiten (S. 172); schon das Metrum zeigt ja, dass أُولَى النُّجوم „die ersten der Sterne“ auszusprechen ist (nicht ŭlî)

Ich füge hierzu noch einige sprachliche Anmerkungen. Dass *Οαεδος* Wdd. 2472 mit *Αεδος* עידו عائذ identisch sei (S. 4), bezweifle ich sehr. — An den Eigennamen عوض امسى Agh. 12, 52 paen. glaube ich nicht; im Vers ist امسى Verbum, aber die ganze Stelle ist schwer verderbt, wie das Hinken der beiden Verse zeigt. — Die רבעתא des Dusares ist keineswegs soviel wie Ka'ba (S. 70); das Wort gehört nicht zum Zahlwort „vier“, sondern heisst „Lager“ (ربض ܪܒܥ רבץ). — Unwahrscheinlich ist mir die Zusammenstellung von غَبْغَب (عَبْعَب?), der Höhle unter dem Idol, mit äthiopischem *'am'am* (S. 101), denn das bedeutet nur *πηλός*. — Vermuthungen wie die, dass zwischen جَمْرة und رَجْمة ein etymologischer Zusammenhang bestehe (S. 109), sollten lieber nicht ausgesprochen werden. — Ob رُبّ, das zunächst den zum Ausschmieren der Schläuche dienenden Bodensatz der (flüssigen) Butter bedeutet, wirklich von fremder Herkunft ist, wie arabische Philologen annehmen, scheint zweifelhaft (S. 121). — Die Nisba von عامر الأجْدار lautet أَجْدارى; darum darf der Name schwerlich „Mauerbauer“ übersetzt werden (S. 129). — عفريت ist Sûra 27, 39 männlich und wird meines Wissens auch später immer für männliche Wesen gebraucht; es bezeichnet ja grade besonders die Princessinnen raubenden mächtigen Geister; dass das Wort eine Femininendung trägt, macht es nicht zum Femininum [1]) (S. 135). —

1) Das entsprechende weibliche Wesen heisst in 1001 Nacht عفريتة.

Schade, dass die Spur des Moabiter- und Ammonitergottes כמש bei dem späten Hauranier (S. 169) so unsicher ist! Wdd. 2220 hat *Καποσελο(ς)*, nicht *Καμοσελος*; bei Burton und Drake nr. 120 weisen die ersten 3 Buchstaben auf etwas ganz Andres hin, und Waddington bezeugt selbst, dass die Schriftzeichen „embrouillées" sind. Dazu liegt der Fundort (el Mušennef am Nordost-Abhang des Ḥaurângebirges) ziemlich entfernt von Ammonitis. — Sicher ist كلاب Ham 581, 8 nur ein Schreibfehler für كلب (S. 177). — Meinen Einfall, dass وجدِّك „bei deinem Grossvater" bedeute (S. 179), habe ich selbst schon längst aufgegeben, seitdem ich syrische Schwurformeln wie ܓܕܗ ܕܡܠܟܐ ܡܠܟܐ kenne — Ueber den Anfang von Sûra 96 kann man verschiedene Meinungen haben, aber ich denke, fest steht, dass الذى عَلَّمَ بالقلم nur bedeutet „welcher (den Menschen) das Schreibrohr (= den Gebrauch des Schreibrohrs) lehrte", nicht „belehrte durch das Schreibrohr" (S. 211). — تهليل bedeutet Kâmil 628, 6 „zurückschrecken" (S. 214) wie Mufadd. 25, 29. 31, 10; Ham. 96, 14; Bânat Su'âd v. 57 (Guidi S. 203); eigentlich „aufschreien"?

Doch genug der Einzelheiten! Ich betone noch einmal ausdrücklich, dass ich mit Wlh. in der Beurtheilung der Hauptsachen fast durchweg übereinstimme. Seine Neigung zur Geschichtsconstruction tritt in diesem Buche nur selten in einer Weise zu Tage, die Bedenken hervorrufen könnte. Dass das Werkchen gut geschrieben ist, versteht sich von selbst. Von der früheren übersprudelnden Keckheit zeigen sich nur noch Spuren, aber frisch bleibt Wlh. immer.

Anhang.

Wlh. eröffnet die Schrift mit der Behandlung der arabischen „theophoren Namen" d. h. der Eigennamen, worin ein Gottesname vorkommt oder vorzukommen scheint Er unterscheidet mit Recht solche Zusammensetzungen, die noch ganz lebendig, von solchen, die im Aussterben begriffen sind. Zu letzteren gehören die mit امرؤ „Mann", das sich ausser in امرؤ القيس übrigens noch in امرؤ مناة Bekrî 18, 13. 31, 19 findet. Von diesen Zusammensetzungen ward gar häufig das zweite Glied ganz weggelassen. Ob aber der Ham. 461 v. 6 f. genannte Zaid Manât wirklich derselbe ist wie der sonst gewöhnlich Zaid al chail genannte Zaid (S. 4), scheint mir zweifelhaft. Noch mehr beanstande ich, dass umgekehrt القيس oder قيس für امرؤ القيس gesagt werde (S. 213). Dass Amraalqais

23, 1; Ḥârith Moall. v. 50 oder v. 72 der Dichter gemeint sei, ist nicht zu erweisen, und der *Καῖσος* des Nonnosus ist gewiss ein anderes Mitglied dieser Familie.

Da ich schon vor sehr langer Zeit angefangen habe, altarabische Namen zu sammeln, welche mit عبد gebildet sind, so kann ich das Verzeichniss solcher bei Wlh. etwas vermehren, wie ich wiederum durch seine Liste etliche weitere habe kennen lernen. Ausserdem hat Wlh. einige Namen aufgenommen, deren Richtigkeit nicht Stich hält. Ich gebe daher hier eine neue alphabetische Liste aller solcher Namen und zwar, wie Wlh., ohne Rücksicht darauf, ob das zweite Glied sicher ein Gottesname ist oder nicht. Ich beschränke mich aber auf die in der Litteratur überlieferten Namen mit Ausschluss der inschriftlichen [1]).

عبد الأَسَد [2]).

عبد الأَسْوَد Agh. 11, 134, 19.

عبد الأَشْهَل.

عبد الله.

عبد أَلَة Muh. b. Ḥabîb 34, 15.

عبد أُمَيّة Ibn Qot. 35.

عبد أَقْلَه Ibn Dor. 303 ult.

عبد باجر Bekrî 207, 12, 14 [3]).

عبد تَيْم Agh. 18, 163, 12.

عبد الثُرَيّا.

عبد الجَدّ Hamdânî 54, 9. 119 ult. 120, 6.

عبد جُشَم Agh. 11, 64, 28 f (?).

1) Wlh. giebt einige wenige von letzteren; davon ist עבד שלמן (ZDMG. 22, 688) zu tilgen, denn diese beiden Worte aus de Vogüé 76 bedeuten „Schalmân hat gemacht“.

2) عبد الأَزور Agh. 14, 68, 31 ist falsch. Ob der Mann عبد بن الأَزْوَر oder ضرار بن الازور heisst, ist ungewiss, s. Ibn al Athir, Usd alghâba 3, 334, aber dass er ابن الأَزْوَر war, steht durch den Vers Ham. 371, 27 fest. — عبد الاجب Agh. 19, 102, 18 fasse ich als عبدُ الأَجَبِّ. — عبد الاشدّ, das Wlh. mit dem unrichtigen Citat Agh. 14, 76, 31 belegt, ist sicher nur aus عبد الاسد verschrieben.

3) باجَر ist nach dem Qâmûs ein Götze der Azd. — عبد بغيض Agh. 16, 90, 30 ist falsch für عبد بن بغيض Agh. 4, 115, 19. 155, 21 Ibn Athîr 2, 14.

عبد النجىّ Beládhorî 471, 7; Ibn Dor. 223, 4 [1]).
عبد الحرث Ibn Qot. 34 u. s. w.
عبد حارثة
عبد الحجر; nach Anderen عبد الحاجر Ibn Dor. 237, 4 v. u. und Anm. [2]).
عبد الدار.
عبد دهمان.
عبد ذى الشرى.
عبد رزاح (?) [3]).
عبد رضاء [4]).
عبد سعد Agh. 11, 171, 7. 173, 16.
عبد سميع Agh. 18, 135, 22 (?).
عبد الشارق
عبد شرحبيل Ibn Dor. 98, 7.
عبد شمس.
عبد عامر Ibn Dor. 231, 12.
عبد العزّى [5]).
عبد عمرو.
عبد عوف.
عبد غنم.
عبد قصىّ s. oben S. 713.
عبد قيس und عبد القيس.
عبد كثرى Ibn Dor. 235, 6.
عبد كعب.
عبد الكعبة Tab. 1, 1073, 10.
عبد كلال.
عبد محرّق s. oben S. 712.
عبد المدان.

1) عبد النحىّ Jaq. 2, 626, 4 ist Variante für عبد النجىّ s. Ibn Dor. l. c. — Eine andere Entstellung dieses Namens ist عبد النجم Agh. 14, 74, 31, s. Tab. 1, 761, 10.

2) Aus أمّ عَبْد الحَوْلاء Wüstenfeld, Reg. 403, 1 darf kein Name عبد الحولاء herausgelesen werden.

3) Es ist zweifelhaft, ob der Mann so, oder عبد بن رزاح oder عبيد بن رزاح heisst; s. Usd alghâba 5, 15 ult. 16, 1 und einerseits Wüstenf. 14, 25; Kremer's Wâqidi 158, anderseits Ibn Hišâm 492, 17 f. und Wellhausen's Wâqidi-Uebersetzung.

4) عبد رضىن bei Wüstenfeld ist nur ein Versehen für das gut bezeugte عبد رضاء Muh. b. Habib 32, 10, 40 ult.; Ham. 229, 19; Hamdâni 98, 14.

5) عبد العزيز Agh. 14, 76, 31 ist ein Fehler für عبد العزّى.

عبد مُرارة Ham. 116, 23 (?).

عبد المَسيح.

عبد المَلك Agh. 18, 137, 30 (?).

عبد المطّلب.

عبد مَناف.

عبد المُنْذر Ibn Hišâm 544, 2. 546, 11; Wüstenf. 15, 31.

عبد مهن Agh. 3, 15, 12 (?).

عبد نَجْم.

عبد نُهْم.

عبد وُدّ.

عبد هِنْد.

عبد ياليل.

عبد يَزيد.

عبد يَغوث.

عَبْدِيل.

Strassburg i. E., November 1887.

Th. Nöldeke.

Das Buch des Propheten Ezechiel herausgegeben von Carl Heinrich Cornill. Leipzig, Hinrichs, 1886. XII, 516 S. 8.

Es ist bekannt, dass seit *Ewald*'s einschneidender Leistung vier neue grosse Grammatiken des Hebräischen erschienen sind, die in verschiedener Weise den Anspruch erheben können, unsere Erkenntniss dieser wichtigsten unter den semitischen Sprachen gefördert zu haben: die Werke *Olshausen*'s, *Böttcher*'s, *Stade*'s und *König*'s. *Olshausen*, einer der nicht nur bedeutendsten, sondern auch zuverlässigsten Gelehrten der jüngsten Vergangenheit, theilte in der Vorrede seines Lehrbuches unter dem 29. Juli 1861 mit, dass er „mit der Ausarbeitung eines Grundrisses der Syntax für den Druck gegenwärtig beschäftigt“ sei: mehr als zwanzig Jahre später ist er gestorben, ohne diesen „Grundriss“ veröffentlicht zu haben. Zur Vollendung von *Böttcher*'s unentbehrlichem Werke hätte ein doppeltes Menschenleben kaum ausgereicht; *König* steckt noch tief in der Formenlehre, und auf *Stade*'s zweiten Band zu rechnen darf man noch nicht ablassen: trotzdem ist es bezeichnend, dass wir in den letzten Jahrzehnten Formenlehren des Hebräischen genug (jede hat ja ihre Rumpelkammer für „abnorme Bildungen“), aber nie eine Syntax gesehen haben. Wie soll man auch heutzutage eine Syntax einer Sprache schreiben, deren Documente in einer gänzlich verwahrlosten Gestalt vorliegen? Gesenius konnte das, indem er treulich verzeichnete, was dastand; Ewald wurde durch seine Phantasie über die Schranken kleinlicher philologischer Bedenken, oftmals zum Heile der Wissenschaft, hinweggehoben: aber jetzt geht das nicht mehr. Es ist möglich, durch unerschrockene Durchführung

des Accusativus adverbialis und des Appositionsverhältnisses über vieles hinwegzukommen, was im masoretischen Texte den semitischen Philologen unangenehm berührt: aber von sicherer wissenschaftlicher Erkenntniss kann man da nicht reden, so lange nicht die Aufgabe gelöst ist, an die Stelle des Abdruckes eines beliebigen — oder auch eines castigierten — Exemplares der masoretischen Vulgata einen nach philologischen Grundsätzen constituirten Text zu setzen. Es wird stets ein unvergessliches Verdienst *de Lagarde's* bleiben — ein Verdienst, welches durch die Schärfe seines Tones und durch die Art seiner Angriffe auf Männer des ersten wissenschaftlichen Ranges nicht ausgelöscht werden kann — dass er immer und immer wieder darauf gedrängt hat, zu solcher Textconstituirung die Quellen auszunutzen, die in so grossem Umfange theils schon vor Jahrhunderten, theils in neuerer Zeit, und nicht zuletzt von ihm selbst, erschlossen worden sind. Das Buch, dessen etwas verspätete Anzeige hier beabsichtigt wird, ist der erste Versuch, dieser Aufgabe gerecht zu werden. Die Bedeutung eines derartigen Versuches muss, wenn er nicht gänzlich missglückt ist, auch für die Zukunft epochemachend bleiben; und die Beurtheilung, welche er bisher gefunden hat [1]), zeigt, dass seine Wichtigkeit ihm die gebührende Aufmerksamkeit zuzuwenden nicht ermangelt. Wenn ich es unternehme, auch an dieser Stelle diese Wichtigkeit hervorzuheben, so beschränke ich mich naturgemäss auf die rein philologische Seite; und ich beabsichtige, auch auf diese mich nur in beschränktem Umfange einzulassen: es hätte keinen Zweck, Bemerkungen zu wiederholen, die bereits von anderer Seite ausführlich vorgetragen worden sind.

Ich erwähne aus diesem Grunde nur kurz, dass C. seine von einer Uebersetzung und sehr ausführlichem kritischen Commentar begleitete Ausgabe mit umfangreichen Prolegomenen eingeleitet hat, in welchen er sämmtliche ihm zugängliche Uebersetzungen seines Textes auf ihren textkritischen Werth hin prüft. Dass er nicht allein die Resultate, sondern auch das Material und den Gang dieser Untersuchung in ziemlicher Breite mittheilt, kann ich im Gegensatz zu anderen Beurtheilern nur gerechtfertigt finden: die Neuheit des Unternehmens, die manchen mit vorgefassten Bedenken zu erfüllen geeignet ist, macht es durchaus wünschenswerth, dass nicht durch apodiktische Behauptung, sondern durch umständliche Belege dargethan wird, inwieweit die Uebersetzungen — in erster (um nicht zu sagen einziger) Linie natürlich die LXX — neben dem

1) Mir sind, zum Theil durch die Güte meines Collegen *Cornill* selbst, folgende Besprechungen bekannt geworden: *De Lagarde,* GGA. 1886, S. 437; *Nestle,* Theol. Lit.-Ztg. 1886, 15. Mai; *Wellhausen,* D. Litt.-Z. 1886, 2. Oct.; *Strack,* Theol. Lit.-Bl. 1886, 26. März und 2. April; *Kamphausen,* Theol. Arbeiten a. d. rhein. wiss. Prediger-Verein VII, 1 ff.; *Stade,* Lit. Cbl. 1887, 5. März; *Cheyne,* Academy 1886, Oct. 9; *Driver,* Contemporary Rev. 1886, Oct.; *Moore,* Andover Rev., 1887, Jan.

masoretischen Texte die Stellung selbständiger Zeugen beanspruchen können. C. kommt, nach sorgfältiger Prüfung der Art, in welcher der alexandrinische Uebersetzer des Ezechiel seines Amtes gewaltet hat, zu dem Ergebniss, dass übereinstimmender Ueberlieferung der LXX, sofern sich nicht „innergriechische" Verderbnisse oder Veränderungen in derselben nachweisen lassen, ziemlich der Werth einer direkten handschriftlichen Bezeugung inwohnt, und er entnimmt diesem Resultate die Berechtigung, dass er nicht etwa bloss, wo mit dem MT absolut nichts anzufangen ist, sondern überhaupt, wo ceteris paribus sich MT und LXX so gegenüberstehen, dass Veränderung bei jenem wahrscheinlicher ist, als bei dieser, den MT. nach der LXX umformt.

Es liegt auf der Hand, dass hier ein durchaus Neues unternommen ist. Die bisherige Methode, wie sie — zum Theil mit anerkennenswerthem Tacte, zum Theil ziemlich gedankenlos — geübt worden ist, bestand darin, dass sich der Exeget den MT vornahm, und zusah, ob er mit ihm einigermassen auskam. Erst wo demselben ein befriedigender (?) Sinn durchaus nicht abgewonnen werden konnte, pflegte man die Uebersetzungen heranzuziehen, und nur zu häufig ist dabei einer erleichternden, späten Correctur die Ehre widerfahren, als ursprüngliche Lesart, wenn auch nicht den Text, so doch den betreffenden Commentar zu zieren. Anders *Cornill*. Er steht auf dem philologisch einzig richtigen Standpunkt, überall die ganze Ueberlieferung systematisch zu durchforschen, Zeugen gegen Zeugen aufzurufen, und in kritischem Abwägen das Recht des Einzelnen festzustellen. Es ist, um den philologischen Terminus zu gebrauchen, der erste Versuch einer recensio eines Buches des A. T., der uns vorliegt. Er geht von zwei Voraussetzungen aus. Die erste kann man unbesehen zugeben — ob das „Dogma" des einheitlichen Archetypus unserer hebräischen Hss. des A. T. richtig ist oder nicht[1]): dass der MT des Ezechiel, mag der Prophet ein noch so „schlechter Stilist" gewesen sein, sich in einer höchst zerrütteten Verfassung befindet, bestreitet niemand. Aber auch an der anderen Voraussetzung glaube ich, wie C., nicht zweifeln zu dürfen: dass nämlich die Vorlage, nach welcher die LXX übersetzt haben, einen im Grossen und Ganzen erheblich besseren Text dargestellt hat, als den uns im MT erhaltenen. Nicht immer sind ja nachträgliche erleichternde Correcturen ohne Weiteres von ursprünglichen Lesarten zu unterscheiden: aber wer *Merx'* Aus-

1) *Strack* hätte die Gründe, welche ihm den Olshausen-Lagarde'schen Satz unwahrscheinlich machen, entweder Theol. Litbl. 1886. 2. Apr. Sp. 114 oder an der dort citirten Stelle seiner „Einleitung", welche auch nichts weiter als den Ausdruck seiner Ueberzeugung enthält, andeuten sollen: ich zweifle bei einem so hervorragenden Handschriftenkenner nicht, dass diese Gründe ins Gewicht fallen (mehr hoffentlich, als die *König's* in seinem, übrigens vieles Beachtenswerthe enthaltenden, Aufsatz Ztschr. f. kirchl. Wiss. 1887, S. 273 ff.), hätte sie aber gern selbst vernommen.

einandersetzung über Ez. 1 (Jahrb. f. prot. Theol. IX) gelesen hat, und wer ferner *Cornill's* Text dieses Capitels mit dem MT vergleicht, wird nicht in Zweifel sein, wo hier das in der Hauptsache Ursprünglichere sich darstellt. Wer eine solche Theophanie mit solchen Steigerungen in der Wirkung in sich hervorbringen kann, wie sie (trotz einiger etwas schematischer und gekünstelter Vorstellungen) hier uns imponirend entgegentritt, der schreibt so kindisch ganz sicher nicht, am wenigsten in diesem Stück, wie es der MT dem Propheten zumuthet. Was aber für dies Stück zutrifft, muss, sofern nicht wichtige Gründe dagegen sprechen, auch für den Rest des Buches vorausgesetzt werden: so ist C. im Recht, den MT ceteris paribus überall nach der LXX zu ändern — wenn er sicher ist, dass die LXX ihre Vorlage überall mit voller Genauigkeit wiedergegeben haben.

Dass eine solche Genauigkeit beabsichtigt und in der Regel auch erreicht ist, weist der Herausgeber nun freilich S 96 ff. der Prolegomena mit der ihm eigenen Gründlichkeit und Treue bis ins kleinste nach. Immerhin ist dem, was *König* in der Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft 1887, S. 273 ff. ausgeführt hat, soviel zuzugeben, dass bei Uebersetzungen häufig ein der Forschung unzugängliches subjectives Moment in's Spiel kommt, welches nicht immer gestattet, der mit aller Sicherheit vorgenommenen Rückübersetzung in die Originalsprache dasselbe Gewicht beizulegen, welches einer, an sich vielleicht schlechteren Handschrift des Originales selbst in gewisser Beziehung inwohnt. Wo es der schärfsten Aufmerksamkeit möglich ist, den Alexandriner auf einer menschlichen Schwäche, oder den Text seiner Uebersetzung auf einer Verderbniss abzufassen, da versäumt C. seine Pflicht nicht (s. z. B. zu 5, 2; 6, 4; 7 passim.); aber es ist zu viel verlangt, wenn man von dem Kritiker fordert, er solle immer und überall in den Gedankengang des Uebersetzers vollkommen eingeweiht sein. So halte ich es, obwohl *Cornill's* consequente Durchführung des Grundsatzes ceteris paribus LXX vorzuziehen methodisch ganz richtig ist, doch für möglich, dass er nicht selten in Streichung besonders einzelner Wörter oder in Abänderung der Lesart des MT etwas zu weit gegangen ist, z. B. 4, 2. 6. 13. 14; 5, 1. 8. 11; 6, 3 u. s. w. — vgl. auch hier unten zu 1, 21. 22; 6, 10.

Trotz alledem hebe ich mit vollstem Nachdrucke hervor, dass *Cornill's* Text, wenn er nicht der des Propheten ist, meines Erachtens demselben bei weitem näher kommt, als der MT oder einer der andern Texte, die man erhalten würde, machte man sich daran, die Vorschläge eines der früheren Commentatoren in den MT einzutragen. Nur in einer Beziehung muss ich einen Vorbehalt machen — in einer kleinlichen scheinbar, die aber doch ihre Wichtigkeit hat. C. hat sich, an der Feststellung einer ächthebräischen Orthographie verzweifelnd, eine eigene gemacht, die nun freilich erst recht nicht hebräisch ist. Es ist ja richtig, die Hss. schwanken

in der Anwendung der Vocalbuchstaben so, dass an ein Vergleichen oder gar an eine systematische Kritik in dieser Beziehung nicht zu denken ist: aber nun, gewissermassen aus Pessimismus, Formen schreiben, die nie in irgend einer Hs. stehen (wie עוון, גויים, אלוהים u. s. w.), das ist doch verfehlt. Die Setzung der Matres lectionis ist ja im Hebräischen (auch abgesehen von dem Unterschied zwischen alten und jungen Texten) sehr wenig geregelt, aber das Gesetz Olsh. § 39 d ist, wenn man an die historische Entwicklung der Schrift denkt, nicht ohne guten Grund, und umsonst haben die Masoreten auch nicht z. B. Richt. 2, 7 die Schreibung יהושוע (statt יהושע) ausgezeichnet. Dass freilich in den gebrauchtesten Grammatiken Schreibungen wie קְטָלוּהוּ, das wenigstens in unseren Bibeldrucken statt des gewöhnlichen קְטָלֻהוּ nur ausnahmsweise vorkommt, bis jetzt herrschen, ist nicht zu bestreiten, wird aber von dem Herausgeber kaum für sein Verfahren angeführt werden. Das Richtige ist in solchem Falle, irgend einer Hs. zu folgen (hier wohl der Petersburger); da ist wenigstens keine Willkür, und wer Talent zu Conjecturen hat, dem wird das Bild der Consonantschrift nicht ohne Noth verschoben und verzerrt.

Ich habe, um meinem Urtheil die nöthige Sicherheit zu geben, ein paar Kapitel des Buches mit einiger Genauigkeit durchgearbeitet, nämlich K. 1—7 und 27. Es versteht sich von selbst, dass ich bei aller Anerkennung des grossen Fortschrittes, welchen die Ausgabe, auch abgesehen von der grundsätzlichen Wichtigkeit des Unternehmens, für die Gestaltung des Textes selbst darstellt, an manchen Stellen anderer Ansicht gewesen bin, als der Herausgeber. Zur Bezeichnung meines Standpunktes und vielleicht auch zum Belege einiger der von mir im Obigen geäusserten Ansichten lasse ich eine Anzahl von Stellen aus den genannten Kapiteln folgen, an welchen ich etwas zur Sache zu bemerken habe.

1, 1—4: „Die Sache bleibt dunkel und Sicherheit ist nicht zu gewinnen" schliesst C. seine ausführliche Erörterung, welche darauf hinausgeht, V. 1 zu athetiren. Die Anstösse, welche er an dem Wortlaute desselben nimmt, scheinen mir nicht durchschlagend [1]), und ohne mich der Vermuthung von *Merx* (Jahrb. f. prot. Theol. IX, 73), V. 1 sei ein an falsche Stelle gerathenes Fragment, welches ursprünglich am Schlusse des Buches gestanden habe, anzuschliessen, möchte ich darauf aufmerksam machen, dass an beide Anfänge, V. 1 wie V. 2—4 Anfang (bis ואראֿ) sich gleichmässig glatt das והנה V. 4 anschliessen würde. Ueber die Gründe, durch welche ein doppelter Anfang veranlasst sein könnte, wird allerdings Klarheit schwer zu gewinnen sein.

1, 10: Ob מקדם, welches C. zur Gewinnung eines an sich in der That wünschenswerthen Gegensatzes zu dem von ihm mit Recht

1) Für על נהר כבר ist zu beachten, dass der Prophet 3, 23 sich darauf zurückbezieht.

angenommenen לפנימה *Wellhausen*'s in V. 11 einsetzt, richtig ist, wird sich bezweifeln lassen: an den von ihm citirten Stellen steht es אחור gegenüber.

1, 12: ולא ist auch in LXX durchaus nicht übereinstimmend überliefert; ebensowenig freilich לא im MT, doch empfiehlt sich letzteres durch die Parallele V. 17 nicht minder, als durch die überwiegende Form des verneinten Zustandssatzes (*Driver*[2] § 162 f., die Fälle mit ולא ebd. § 159 S. 228 sind bei weitem seltener; vgl. auch *Ewald* § 341 b 3).

1, 13: לפידים מתהלכות würde nicht allein durch LXX Syr., sondern auch durch den Parallelismus wahrscheinlich, wenn nicht לפיד an allen Stellen, wo sein Geschlecht erkennbar ist, als Masculinum aufträte — das als männlicher Eigenname überlieferte לפידות kommt natürlich nicht in Betracht. Somit fällt *Smend*'s Bemerkung, dass *συστρεφομένη* Jer. 23, 19 hebräischem מתחלל entspricht, doppelt in's Gewicht, da einfach מתהלכים zu schreiben natürlich unmethodisch wäre.

1, 21: האופנים, das in LXX fehlt, braucht deswegen am Ende doch nicht gestrichen zu werden; ebensowenig V. 22 הנורא, da die Uebereinstimmung von K𝔈 mit AB schliesslich nicht viel besagt.

3, 8 ist vor הנה nach LXX doch wohl ו einzusetzen, des Zusammenhanges mit V. 7 wegen: I s r a e l h a t e i n e f e s t e S t i r n, a b e r i c h w e r d e d i e d e i n i g e e n t s p r e c h e n d f e s t m a c h e n. — Ebenda kann man zweifeln, ob חזק mit LXX durch אחזק zu ersetzen ist; mir scheint die Wiederholung desselben Wortes (vorher חזקים) eindrucksvoller; vgl. auch zu V. 9.

3, 9 streicht C. נתתי מצחך, weil es in der ägyptischen und palästinensischen Recension der LXX, bezw. dem hexaplarischen Texte fehlt. Aber nur, wenn es steht, tritt der Parallelismus der Sätze 8. 9 klar hervor:

והנה נתתי את פניך חזקים לעמת פניהם
ואת מצחך חזק לעמת מצחם
כשמיר חזק מצר נתתי מצחך
לא תירא אותם ולא תחת מפניהם

C. hat als viertes Glied jedenfalls das כי בית מרי המה angesehen, aber das klappt auch sonst (und natürlich ganz absichtlich) nach, gewisser Massen wie eine Art Refrain; vgl. 2, 6. 7; 3, 27.

3, 14: מר kann allerdings schwerlich so stehen, denn *Smend*'s Berufung auf Ewald § 279 a, d. h. auf מר בכה Jes. 33, 7 und זעק מרה Ez. 27, 30 zieht nicht, weil an diesen Stellen der Verbalbegriff die nothwendige Ergänzung bietet, für die *Hitzig* an unserer Stelle ganz richtig נפש fordert; auch Hab. 1, 6 ist anders. Aber das Wort ohne Weiteres zu streichen will mir bedenklich scheinen; die Parallele 2 Kön. 5, 12, die man anführen könnte, reicht dafür so wenig aus, wie der Stand der Ueberlieferung.

3, 14: die Uebersetzung und die Hand Jahves ward auf mir schwer halte ich nicht für richtig; es ist Zustandssatz (*Smend* gut da Jahves Hand mich überwältigt hatte); vgl. auch V. 22.

3, 18—21. Dass C. den Sinn der schwierigen Stelle vollkommen richtig erfasst hat, kann meines Erachtens nicht wohl einem Zweifel unterliegen [1]). V. 21, wo er als erster den Widerspruch mit dem Vorhergehenden betont und durch einschneidende Veränderungen beseitigt hat, lasse ich bei Seite; C.'s Schreibung ist natürlich sinngemäss, erhebt aber selbst nicht den Anspruch, bestimmt als die des Propheten zu gelten, welche mit einiger Sicherheit herzustellen uns jedes Mittel fehlt. Aber in V. 18—20 kann man, glaube ich, etwas weiter kommen, als C. vorgedrungen ist, wenn man auf zwei Dinge grösseren Werth legt, als er gethan hat: auf die Parallelstelle in Kap. 33 und auf den ziemlich symmetrischen Bau der Verse 18 f. und 20 f. hier. Kap. 33, 7—9 stimmen mit 3, 17—19 fast wörtlich überein; es wäre natürlich verkehrt, die eine Stelle nach der andern vollständig umzugestalten, aber gewisse Uebereinstimmungen und Unterschiede zwischen beiden erscheinen mir von höchst erheblichem Gewichte. Ich setze die Verse her, indem ich das, was nur in K. 3 steht, in eckige, was lediglich in K. 33 überliefert ist, in runde Klammern schliesse, abgesehen von 3, 20 f., die in K. 33 überhaupt nicht wiederholt sind.

33, 7 3, 17. (ואתה) בן אדם צפה נתתיך לבית ישראל ושמעת מפי
דבר והזהרת אותם ממני | 8. 18 | באמרי לרשע (רשע) מות תמות
[ולא הזהרתו] ולא דברת להזהיר רשע מדרכו [הרשעה להיתו] הוא
רשע בעונו ימות ודמו מידך אבקש | 9. 19 | ואתה כי הזהרת רשע
(מדרכו לשוב ממנה) ולא שב [מרשעו ו] מדרכו [הרשעה] הוא בעונו
ימות ואתה [את] נפשך הצלת | 3, 20 | ובשוב צדיק מצדקו ועשה
עול ונתתי מכשול לפניו הוא ימות כי לא הזהרתו בחטאתו ימות ולא
תזכרן צדקתו אשר עשה ודמו מידך אבקש | 21 | ואתה כי הזהרתו
צדיק לבלתי חטא צדיק והוא לא חטא חיו יחיה כי נזהר ואתה
את נפשך הצלת.

Um zuerst einiges Nebensächliche auf's Reine zu bringen: C. hat mit Recht nach LXX V. 8 (ich lasse die Kapitelzahlen weg, da sie oben ersichtlich sind) רשע [1] getilgt, das sich als Dittographie genügend erklärt. Demnächst kann man zweifeln, ob nach LXX ימות in יומת zu verwandeln sei; es ist hier nicht mehr Grund, den „gesetzlichen Sprachgebrauch“ einzuführen, als etwa Gen. 2, 17

1) *Kamphausen*'s Vertheidigung des überlieferten Textes von V. 21 (Theologische Arbeiten aus dem rheinischen wiss. Prediger-Verein VII, 30) scheint mir daran zu scheitern, dass am Ende des Verses die Worte ואתה את נפשך הצלת vollkommen müssig sind, wenn ihnen nicht ein ähnlicher Gegensatz vorhergeht, wie V. 19 (= 33, 9). Die starke Abänderung des V. 21, die C. und ich mit ihm für möglich halten, kann grade dadurch veranlasst sein, dass ein alter Leser den Sinn von 33, 13 auch für 3, 21 voraussetzte.

(*Hitzig* hat auch nur die Variante angeführt, ohne sich für sie zu erklären), und weiterhin ist im MT wie in LXX übereinstimmend ימות. Indess kommt darauf wenig an; gehen wir zur Hauptsache über. Das im MT sowohl V. 18 wie V. 8 überlieferte הוא רשע ist in LXX an der erstgenannten Stelle durch *ὁ ἄνομος ἐκεῖνος*, an der anderen durch *αὐτὸς ὁ ἄνομος* wiedergegeben, *ὁ ἄνομος ἐκεῖνος* aber steht 19 ebenfalls, und zwar für הרשעה הוא, d. h. הרשע ההוא. Daraus schliesst nun C., dass nicht allein V. 18 nach LXX ebenfalls הרשע ההוא herzustellen, sondern dasselbe, trotz des *αὐτὸς ὁ ἄνομος*, auch V. 8 einzusetzen sei; aber ich bin grade der umgekehrten Meinung, dass הוא רשע, welches beide male im MT überliefert ist, durch das *αὐτὸς ὁ ἄνομος* so sicher gestellt wird, wie überhaupt etwas stehen kann, so lange es nicht unabweislich wird, von der Ueberlieferung gänzlich abzusehen. Ob wir dazu hier genöthigt sind, muss eine nähere Betrachtung des Textes ergeben. Eine solche lässt zunächst in die Augen fallen, dass der Prophet beabsichtigt hat, die einander dem Sinne nach entsprechenden Sätze auch äusserlich in einer gewissen Art gleichmässig zu gestalten. Dem באמרי 3, 18 entspricht בשוב V. 20; ähnliches Verhältniss zeigen 18: בעונו ימות — 20 כי לא הזהרתו 18: ולא הזהרתו 21, ואתה כי הזהרת(1 צדיק: 19 ואתה כי הזהרת רשע — 20 בחטאתו ימות, und buchstäblich gleich sind die Schlussworte von 18 : 20 und 19 : 21. Wenn nun bei so genauen Entsprechungen zahlreicher Satztheile in 8. 18 הוא רשע scharf hervortritt, 19 ein הוא an derselben Stelle erscheint, 20 mit eben diesem הוא der Nachsatz beginnt und 21 והוא wiederum in einer durch das unmittelbar Vorhergehende keineswegs begründeten Vordringlichkeit[2]) sich an den Anfang des Theilsatzes drängt, so bin ich nicht im Stande, darin einen Zufall zu sehen. Steht nun wie ausgeführt הוא רשע durch die Parallele 3 : 33 im MT und durch *αὐτὸς ὁ ἄνομος* der LXX 33, 8 fest, so hat eben von diesem הוא רשע die Behandlung der ganzen Stelle auszugehen. Was kann nun הוא רשע heissen? Er, der Frevler, meinen, diesmal einstimmig, *Hitzig* und *Smend* — letzterer mit dem Beifügen „רשע ist dem הוא epexegetisch beigeordnet und steht wie vorher ohne Artikel, da es sich bloss um den Allgemeinbegriff handelt". Das wäre ganz gut, wenn nicht eben הוא er ein dem Allgemeinbegriff so sehr wie möglich entgegengesetztes Allerspeziellstes bezeichnete: הוא רשע könnte im Appositionsverhältniss nur heissen er, ein Gottloser, und wenn LXX *αὐτὸς ὁ ἄνομος* bieten,

---

1) So natürlich mit LXX C. zu schreiben statt הזהרתו MT, eben des Parallelismus wegen.

2) Sie wäre allerdings erklärt, wenn man 21 a schriebe ואתה כי הזהרת צדיק לבלתי חטא והוא, insofern dadurch eine Gegenüberstellung von ואתה und והוא erreicht würde, wie von באמרי und והוא 33, 13. Indess kann ich auf das הוא V. 21 verzichten, die übrigen Fälle sind zahlreich und deutlich genug.

so ist das eben nur ein Beleg dafür, dass sie selber mit den Worten nicht fertig wurden, die sie denn auch V. 18 durch ὁ ἄνομος ἐκεῖνος ersetzt haben. Nehmen wir einmal an, dass der Prophet mit den Worten הוא רשע dasjenige hat ausdrücken wollen, was sie auf Hebräisch (beziehungsweise Semitisch überhaupt) bedeuten, so hat er gemeint e r i s t e i n G o t t l o s e r, bezw. (wenn man רשע wie חטא 21 als Verbum fassen wollte) e r h a n d e l t a l s G o t t l o s e r; also bedeutet der Satz: W e n n i c h z u d e m G o t t l o s e n g e s a g t h a b e: d u m u s s t s t e r b e n, d u a b e r i h n n i c h t g e w a r n t h a s t . . . s o i s t e r [e b e n] e i n G o t t l o s e r, d u r c h s e i n e V e r s c h u l d u n g m u s s e r [meinem Worte gemäss] s t e r b e n, a b e r s e i n B l u t w e r d e i c h v o n d i r f o r d e r n. Ist das richtig — und es muss richtig sein, wenn der Prophet seinen Gedanken nicht hat verstecken sondern ausdrücken wollen, und wenn andererseits der kräftige, aber ruhige Stil dieser Zeilen keine Neigung zu künstlichen Schnörkeln in der Wortfügung bemerken lässt — ist das richtig, so fängt auch in 9. 19, worauf schon der oben besprochene Parallelismus deutet, der Nachsatz mit הוא an, man wird also das ihm vorangehende הרשעה, will man es nicht hier und (mit LXX und der Parallele V. 8) auch in V. 18 streichen, mit der Worttrennung des MT als Attribut zu מדרכו beibehalten. Kommt V. 20. Hier wäre ich geneigter, an der einstimmigen und auch von C. nur durch Athetirung der Worte ולא תזכרן צדקתו angetasteten Ueberlieferung Anstoss zu nehmen. Der Nachsatz beginnt wiederum mit הוא und endigt mit ודמו מידך אבקש, unterscheidet sich aber von dem paralleleu 18 b durch grössere Ausführlichkeit, welche die Trennung der in V. 18 so ausdrucksvoll dicht nebeneinander gestellten Gegensätze הוא ימות — ודמו מידך אבקש zur Folge hat. Der Gedanke ist mir sehr verführerisch, dass ימות hinter הוא V. 20 aus einem dem רשע V. 18 entsprechenden Worte verdorben sein könnte: die ganze Ordnung der Satzglieder ועשה כי לא הזהרתו — הוא ימות — ונתתי מכשול לפניו — עול entspricht nicht dem Zusammenhange, nach welchem Fallstrick und Unterlassen der Warnung v o r dem Sündigen Erwähnung zu finden hatten, entspricht auch nicht der Reihenfolge הוא רשע — ולא הזהרתו in V. 18. Mir würde allen Erfordernissen entsprechend ein Satz erscheinen wie ובשוב צדיק מצדקו כי לא הזהרתו ונתתי מכשול לפניו ועשה עול הוא חֲטָא [?] בחטאתו ימות ודמו מידך אבקש; wobei noch zu erwägen wäre, ob nicht statt כי לא (wie V. 19 כי הזהרתו) besser ולא (= 18) geschrieben würde. Indess würde ich bei der Einstimmigkeit der Ueberlieferung eine so starke Aenderung nur als Vermuthung unter dem Texte zu erwähnen wagen; setzt man voraus — und bei der Unsicherheit von V. 21 und dem Fehlen der Parallele K. 33 lässt sich Entscheidendes gegen eine solche Voraussetzung nicht beibringen — dass Ez. in V. 20 die Uebereinstimmung mit dem Vorangehenden nicht bis in's Einzelne durchzuführen beabsichtigt hat, so mag es bei dem MT sein Bewenden

haben. Unmöglich ist das nun aber doch für die arge Tautologie V. 18 ולא הזהרתו ולא דברת להזהיר רשע מדרכו הרשעה. C. ersetzt die Worte ולא הזהרתו durch ולא נזהר nach dem Aethiopen; möge derselbe, so meint er, „sein paenitentiam non agit auch nur gerathen haben, es ist das einzig Zusammenhangsgemässe, denn es muss gesagt sein, dass der Gottlose sich nicht der göttlichen Warnung gemäss verhält". Aber die „Warnung" (הזהיר) ist ja an den Gottlosen überhaupt nicht gekommen, weil der mit ihr betraute Prophet seines Amtes zu warten versäumt hat; nur das (im Gesetz enthaltene) Wort Gottes (באמרי) kennt er, verachtet es aber als רשע; dies nun liegt in den von mir festgehaltenen Worten הוא רשע, braucht also nicht (wie nachher V. 19 ולא שב) noch einmal besonders gesagt zu werden. Ich meine, der Prophet hat V. 18 lediglich geschrieben ולא הזהרתו מדרכו וג', und die Worte ולא דברת להזהיר רשע (in welchen das Fehlen des Artikels vor רשע allerdings durch *Smend*'s oben angeführte Bemerkung gerechtfertigt werden kann) sind nichts als ein von einem Leser beigeschriebenes Citat aus 33, 8, wo sie eben die Stelle von ולא הזהרתו einnehmen. Ich schreibe also das ganze Stück 3, 18—19 bezw. 33, 8—9, indem ich in eckige Klammern die Lesarten von 3, in runde die von 33 schliesse, folgendermassen:

8. 18 | באמרי לרשע מות תמות [ולא הזהרתו] (ולא דברת להזהיר רשע) מדרכו [הרשעה לחיתו] הוא רשע בעונו ימות ודמו מידך אבקש
9. 19 | ואתה כי הזהרת רשע (מדרכו לשוב ממנה) ולא שב [מרשעו ו]מדרכו [הרשעה] הוא בעונו ימות ואתה [את] נפשך הצלת, d. h. ich streiche nur 3, 18 ולא דברת להזהיר רשע und 33, 8 das dittographisch eingedrungene רשע und belasse es im übrigen bei dem MT; ob man aus diesem noch 3, 18 הרשעה mit LXX entfernen soll, ist eine nach den oben S. 729 erörterten Gesichtspunkten zu entscheidende Frage. Habe ich übrigens hier gegen C. Recht, so beruht sein Irrthum (ich bemerke das absichtlich) nicht auf übertriebener Schätzung der LXX, sondern auf einem ausnahmsweise untergelaufenen Fehler in der Behandlung ihres Textes, bei welcher von dem unverständlichen αὐτὸς ὁ ἄνομος, nicht von dem erleichterten ὁ ἄνομος ἐκεῖνος auszugehen war.

4, 1 ff. Ohne in die über das ganze Kapitel sich erstreckende Verhandlung zwischen C. und *Kamphausen* (a. a. O. S. 32 ff.) eingreifen zu wollen, möchte ich nur darauf hinweisen, dass בן אדם V. 1 ganz an seinem Platze ist, wenn der Vers den Anfang des ganzen an 3, 24 angeknüpften Stückes bildet, weniger, wenn dieser Anfang in V. 4, wo בן אדם fehlt, gesucht wird.

4, 1 Ende: ist את ירושלם eine alte Glosse? Auch 5, 1 wird die Stadt nicht mit Namen genannt, sondern erst 5, 5 durch זאת ירושלם für die symbolische Bezeichnung im Anfang die Deutung gegeben.

5, 2: באור muss stehen bleiben, denn באש der einzigen Hs. K. 182 ist klärlich eine späte Correctur nach V. 4, aus ἐν πυρὶ

LXX lässt sich wegen Jes. 44, 16; 47, 14 nichts schliessen (wie es C. mit Recht auch nicht als Variante anführt), und dass אור bei Ez. selbst sonst nicht als Feuer vorkommt, ist bei einem Texte von immerhin geringem Umfange kein Beweis.

5, 9: יען כל nach LXX (*κατὰ πάντα*) durch ככל zu ersetzen, halte ich für bedenklich, weil dicht vorher כמוהו steht, also das כ nicht deutlich genug ist; es wird ein kräftigerer Ausdruck für wegen oder nach erfordert.

5, 11 Ende kann man nur וגם אני des MT als Anaphora beibehalten, oder es ganz streichen (was ich nicht empfohlen haben will): das blosse אני hat keinen Zweck, da ihm der Gegensatz fehlt.

6, 6: An dem übereinstimmend überlieferten הערים תחרבנה ist nichts zu ändern; vgl. V. 14, wo, ebenfalls in Verbindung mit בכל מושבותיהם, gesagt ist ונתתי את הארץ שממה. Unter allen Umständen scheitert C.'s Conjectur היערים תחטבנה daran, dass 1) יער Masculinum ist (s. z. B. Ez. 21, 3; *Olsh.* § 135 a; יערות Ps. 29, 9 ist für יערים nicht massgebend, das — übrigens in anderem Sinne gebrauchte — יערת הדבש 1 Sam. 14, 27 Nomen unitatis) — 2) dass ein blosses היערים kaum als gleichbedeutend mit כל עץ רענן oder dergl. verstanden werden konnte — 3) dass man חטב עץ sagt, nicht חטב יער — 4) dass die Aenderung die gedankliche Beziehung zwischen 6 a und 6 b zerstört — der Prophet nennt zuerst die Stätten, an welchen die Götzenbilder sich befinden, dann diese selbst: die ganzen bewohnten Städte mit den vor ihnen liegenden Höhen (vgl. *Smend* z. St.) sollen zerstört werden, damit ja die Absicht, die in ihnen befindlichen Götzenbilder zu vernichten, in keinem Falle verfehlt werde.

6, 7 ff. Bei der Behandlung dieser Stelle scheint C. (wie übrigens, soweit ich sehe, auch seine Vorgänger) den Parallelismus übersehen zu haben, welcher deutlich zwischen V. 7—10 und V. 13. 14 besteht. Beides sind Perioden, in denen (nach Voranschickung der Hauptdrohung V. 3—7 = 11—12) einem mit בהיות anfangenden Zeitsatz die Worte וידעתם כי אני יהוה vorhergehen und die Worte וידעו כי אני יהוה folgen. Es ergibt sich daraus, dass dem in V. 14 mit ונטית anfangenden Schlusse V. 9 das ונקטו entspricht: der Prophet will ausführen, das Schicksal der unter die Heiden zerstreuten wie der von Schwert und Pest hinweggerafften sei hier wie dort elend; es stehen sich also gegenüber a) Ihr sollt erkennen, dass ich J.... wenn euch Entkommene sind, und wenn diese sich erinnern ... und vor sich selbst Ekel empfinden .. und sie dann erkennen, dass ich J.... b) Ihr sollt erkennen, dass ich J.... wenn Erschlagene liegen unter den Götzen ... und ich meine Hand ausstrecke über sie ... und sie dann erkennen, dass ich J. Da der Parallelismus zwar in der wörtlichen Wiederholung der angeführten Satztheile angedeutet, aber nicht bis in's

Einzelne durchgeführt ist, so kann man schwanken, ob הוהרתי V. 8 mit *Ewald* in דברתי (das V. 10 auch C. stehen lässt) zu verwandeln ist — so dass gleichmässig 8. 10 דברתי stände, 13. 14 fehlte — oder ob es mit C. V. 8 einfach als Glosse gestrichen werden muss; in V. 9 verbleibt es bei *Wellhausen*'s ושברתי statt des אשר נשברתי des MT, welches C. durch בשברי ersetzen möchte.

6, 10. Allerdings ist das לא אל חנם „sehr auffallend", aber grade deswegen nicht auf Grund des ungenügenden Zeugnisses von Bψε (und ev. des Kopten) zu streichen. Vgl. *Olshausen* § 223 g.

Einzelne Stellen aus dem verzweifelten Kapitel 7 zu behandeln, unternehme ich nicht. Die Behandlung desselben ist ein bemerkenswerthes Beispiel nicht minder der Schärfe und Klarheit, mit welcher C., auch wo ihn die LXX im Stiche lassen, die Schäden beider Texte zu erkennen weiss, als der folgerichtigen und durchgreifenden Art des Vorgehens bei seinen Bestrebungen, trotz des schlimmen Standes der Ueberlieferung das Ursprüngliche noch, wenigstens in der Hauptsache, wiederherzustellen. Wer einwendet, dieser Boden sei überhaupt zu schwankend, als dass man sichere Schritte auf ihm thun könne, wird sich eben dahin bescheiden müssen, dass hier überhaupt nichts zu machen sei: mir ist, bei aller Anerkennung der Pflicht Wissbares und Nichtwissbares zu unterscheiden, C.'s Rettungsversuch hier wie in ähnlichen Fällen mehr als das Spiel eines logisch geleiteten Scharfsinnes; aber an Einzelheiten herumzutifteln, ist unthunlich, wo es sich eben um ein paar grosse Würfe handelt.

Das grade Umgekehrte ist bei dem letzten Stück der Fall, mit dem ich, der Bedenklichkeit des Unternehmens nicht unbewusst, mich näher zu befassen gewagt habe — bei dem berühmten 27. Kapitel. Ich habe trotz aller Schwierigkeiten, welche dem Verständnisse desselben im Wege stehen, den Eindruck, dass es bei weitem nicht so stark verderbt ist, als leider so viele andere Theile von Ezechiel's Buch: aber es geht mir mit dieser Qīna über Tyrus wie mit des Königs von Sidon Grabschrift — ich finde, dass wir nicht die Mittel haben, grade dasjenige zu verstehen, was uns das Interessanteste sein würde [1]). *Halévy*'s Cilicier V. 11 sind genau so brillant, wie *de Lagarde*'s Cappadocier — aber wer kann *Cornill* des Unrechts überführen, wenn er in eben denselben die Söhne Chetlon (Ez. 47. 48) und Ṣemar (Gen. 10, 18) zu finden

1) Wie anders es mit dem Mesasteine stände, wenn der sel. *Petermann* (die anderen Leuten vielfach gemachten Vorwürfe sind grundlos) seiner Zeit dem verständigen Rathe seines nun auch bereits heimgegangenen Vicekanzlers Dr. *Oskar Meyer* (ZDMG. XXIV, 236) gefolgt wäre, ist mir ein Gegenstand melancholischer Betrachtung. Wenn man *Smend* und *Socin* mit *Ganneau* auch nur oberflächlich vergleicht, sieht man ohne Mühe, wie traurig hier eine Gelegenheit verpasst worden ist, einmal sicher zu wissen, was man der moabitischen, d. h. hebräischen Syntax in einigen Beziehungen zutrauen darf, was nicht.

vorzieht? Ob V. 7 die Worte להיות לך לנס als Glosse zu dem vorangehenden מפרשך zu streichen sind, scheint mir jeglichem Urtheil entzogen, so lange man nicht weiss, was מפרש genau heisst, und ob נס etwas anderes als Zeichen bedeuten kann; auch die unverdrossene Mühe, welche C. sich dabei gibt, um der wichtigen Frage nach dem Vorhandensein oder Fehlen von Wimpeln auf den tyrischen Schiffen auf den Grund zu kommen, ist nicht im Stande, mir über jene Unsicherheit hinauszuhelfen. So geht es mir, und wie ich fürchte Anderen auch, hier auf Schritt und Tritt; ich fürchte, wir werden dieses wie so manches Kapitel des A. T. niemals besser verstehen, als die classischen Philologen die Parodos im Agamemnon. Um den Leser nicht zu ermüden, werde ich mich begnügen, an einem Beispiele zu zeigen, wie Dinge, welche mit unzweifelhafter Sicherheit überliefert sind, uns bei dem jetzigen Stande unserer Kenntnisse durchaus unverständlich bleiben müssen — wenn wir uns nämlich den Mahnungen unseres philologischen Gewissens nicht absichtlich oder unvorsichtig verschliessen. Ez. 27, 12 ff. kommen wiederholt die Worte מערב und עזבון in Verbindungen vor, deren Sinn durch den Zusammenhang wie durch die kleinen hie und da begegnenden Verschiedenheiten im Ausdruck auf den ersten Anblick sicher bestimmbar erscheinen möchte. In der That sind die Unterschiede zwischen den Uebersetzungen, welche die Erklärer seit Alters für die beiden nur in diesem Kapitel vorkommenden Worte vorgeschlagen haben, nicht sehr beträchtlich. Ob man מערב durch Eintausch, Handel, Waare, ob man עזבון durch Absatz, Waare, Markt wiedergeben soll, darüber lohnt sich nicht zu streiten, der Spielraum, welchen der Zusammenhang bietet, ist grade gross genug, alles dies zuzulassen, und bei dem häufigen Wechsel zwischen Concret- und Abstractbedeutung in den semitischen Sprachen, bei der Gefälligkeit der schönen Wissenschaft der Etymologie sind auch theoretische Bedenken da nicht zu erheben. Sieht man aber näher zu, so erkennt man, dass hier nicht alles richtig ist, an den verschiedenen Uebersetzungen der betreffenden Sätze bei den verschiedenen Exegeten. Dieselben Worte in V. 16, welche *Cornill* wiedergiebt versahen sie deine Märkte lauten bei *Hitzig* und *Reuss* zahlten sie für deine Waaren, bezw. on payait tes marchandises, bei *Smend* trugen sie bei zu deinen Waaren; und es bedarf keines übermässigen Misstrauens, um sofort zu argwöhnen, dass am Ende es irgendwo anders hapert, als bei den beiden *ἅπαξ λεγόμενα*. Sehen wir genauer zu, so ist es in der That keins der beiden fraglichen Wörter, welches die Schuld an der Uneinigkeit der Uebersetzer trägt, sondern einzig und allein das sonst so harmlose Verbum נתן. Wir haben in dem Stück folgende Constructionen desselben: 1) mit ב der vorangeschickten Handelsgegenstände und Accusativ der folgenden Worte מערב, bezw. עזבון (V. 12 בכסף ..... נתנו עזבוניך; V. 13 בנפש . . . נתנו מערבך; V. 17 בחטי . . . נתנו מערבך; V. 22

בראשי . . . נתנו עזבוניך — dass *Cornill* ב vor כסף V. 12 streicht, thut nichts zur Sache, da V. 22 dasselbe ב in einem Satze mit עזבוניך vorkommt) — 2) mit Acc. des vorangeschickten Gegenstandes und ב des folgenden עזבוניך (V. 18. 19, auch nach *Cornill*'s Aenderung) — 3) mit doppeltem Accusativ (V. 14 סוסים . . . נתנו עזבוניך) — 4) mit doppeltem ב (V. 16 בנפך . . . נתנו בעזבוניך) — was von C. allerdings, weil „ohne Beispiel", geändert wird, vorläufig indess in dieser Musterkarte nicht fehlen darf. Was bedeuten diese Verbindungen nun? Parallel gehen ihnen V. 19 במערבך היה, V. 21 בכרים . . . סחריך, V. 20 רכלתך בבגדי; es kann keinem Zweifel unterliegen, dass alles das gleichmässig ungefähr bedeuten muss mit XY handeln sie mit dir. Nun gibt es Stellen genug, wo נתן auf Handelsgeschäfte angewandt wird. Absolut heisst es Prov. 31, 24 חגור נתנה לכנעני, wo das vorangehende ותמכר jeden Zweifel über den Sinn ausschliesst; und dass geben für ... sowohl den Kauf als den Verkauf bezeichnen kann, wird, sofern nöthig, durch Deut. 14 erwiesen, wo es V. 25 heisst ונתתה בכסף gib hin (d. h. verkaufe) um's Geld und V. 26 ונתתה הכסף בכל אשר תאוה נפשך gib hin das Geld für alles u. s. w., d. h. kaufe um Geld alles u. s. w. Indess liegt auf der Hand, dass auf unsere Stellen (auch wenn wir die zahlreichsten und einfachsten unter 1. allein vorläufig berücksichtigen) von jenen Ausdrucksweisen kein Licht fällt; für X . . geben sie Deine Y könnte immer nur bedeuten, dass sie irgend etwas Einbehaltenes von den Tyriern auslösen lassen, während doch umgekehrt sie diejenigen sind, deren Producte von Tyriern gekauft werden. Es ist also nichts mit dem נתן, das mit ב zusammen kaufen oder verkaufen bedeutet[1]); was kann das Wort sonst besagen? Es heisst bekanntlich 1) geben 2) setzen oder legen, und wird in der zweiten Bedeutung oft genug, in der ersten ausnahmsweise mit ב construirt; vgl. hierzu נתן בקול Ps. 46, 7 (= נתן קול), zu jenem נתן ביד, נתן בלב, נתן בראש, נתן בתוך, נתן פנים ב u. s. w. — Constructionen, deren mehrere bei Ez. selbst öfter vorkommen. Danach wäre die oben unter 2) angeführte Verbindung des Acc. einer Waare mit ב des Ortes (also עזבונים Markt) gerechtfertigt, weiter aber auch nichts; denn überall sonst steht ב an der andern Stelle; und das bleibt massgebend, wenn man auch 3) durch die sonst gelegentlich (s. Thes.) vorkommende Verbindung von נתן mit

1) *Hitzig*'s Bemerkung (S. 202 unten) „Das Bezahlen ist auch ein Geben; aber wie man im Deutschen nicht nur Geld bezahlt, sondern auch absolut „zahlt" oder „bezahlt", Jemanden (Accus.) bezahlt, eine Waare bezahlt: so scheint in diesem Sinne Ez. auch נתן zu construiren" scheitert (abgesehen davon, dass der Prophet kein Deutsch verstand) daran, dass Geben und Bezahlen zweierlei ist, wenn es sich um grammatische Construction handelt: ich wollte den Deutschen sehen, der, wenn ich ihm sagte ich habe meinen Schneider gegeben, verstände ich habe meinen Schneider bezahlt.

zwei Accusativen, 4) durch die von *Cornill* vorgeschlagene Aenderung für erledigt halten sollte. Der Einzige, welcher die meiner Ansicht nach für uns unüberwindliche Schwierigkeit der Sache erkannt hat, ist *Hitzig*, quem honoris causa nomino: aber sein Versuch, sie dadurch zu beseitigen, dass er für נָתַן zwei verschiedene Bedeutungen annimmt, wird, abgesehen von dem S. 739 Anm. hervorgehobenen Bedenken, dadurch vereitelt, dass eine solche Verschiedenheit bei demselben Worte, das Vers auf Vers in ähnlichen Verbindungen vorkommt, eine Verkehrtheit der Ausdrucksweise darstellen würde, die selbst einem (wie ich glaube mit Unrecht) als „schlechten Stilisten" berufenen Propheten nicht zugetraut werden darf. Ich gestehe, dass mir die, wie es scheint absichtlich, wörtlichen Uebersetzungen *Smend*'s (z. B. V. 12 mit Silber, Erz, Zink und Blei gaben sie deine Waaren) unverständlich sind, dass ich *Reuss*' Schweigen über den Fall in dem Zwecke seines Bibelwerkes (das übrigens für mich der beste Commentar zum A. T. ist, den ich kenne, — man muss nur immer darüber nachdenken, was er will) verhältnissmässig begründet finde, und dass ich Schadenfreude empfinde, einen so genauen Gelehrten, wie *Cornill* ist, einmal an einer Stelle zu begegnen, wo er es mit dem Hebräischen zu leicht genommen hat. Dass er es sonst nicht leicht mit etwas leicht nimmt, betone ich um so nachdrücklicher; nicht minder wiederholt meine Ueberzeugung, dass sein Buch, wenn sonst diejenigen, welche die Sache in erster Linie angeht, ihrer wissenschaftlichen Pflichten sich bewusst sind, den Anfang eines neuen Aufschwunges der hebräischen Philologie, deren Pflege die Theologen doch für sich besonders in Anspruch nehmen, bezeichnen wird. Freilich wird dieser Aufschwung sehr verzögert werden, wenn *de Lagarde* fortfährt, die Gründe, welche ihn von der Durchführung seiner Lucian-Ausgabe nach seinen Erklärungen zurückhalten, nicht allein persönlich, sondern auch sachlich für massgebend zu halten: hoffen wir, dass ihm der Landpfarrer mit der Cigarrenkiste durch *Cornill*'s von ihm selbst mit aller Bereitwilligkeit anerkannte Leistung in den Hintergrund gedrängt wird.

Aug. Müller.

Ibn Ginnî de flexione libellus. Arabice nunc primum edidit, in latinum sermonem transtulit, notis illustravit Godofr. Hoberg, phil. doct. Lipsiae, Brockhaus 1885. 61 pp. 8⁰. M. 3.50.

Von Darstellungen der ganzen arabischen Grammatik durch moslimische Gelehrte von Sîbawaihi an bis in die neueste Zeit liegt uns eine stattliche Reihe in orientalischen und europäischen Drucken vor, so dass von weiteren Veröffentlichungen ähnlicher Werke zunächst abgesehen werden wird und werden kann. Dagegen ist es

für die Geschichte der grammatischen Studien bei den Arabern sehr erwünscht, wenn die erreichbar ältesten Einzelarbeiten bedeutender Gelehrten herausgegeben werden. So ist Hoberg's Arbeit lebhaft zu begrüssen, da seine und seiner Berather Wahl sowohl hinsichtlich des Verfassers als des Stoffs eine treffliche war.

Ibn Ǵinnî war griechischer Abkunft und ein Schüler Al-Fârisî's; seine Bedeutung erhellt aus der Liste seiner Werke bei Flügel gr. Schulen S. 249 ff.; namentlich seine سِرّ الصناعة (sehr gute Handschriften in Florenz und Leiden) und seine Ḫaṣâ'iṣ (zwei Bände in Gotha) verdienten eingehende Bearbeitung und beweisen, dass er selbstständiger als viele andere, seinen Stoff behandelte.

Der Gegenstand unserer Schrift ist der Taṣrîf; wird dieser Terminus im Gegensatz zu Ṣarf gebraucht (vgl. S. 2), so bezeichnet er nach S. 7, 7 die Lehre vom Lautwandel innerhalb des Wortes durch die S. 8, 9 angegebenen Ursachen. Zamaḫšarî im Mufaṣṣal behandelt diese Erscheinungen in seinem vierten Haupttheil المشترَك (für المشترَك فيه), fügt allerdings auch nicht dahin Gehöriges ein, wie den Abschnitt über القَسَم. In den Lehrbüchern der arabischen Grammatiker pflegen diese Abschnitte, wie im Mufaṣṣal, nach Sîbawaihi's Vorgang am Ende zu stehen, während sie, die mit unserer „Lautlehre" zu vergleichen sind, naturgemäss an den Anfang gehören. Ja die Lehre von dem Werth der einzelnen Buchstaben erscheint erst im allerletzten Capitel vom Iddiǵâm, der Assimilation, bis wohin nach Ibn Ja'îš 1465, 11 nur wenige kommen. Derselbe hebt übrigens S. 1251, 8 die Wichtigkeit, aber auch Schwierigkeit dieses Theils der Grammatik gebührend hervor. — Die hauptsächlichste Grundlage für Ibn Ǵinnî's Abhandlung ist wahrscheinlich die Arbeit Almâzinî's gewesen, zu welcher er einen Commentar schrieb. Wohl im Gegensatz zu diesem grösseren Werk nennt er das uns vorliegende مختصر, Compendium, das ḤḪ. 2, 304 (wo Z. 9 und 11 ein ابن vor يعيش einzusetzen ist) als لطيف bezeichnet. Nach des Herausgebers richtiger Darstellung S. 2 oben ist also diese Schrift bei Flügel, S. 251 zweimal unter nr. 16 und 26 aufgeführt und beide sind identisch. Dass Ibn Ǵinnî's Arbeiten über den Taṣrîf besonders geschätzt waren, dafür dürfte schon der Umstand sprechen, dass Ibn Ja'îš nicht nur eine Glosse zum Commentar über Mâzinî schrieb, sondern auch selbst einen Commentar zu unserer Schrift verfasste, den er im Commentar zum Mufaṣṣal öfters (S. 706, 20; 802, 23; 1057, 19; 1369, 13) citirt.

Der Herausgeber ist seiner Aufgabe nach allen Seiten voll gerecht geworden; es ist nicht seine Schuld, dass an manchen Universitäten diese Arbeiten immer noch lateinisch geschrieben wer-

den müssen, was der Klarheit im Ausdruck oft genug Eintrag thut; hoffentlich begegnet er den Fachgenossen bald wieder ohne diese mittelalterliche Fessel mit einer Untersuchung auf diesem oder ähnlichem Gebiet, z. B. eben über Ibn Ǵinnî's Sirr aṣṣinâ'ah. — Im Einzelnen möchte ich folgende Bemerkungen und Druckfehlerverbesserungen anfügen: S. 2, Z. 24 سَجِسْتان ist die überlieferte Aussprache, vgl. Mu'arrab von Ǵawâlîkî ٨٩, 12 und besonders TA. سجز, S. ٣٢, 33. — S. 9, Z. 3 l. فشيّبنني, besser وقد und السمانْ oder السمانا, wie z. B. TA. زبد, IJ. 1335, 17. — S. 9, Z. 10 l. للاعتبار, wie S. 10, 4. — S. 9, l. Z. l. nobilissimarum. — S. 9, 14 للكاثر ist mit copiosiori zu übersetzen, wer den andern an كثرة übertrifft, wie z. B. Ibn Duraid, gen. Handb. 41, 13 erklärt. — S. 12, 7 heisst: wird nicht für زائدة gehalten, ausser durch einen triftigen Grund, vgl. IJ. 1339, 21. — S. 13, 4 l. النيدلان, IJ. 1339, 23. — S. 13, 9 l. besser مضرِب (acies ensis) und مُكْرَم, obgleich مضرَب als maṣdar mīmī möglich ist, vgl. IJ. 1345, 12 ff. — S. 14, 9 l. دلْقم und فعْلم. — S. 15, 12 l. العُبُوس. — S. 16, 9 l. جحنفل. — S. 19, 7 der Vers ist von الاعشى. — S. 20, 7 l. وخوف. — S. 22, 12 l. هاهنا, wie S. 28. — S. 24, 2 ist فى vor دينار ausgefallen. — S. 25, 2 l. وسَكْرى. — S. 25, Anm. Sollte nicht ق Ḳašânî und ج Ǵawâlîkî bezeichnen? vgl. S. 5. — S. 26, 9 l. والأخُوّة. — S. 27, 3 das تضايق der Handschrift ist richtig, wie TA. ولج und IJ. 1381, 3. — S. 27, 4 das متّسم ist ein Beispiel der Verwandlung des ى in ت. — S. 27, 7 wohl واصله st. ولفظه; l. كَلْوَى, wie IJ. 1382, 17 ff.; die Nisbah wäre كَلَوِىّ. — S. 27, 10 der Vers ist nach den besten Zeugnissen von مضرّس بن ربْعِىّ. — S. 28, 5 das ما رآه des Cod. ist gut; die Anm. 27 S. 56 erledigt IJ. 1385, 9 ff. — S. 32, 1 الأكْرِم والأحْسِن, wie Z. 3 يُؤَكْرَمَا, vgl. Ǵauh. كرم. — S. 35, 7 l. بلهف und بليت.

— S. 35, 9 heisst: Nomina, welche die richtige Zahl Buchstaben haben. — S. 35, 10 الصلة ist vielleicht nur Dittographie von اصله; jedenfalls ist in den Versen S. 36, 1 das Wâw Reimbuchstabe, Freytag Verskunst S. 315, 10 und nicht der ebenda S. 315 behandelte وَصْل (nicht صلة). — S. 37, 1 Vers von الأُبَيْرِد اليربوعيّ. — S. 37, 6 ist عضهة und Z. 8 قوّة zu lesen. — S. 38, 10 von الفرزدق. — S. 39, 5 l. مُمالة. — S. 41, 11 عُقُود ist Synonym von قوانين; S. 43, 2 ff. ist der entsprechende Singular immer عَقْد (vorher فَصْل), was kaum im Sinne von عُقْدة gebraucht wird. — S. 44, 11 l. نُحُوّ كثيرة nach IJ. 635, 4 ff. — S. 47, 8 ist نَباتُهُ die richtige Lesart, wie IJ. 1376, 7. — Z. 9 der Vers ist von ابو كبير الهذليّ nach Ḥam. 40, 6. — S. 51, 9 ist في vor الطرف einzusetzen. — S. 53, Anm. 8 ist فَباتَتْ und ضَمارِيطَ zu lesen, wie Ibn Ǵinnî in den Ḫaṣâ'iṣ, Cod. Goth. Band 2 fol. 115 r hat. — S. 56, 10 v. u. l. اساتى und متتابع und Z. 8 v. u. نَهّاز. — S. 57, 3 l. صيص st. صيب und Z. 9 wohl تَكَعْلة. — S. 59, 8 l. شرح (vgl. ḤḤ. 4, 444, 3 zu der Sache). — Z. 17 Aǵânî V, 153 und Z. 22 l. مطأطئة. — S. 60, 4 v. u. Yâqût II, 452.

H. Thorbecke.

Dem hebräisch-phönizischen Sprachzweige angehörige Lehnwörter in hieroglyphischen und hieratischen Texten. Von Dr. J. H. Bondi. Leipzig, Breitkopf & Härtel 1886. 8°.

Bondi hat sich in dieser Erstlingsarbeit die dankenswerthe Aufgabe gestellt, die semitischen Lehnwörter, welche namentlich in der Ramessidenzeit in die ägyptische Sprache eingedrungen sind und in ihr, wenn auch grösstentheils nur auf kurze Zeit, das Bürgerrecht erlangt haben, nach den Grund legenden Arbeiten von Brugsch einer erneuten kritischen Untersuchung zu unterziehen und das ägyptische Material auch den Nichtfachmännern, besonders den Semitisten zugänglich zu machen.

Für die letzteren giebt der Verf. im I. Theile eine allerdings

nicht einwandsfreie Darstellung des ägyptischen Alphabets und der Transscriptionsmethode, deren sich die Aegypter bei der Uebertragung der fremden Laute bedienten. Protest muss vor allen Dingen gegen die von Bondi nach berühmten Mustern vorgenommene Scheidung von Vocalen und Consonanten erhoben werden. Was würde wohl ein Semitist sagen, wenn in einer hebräischen Grammatik die א ו י ע ohne Weiteres als Vocale aufträten? Die ägyptische Schrift ist gleich der semitischen eine Consonantenschrift, die von Bondi a, å, ā, ī (j) u (o) umschriebenen Zeichen sind Consonanten. Dass dieselben zuerst selten, später häufiger zur schriftlichen Bezeichnung von Vocalen gedient haben, ebenso wie die analogen semitischen Consonantenzeichen, kann ihren ursprünglichen Werth um nichts schmälern. — Auf S. 14 werden die durch l (das übrigens den Lautwerth רו hat), š̌a, t'a transscribirten Hieroglyphen schlechtweg als Consonanten, ū als Halbvocal aufgeführt. Es ist dies eine Inconsequenz, die allerdings zu den unausrottbaren ägyptologischen Erbfehlern gehört. Mit demselben Rechte wie diese Zeichen hätten sämmtliche auf S. 15—16 angeführten Silbenzeichen unter die Consonanten oder Vocale gerechnet werden können. — Von weniger einschneidender Bedeutung sind andere Irrthümer Bondi's. So hat die Hieroglyphe des flatternden Vogels, die Verf. t'a umschreibt, vielmehr den Lauthwerth ϑa, worauf Erman, ÄZ. 1883, 64 Anm. 1 hingewiesen hat. Dass die Hieroglyphe des sogen. liegenden Rehs (?) den Lautwerth åu (יו) und nicht, wie Verf. S. 16 will, āu hat, hat Maspero, ÄZ. 1884, 86 an der Hand der Pyramidentexte dargelegt. Hiermit fällt dann auch die Ableitung von āufdå (XXIV) von der Wurzel פַּר.

In dem zweiten Theile, dem wesentlichen der Arbeit, führt Bondi 66 Lehnwörter auf und stellt ihnen ihr semitisches Prototyp gegenüber. Das ägyptische Material, welches er hier benutzt, ist zum grössten Theil schon von Brugsch gesammelt und zuletzt in seinem „Hieroglyphisch-demotischen Wörterbuche", allerdings ohne die nothwendige Kritik verwerthet worden. (Einzelne Versehen der Brugsch'schen Citate sind übrigens in Bondi's Arbeit übergegangen: *åsptu* (S. 29, Z. 4 v. u.) findet sich Rougé, Insc. hiérogl. 176 (nicht 76), l. 9; *mārqaḥϑ* (S. 44, Z. 1) ib. 212, 21, 6 (nicht 4); letzteres ist von Brugsch, Lex. VI, 569 (nicht 539, wie Bondi giebt) besprochen worden). — Zu dem rohen Brugsch'schen Material kommt noch einiges neues, welches namentlich Wiedemann's Hieratischen Texten entstammt. Beides ist nun von dem Verf. mit Kritik, unter Berücksichtigung der herrschenden Lautgesetze, bearbeitet worden. Dass er letzteren Factor ausser Augen lässt, so z. B. wenn er S. 37 mit Brugsch an einen Zusammenhang der Hieroglyphe des Löwen, welche in gewissen Fällen den Lautwerth ער hat, mit hebr. ארי glaubt, gehört glücklicherweise zu den Seltenheiten.

Die Mehrzahl der von dem Verf. meist im Anschluss an Brugsch aufgestellten Etymologieen steht über jeden Zweifel erhaben, und

keine künftige Forschung wird an ihnen rütteln können. Neben diesen laufen dann aber auch solche, denen das umgehängte Mäntelchen schlecht passt und deren Nationalitätsbewusstsein entschieden gegen die von dem Verf. verübte Vergewaltigung Einspruch erheben wird; so z. B. wenn III äg. *àapa* St. אַף „eine Kuchenart" von hebr. אפה „backen" abgeleitet, wenn VI äg. *àràr* (das vorstehende *pa* gehört möglicherweise zum Stamme) אריאר mit hebr. אראלי (Gen. 46, 16), אראלם (Jes. 33, 7) zusammengestellt, wenn XXXV äg. *mānt'qϑà*, var. *māt'qϑà* מנצקת (das *n* gehört nicht zum Stamme!) mit Maspero durch das hebr. nicht belegte מנצקת „Flasche" erklärt wird. Was unter LXII (S. 85 ff.) im Anschluss an Chabas, Brugsch und Gesenius-Mühlau-Volck, über den Stamm צפר gesagt wird, ist doch mehr als zweifelhaft. „Bretzel" („geflochtener Teig") und „Ziegenbock" von einem Stamme abzuleiten, hat nur die Sucht, jedes ägyptische Fremdwort aus dem Semitischen zu erklären, zu Stande bringen können. Identificationen wie šāī = ϣωτε hätte Verf. nicht kritiklos von Anderen übernehmen sollen; sie beweisen nur, dass es auch mit seinem koptischen Wissen schlecht bestellt ist.

Und nun eine Frage: Muss denn jedes in der Orthographie der semitischen Lehnwörter geschriebene Wort dem hebräisch-phönikischen Sprachzweige angehören oder auch nur zugleich von den Semiten und Aegyptern einer dritten Sprache entlehnt sein und mit hebräischer Hülfe erklärt werden? Wenn uns einmal ein glücklicher Tag einen Einblick in die Sprachverhältnisse der nordsyrischen nichtsemitischen Völker, mit denen ja die Aegypter im neuen Reiche in den engsten Beziehungen friedlicher und kriegerischer Art gestanden haben, gewähren sollte, so werden wir, glaub' ich, staunen über die Fülle von Sprachgut, welches das Aegyptische ohne irgend welche Gemeinschaft mit dem Hebräischen von hier entlehnt hat. Gerade auf diesem schlüpfrigen Boden ist die grösste Vorsicht geboten, damit wir uns nicht einmal unserer kühnen, vorschnellen Etymologieen zu schämen haben. Noch liegt die Zeit nicht fern, wo von den Aegyptologen die libyschen Eigennamen Namret und Takelothis mit den biblischen Nimrod und Tiglath in Zusammenhang gebracht worden sind, wo man vor der Entzifferung der assyrisch-babylonischen Keilinschriften gutes semitisches Sprachgut, das sich aus den verwandten Sprachen nicht erklären liess, mit Hülfe des Persischen deutete!

Es hätte den Werth des Bondi'schen Buches, das immerhin eine schätzenswerthe Bereicherung der an systematischen Arbeiten so armen ägyptologischen Literatur ist, um vieles erhöht, wenn er den zweiten递theil halbirt und dann in dem ersten Abschnitte nur die zweifellos dem hebräisch-phönikischen Sprachstamme angehörigen Wörter aufgenommen, in dem zweiten allem unsicheren, in fremdartiger Orthographie geschriebenen Sprachgut einen Platz angewiesen hätte.

Berlin. Georg Steindorff.

Zu Pauthier's Sâvitrî-Uebersetzung.

Von

Dr. B. Liebich.

In dem jetzt von der Breslauer Universitätsbibliothek erworbenen Stenzlerschen Exemplar von „Sâvitrî, trad. p. G. Pauthier. Paris 1841“ findet sich folgende Bemerkung von Stenzlers Hand eingeschrieben:

„NB. meine franz. Uebers. in der Jahressitzung der Soc. Asiat. 1830 von Edgar Quinet vorgelesen (unter dem Vorsitz von Louis Philippe d'Orléans) und bei meinem Abgange von Paris an Pauthier gegeben. St.“

Pauthier hat es nicht für nöthig gehalten, in seiner ausführlichen Vorrede des wahren Uebersetzers nur mit einem Worte zu gedenken.

Berichtigung.

S. 409 Z. 4 lies: ወመዶንኒና፡ statt: ወመንኒና፡

S. 411 Z. 6 lies: ይናስሑ፡ statt: ይንስሑ፡

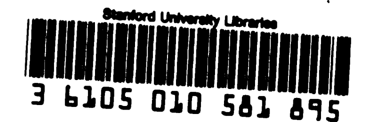
S. 412 Z. 5 lies: ሐቈሁ፡ statt: ሐቀሁ፡

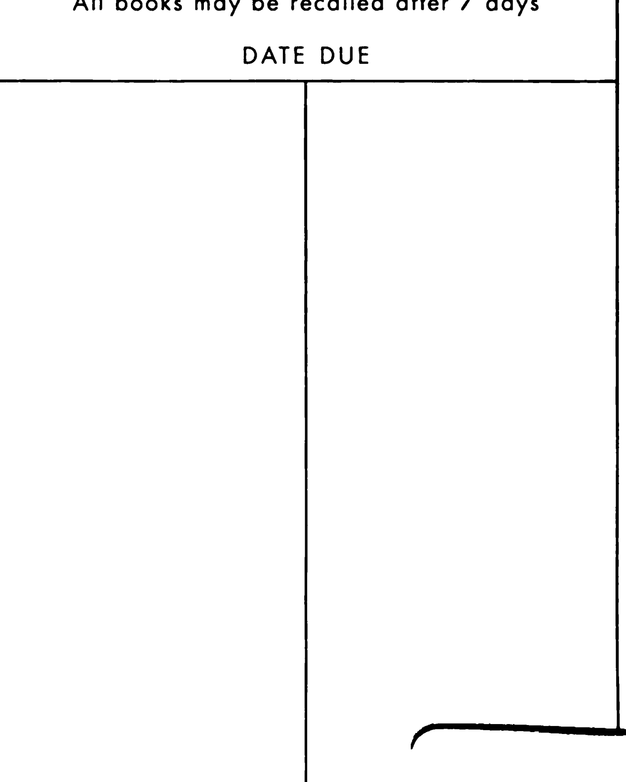
Namenregister [1]).

Sachregister.

1) * bezeichnet die Verfasser und Titel der besprochenen Werke.




Stanford University Libraries
3 6105 010 581 895


STANFORD UNIVERSITY LIBRARIES
CECIL H. GREEN LIBRARY
STANFORD, CALIFORNIA 94305-6004
(415) 723-1493

All books may be recalled after 7 days

DATE DUE

